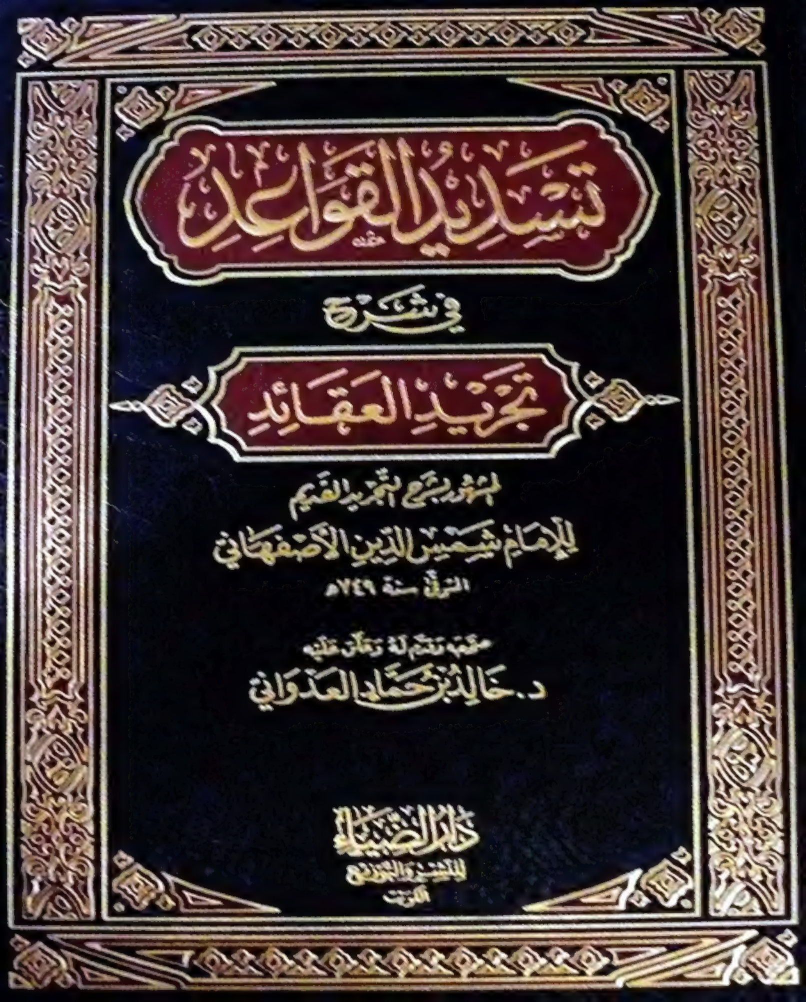


تسديد القواعد
في شرح
تجريد العقائد
المشهور بشرح التجريد القديم
للإمام شمس الدين الأصفهاني
المتوفى سنة ٧٤٩هـ
حققه وقدم له وعلق عليه
د. خالد بن حماد العدواني
دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

تسديد القواعد

في شرح

تجريد العقائد

المشهور بشرح التجريد القديم

للإمام شمس الدين الأصفهاني

المتوفى سنة ٧٤٩هـ

حققه وقدم له وعلق عليه

د. خالد بن حماد العدواني

الجزء الأول



للنشر والتوزيع

الكويت

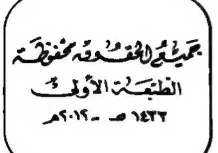


تسديد القواعد

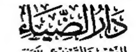
في شرح

تجريد العقائد

١







للنشر والتوزيع - الكويت

الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص. ب : ١٣٤٦ حولي
الرمز البريدي : ٣٢٠١٤
تلفاكس : ٢٢٦٥٨١٨٠ (٩٦٥+)
نقال : ٩٩٣٩٦٤٨٠ (٩٦٥+)

www.daraldheya.com

dar_aldheyaa@yaboo.com

الموزعون المعتمدون

دولة الكويت:

دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي	تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠	نقال: ٩٩٣٩٦٤٨٠

المملكة العربية السعودية:

دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة	هاتف: ٦٣٢٦٦٧١٠	فاكس: ٦٣٢٠٣٩٢
دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض	هاتف: ٤٩٢٥١٩٢	فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
المكتبة المكية - مكة المكرمة	هاتف: ٥٣٤٠٨٣٣	فاكس: ٥٣٦٦٣٩٩٠
مكتبة العبيكان - جميع فروعها في المملكة	هاتف: ٩٢٠٠٢٠٠٠٩	

الإمارات العربية المتحدة:

دار الفقيه - أبو ظبي	هاتف: ٦٦٧٨٩٢٠	فاكس: ٦٦٧٨٩٢١
مكتبة الفقيه - أبو ظبي	تليفاكس: ٦٣٩١٥٠٢	
مكتبة الحرمين للنشر والتوزيع - دبي	هاتف: ٢٧٣١٩٧٦	فاكس: ٢٧٣١٩٦٩

مملكة البحرين:

جمعية الإمام مالك بن أنس - المحرق	هاتف: ١٧٣٣٤٢٥٠	فاكس: ١٧٣٢١٣٦٠

الجمهورية اللبنانية:

دار إحياء التراث العربي - بيروت	هاتف: ٥٤٠٠٠٠	فاكس: ٨٥٠٧١٧
شركة دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان	هاتف: ٧٠٢٨٥٧	فاكس: ٧٠٤٩٦٣
شركة الشمام - بيروت - كورنيش المزرعة	هاتف: ١٧٠٧٠٣٩	

الجمهورية العربية السورية:

دار الخير - دمشق - حلبوني	هاتف: ٢٢٢٨٣١٦	فاكس: ٢٤٥٣١٩٣
دار الكلم الطيب - دمشق - حلبوني	هاتف: ٢٤٥١٢٣٦	فاكس: ٢٢٢٧٦٠٢

جمهورية مصر العربية:

دار البصائر - القاهرة - زهراء مدينة نصر	تليفاكس: ٠٢٢٤١١١٤٤١	محمول: ٠١٦٨٨٢٢٥٢٥

المملكة الأردنية الهاشمية:

دار الرازي - عمان - العبدلي	تلفاكس: ٤٦٤٦١١٦	

الجمهورية اليمنية:

مكتبة تريم الحديثة - تريم	هاتف: ٤١٧١٣٠	فاكس: ٤١٨١٣٠

الجمهورية الإسلامية الموريتانية:

شركة الكتب الإسلامية - نواكشوط	هاتف: ٠٠٢٢٢٥٢٥٣٤٦١	



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمدُ للهِ الذي تواضعَ كلُّ شيء لعظمته، والحمدُ للهِ الذي ذلَّ كلُّ شيء لعزته، والحمدُ لله الذي استسلم كلُّ شيء لقدرته.

إلهي تَمَّ نورُك فهديتَ فلك الحمدُ، عَظُمَ حلمُك فغَفَرْتَ فلك الحمدُ، بَسَطْتَ يَدَك فأعطيتَ فلك الحمدُ.

ربَّنا وجهُك أكرمُ الوجوه، وجاهُك أعظمُ الجاه، وعَطِيَّتُك أفضلُ العطية وأهناها، تُطاعُ رَبَّنا فتشكرُ، وتُعْصَىٰ رَبَّنا فتغفرُ، وتُجيبُ المضطرَّ، وتكشفُ الضرَّ، وتَشْفي السقيمَ، وتغفرُ الذنبَ، وتقبلُ التوبةَ، ولا يجزي بآلائك أحدٌ، ولا يبلغُ مدحتك قولُ قائل.

والصلاةُ والسلامُ علىٰ سيدنا محمدٍ أفضلِ الخلق وأشرفِهم، وأزكاهم وأنبلِهم، بعثه الله تعالىٰ رحمة للأمم، ومناراً يهتدي به من أراد السننَ الأقوم، وعلىٰ آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغُرِّ الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلىٰ يوم الدين.

أما بعد:

فإنه لا يختلف اثنان في أهمية العقيدة الإسلامية، التي جاءت موافقةً للفطرة السليمة، مبتعدةً عن التعقيد، محاربةً للجمود والتقليد، يتوافق فيها العقلُ مع الدين.

أنقذ اللهُ سبحانه وتعالىٰ بها البشريةَ من ظلمات الجهل، ومن غياهب الشك والكفر، وهداهم بها إلىٰ الصراط المستقيم، حيث الأمنُ والأمانُ، والطمأنينةُ والاستقرارُ.

قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران: ١٩].

ومن أهمية العقيدة الإسلامية برزت أهميةُ علم الكلام، الذي جاء مدافعاً عن العقائد الإسلامية بالحجج البينةِ الواضحة، المستندة إلىٰ ما يقتضيه العقلُ السليم، والنقل الصحيح، ومن ثَمَّ جاء ليجادل المخالفين بالحسنىٰ، ويحاكمهم بالعقل والنظر، حتىٰ تزولَ منهم الشبهة، وتنجلي عنهم الغمة.

لهذا كُلِّهِ كانت الدراساتُ الكلامية من أهمِّ جوانب التراث الإسلامي، وأشدِّها خطراً.

وقد عُني الباحثون منذ بدايات الإسلام بالاهتمام بهذا الجانب، فكان منهم المناظرُ المجادل عن الدين، وكان منهم المبتكرُ لأساليبَ وحججٍ يدافع بها عن قواعد الدين وأحكامه، وكان منهم الكاتبُ والمؤلِّف، والمصنِّفُ والشارحُ، وهكذا.

وقد جاء تحقيقي لهذا النصِّ الكلاميِّ - وهو تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد -[1] البالغ الأهميَّة لأجل هذا الهدف النبيل، الذي من

---

(١) أصل هذا العمل المحقق «رسالة ماجستير»، تقدَّمتُ بها إلى قسم الفلسفة الإسلامية=

أساساته في العصر الحاضر نشرُ تراث المسلمين الكلامي، والاعتناءُ به؛ ليخرج في أحسن صورة وأبهى حُلَّة.

تكمن أهميةُ هذا الكتاب في أربعة أمور: المصنِّفِ، والشارحِ، والمَتْنِ، والشرحِ.

أما المصنِّف - وهو نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ) - فيُعَدُّ من أبرز المشتغلين بالعلوم العقلية بعد ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ)، بل إن بعضَهم يصفه بمؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ومؤلفاتُه تشهد بتفوقه في العلوم العقلية، والتي من أهمها كتاب تجريد الاعتقاد.

وأما الشارح - وهو شمس الدين الأصفهاني (ت: ٧٤٩هـ) - فهو من أبرز علماء الأشاعرة في عصره، وأحدُ أعيان القرن الثامن الهجري، له مؤلفات مهمة في مذهب الأشاعرة أهل السنة، خاصة كتابه «مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار» الذي أعدُّه - أنا شخصياً - ضمنَ ثلاثة كتب، هي أهمُّ كتب متأخري الأشاعرة في علم الكلام، وهي: شرح المقاصد للتفتازاني (ت: ٧٩٣هـ)، وشرح المواقف للجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، ومطالع الأنظار للأصفهاني.

= بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة، وقد نوقشت عام: ٢٠٠٢م، وأجيزت بدرجة: ممتاز، وكانت لجنة المناقشة مكوَّنة: من الأستاذ الدكتور عبد اللطيف محمد العبد رحمه الله تعالى «مشرفًا»، والأستاذ الدكتور محمد السيد الجليند «مناقشًا»، والأستاذ الدكتور محفوظ علي عزام «مناقشًا» متعهما الله بالصحة والعافية.

وأما المتن ـ وهو تجريد الاعتقاد ـ فيكفينا في بيان أهميته ما قاله الدكتور عبد الأمير الأعسم في وصفه، قال: «إن الحقيقةَ التي لا تقبل الجدلَ في دراسة الطوسي ـ في رأينا ـ أن كتابَه التجريد أنفسُ ما كَتَبَ علىٰ الإطلاق، فالكتابُ بالرغم من صغر حجمه، لَعِبَ دوراً بارزاً ومُدهشاً في تأسيس الفلسفة الكلامية البحتة، الخالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتىٰ امتد تأثيرُه إلىٰ زمان يتاخم عصرنا الحديث»[1].

وأما الشرحُ ـ وهو تسديد القواعد ـ فهو من أهم شروح تجريد الاعتقاد، وأوضحها عبارة، يَعْرِضُ المسائلَ الكلامية بأسلوب قريب التناول، واضحِ المعالم، سهلِ الاستيعاب، في عبارات علمية رصينة.

التزم الأصفهانيُّ فيه بإيضاح ألفاظ كتاب «تجريد الاعتقاد»، وبيان معانيها، مع تقرير البراهين التي أوردها الطوسي بأوضح عبارة، وقد حَرَص أيضًا علىٰ أن يكون شرحُه غيرَ طويل فَيُمَلَّ، وغيرَ قصيرٍ فَيُخِلَّ بالمقصود، مع التنبيه علىٰ ما يَرِدُ علىٰ الكتاب من اعتراضات، والإجابةِ عن الشبهات التي أوردها الطوسي في كتابه، خصوصا في مباحث الإمامة.

وقد كان كتابُ التسديد من الكتب الدراسية المقررة في بلاد الأتراك، في القرون السابقة، حتىٰ أن الجرجاني لأهمية هذا الكتاب

---

(١) الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور الأعسم ص ١٤٩، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية.

كتب عليه حاشيةً عظيمة نفيسة، تكاد تكون شرحاً له، مع إيراده الاعتراضاتِ الواردةَ على كلام الأصفهاني.

وفي الختام، أسأل الله عز وجل أن يتقبل عملي هذا، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يحوز الرضا والقبول مِنْ كل مَنْ قرأه أو استفاد منه.




القسم الأول

الجانب التاريخي التوثيقي

وفيه أربعة فصول:

الفَصْل الأوّل : حياة الطوسي

الفَصْل الثّاني : كتاب تجريد الاعتقاد

الفَصْل الثّالث : حياة الأصفهاني

الفَصْل الرّابع : كتاب تسديد القواعد




الفَصْل الأوّل

حياة الطوسي

* اسمه وكنيته ولقبه.
* ولادته ونشأته.
* شيوخه.
* تلامذته.
* لمحات من تاريخ حياته.
* وفاته ومدفنه.
* أولاده.
* ثناء العلماء عليه.
* مؤلفاته.

١ ـ اسمه وكنيته ولقبه[١]:

هو: أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي[٢] الطوسي، الملقب بنصير الدين الطوسي، واشتهر أيضاً بلقب: المحقق الطوسي، أو الخواجة الطوسي، أو المحقق الحكيم.

٢ ـ ولادته ونشأته:

ولد الطوسي في مدينة طوس، في يوم السبت، الحادي عشر من

---

(١) انظر ترجمته في: فوات الوفيات للكتبي ٣٠٧/٢ تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، شذرات الذهب لابن العماد ٣٣٩/٥ دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، البداية والنهاية لابن كثير ٢٦٧/١٣ مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، روضات الجنات للخوانساري ٣٠٠/٦ الدار الإسلامية، بيروت، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٢٠٧/١١ دار إحياء التراث العربي، بيروت، أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين ٤١٤/٩ دار التعارف، بيروت، طبقات أعلام الشيعة لآغا بزرك الطهراني: القرن السابع ص ١٦٨ دار الطليعة، بيروت، المختصر في أخبار البشر لعماد الدين إسماعيل أبي الفداء ٨/٤ بدون بيانات طبع، تاريخ الإسلام للذهبي: حوادث ووفيات ٦٧١ ـ ٦٨٠هـ ص ١١٣ دار الكتاب العربي، بيروت، الوافي بالوفيات للصفدي ١٧٩/١ باعتناء ديد رينغ، دار النشر: فرانز شتايز.

وقد تناولت أقلامُ الباحثين الطوسيَّ من جوانب عديدة، من هذه البحوث:

أ ـ الفيلسوف نصير الدين الطوسي مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام، للدكتور عبد الأمير الأعسم، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

ب ـ العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره لمحمد تقي مدرس رضوي، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران، الطبعة الأولى.

ج ـ نصير الدين الطوسي كاتب قلعة ألموت، للدكتور عباس سليمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م.

د ـ الاسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، لحسن الأمين، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية.

(٢) نسبة إلى جهرود ساوه، أحد أعمال قم، وإنما نسب إليها لانحدار أصله إليها. روضات الجنات ٣٠٠/٦.

جمادىٰ الأولىٰ، وقت طلوع الشمس، سنة: ٥٩٧ هجرية، وهي توافق سنة: ١٢٠١ ميلادية[١].

وقد نشأ الطوسي في كَنَف أسرة علمية، كانت هي السببَ الرئيس لمحبته للعلم، والحرصِ علىٰ تحصيله، وبلوغ المنتهىٰ فيه.

فقد كان أبوه من فضلاء عصره في الفقه والحديث والكلام، وهو أول شيوخه، وكذلك خالُه: نور الدين علي بن محمد، كان من فلاسفة عصره، وخال أبيه: نصير الدين عبد الله بن حمزة كان من محدثي عصره[٢].

درس الطوسي مقدماتِ العلوم في بلده، ثم انتقل بعد ذلك إلىٰ نيسابور؛ بناء علىٰ وصية والده، فقرأ علىٰ علمائها، وسافر كذلك إلىٰ الري وبغداد والموصل.

٣ ـ شيوخه:

درس الطوسي علىٰ عدد كبير من الفقهاء والحكماء في عصره، منهم:

١ ـ والده: وجيه الدين محمد بن الحسن[٣]، الذي كان من فقهاء عصره، ومن تلاميذ الشيخ ضياء الدين فضل الله الراوندي.

---

(١) انظر: نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأعسم، ص ٢٥.

(٢) انظر: روضات الجنات للخوانساري ٣١٤/٦، أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٤١٥/٩، نصير الدين الطوسي لمحمد تقي، ص ١٢.

(٣) انظر: روضات الجنات ٣١٤/٦، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لآغا بزرك ص ١٥٦، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٠.

درس الطوسي عليه الفقهَ والحديثَ.

٢ ـ خاله: نور الدين علي بن محمد[١].

درس الطوسي عليه المنطقَ والحكمةَ.

٣ ـ خال أبيه: نصير الدين أبو طالب: عبد الله بن حمزة الطوسي[٢].

سمع الطوسي منه الحديثَ.

٤ ـ كمال الدين أبو الفتح: موسىٰ بن يونس بن محمد بن منعة ابن مالك الموصلي الشافعي[٣].

ولد سنة: ٥٥١ هـ.

تفقه علىٰ أبيه، ثم توجه إلىٰ بغداد، فتفقه بالمدرسة النظامية علىٰ معيدها السلماسي، وقرأ العربية بالموصل علىٰ الشيخ يحيىٰ بن سعدون القرطبي، وببغداد علىٰ الكمال عبد الرحمن الأنباري، ثم عاد إلىٰ الموصل، فأقام بها.

---

(١) انظر: روضات الجنات ٣١٤/٦، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٤.

(٢) انظر: أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٤١٥/٩، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٣.

(٣) انظر: وفيات الأعيان ٣١١/٥ لابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ٣٧٨/٨ تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسىٰ الحلبي، الطبعة الأولىٰ، سير أعلام النبلاء للذهبي ٨٥/٢٣ تحقيق مجموعة بإشراف شعيب الأرناؤط، مؤسسة الرسالة، بيروت، شذرات الذهب لابن العماد ٢٠٦/٥.

قال ابن خلكان: «وكان الفقهاء يقولون: إنه يدري أربعة وعشرين فنا دراية متقنة»[1].

قال ابن السبكي: «وكان رجلاً متبحراً في كثير من فنون العلم، موصوفاً بالذكاء المفرط، إليه مرجع أهل الموصل وما والاها في الفتاوى، وأصحابه يعظمونه كثيراً»[2].

توفي سنة: ٦٣٩هـ.

٥ ـ فريد الدين أبو طالب: محمد بن إبراهيم بن إسحاق النيسابوري[3]، المشهور بالشيخ العطار تبعاً للصوفية، وبفريد الدين الداماد تبعاً لكتب الشيعة[4].

من كبار الصوفية، وله باع طويل في الفلسفة، أكمل الطوسي على يده دراسةَ الحكمة.

قال الدواني في إجازته: «إن الخواجه أخذ المعقول عن فريد الدين الداماد النيسابوري، عن السيد صدر الدين السرخسي، عن أفضل الدين الغيلاني، عن أبي العباس المكودي، عن شيخ الفلاسفة ابن سينا»[5].

قُتل بيد المغول سنة: ٦٢٧ هـ.

---

(١) وفيات الأعيان ٥/٣١٢.
(٢) طبقات الشافعية الكبرى ٨/٣٧٨.
(٣) انظر: روضات الجنات ٨/٦٢، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لآغا بزرك ص ١٤٧، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٩.
(٤) انظر: الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأعسم ص ٦١.
(٥) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لآغا بزرك ص ١٦٩.

٦ ـ قطب الدين أبو إسحاق: إبراهيم بن علي بن محمد السلمي[١]، المشهور بالقطب المصري.

أصله من المغرب، انتقل إلى مصر وأقام بها مدة، ثم سافر إلى بلاد العجم، حيث اشتغل هناك على فخر الدين الرازي، حتى أصبح من أجل تلامذته وأميزهم.

وصفه السبكي بالإمام في العقليات[٢].

قُتل بنيسابور سنة: ٦١٨ هـ، وذلك عند استيلاء المغول على نيسابور، فقتلوا أهلها، وكان من جملتهم.

له من المصنفات: شرح الكليات من كتاب القانون لابن سينا.

درس عليه الطوسي الطب[٣].

٧ ـ معين الدين: سالم بن بدران بن علي بن سالم المازني المصري[٤].

توفي قبل سنة: ٦٧٢هـ.

قال محسن الأمين: «عالم فاضل فقيه، من مشاهير علمائنا وأجلاء فقهائنا، له قول معروف في المواريث»[٥].

---

(١) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٤٧١ تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨/١٢١، طبقات الشافعية للأسنوي ٢/٤٤٦ مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى ٨/١٢١.

(٣) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٩.

(٤) انظر: أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٧/١٧٢، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ٧١، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٢٥.

(٥) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٧/١٧٢.

درس الطوسي عليه الفقهَ وأصولَه، وكتب ابن بدران له إجازة سنة: ٦٢٩هـ، وصفه فيها بقوله: «الإمام الأجل العالم الأفضل الأكمل البارع المتقن المحقق: نصير الملة والدين، وجيد المسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر...»[1].

ويرى ابنُ كثير أن شيخَ الطوسي ابن بدران هو الذي أفسد اعتقاد الطوسي، قال في البداية والنهاية: «وأصل اشتغاله على المعين سالم ابن بدران بن علي المصري المعتزلي المتشيع، فنزع فيه عروق كثيرة منه، حتى أفسد اعتقاده»[2].

له من المؤلفات: تحرير الفرائض.

٨ ـ أبو السعادات: أسعد بن عبد القاهر بن أسعد بن سفرويه الأصفهاني[3].

درس الطوسي عليه الفقه، وقد وصفه محسن الأمين بأنه عالم فاضل جليل محقق[4]، توفي في صفر سنة: ٦٣٥هـ.

٩ ـ برهان الدين: محمد بن محمد بن علي بن ظفر الحمداني القزويني[5].

---

(١) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لآغا بزرك ص ١٦٨.

(٢) البداية والنهاية ٢٦٨/١٣.

(٣) انظر: روضات الجنات ١٠٢/١، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٧، أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٢٩٧/٣.

(٤) أعيان الشيعة لمحسن الأمين ٢٩٧/٣.

(٥) انظر: روضات الجنات ٣٠٣/٦، طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٧١.

توفي بعد سنة: ٦١٢هـ، وصفه أغا بزرك بالفقيه الفاضل[١]، سمع الطوسي منه الحديث، وله من المصنفات: تخصيص البراهين.

٤ ـ تلامذته:

درس على المحقق الطوسي عدد كبير من الطلاب، واشتهر منهم كثير، منهم:

١ ـ جمال الدين أبو منصور: الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهر الأسدي الحلي[٢].

ولد سنة: ٦٤٨ هـ.

قرأ على والده: سديد الدين، ثم على خاله: المحقق الحلي، ولازم نصير الدين الطوسي مدة، وتعلم منه الفلسفة والرياضيات.

مَهَرَ في العلوم العقلية، وصنَّف في الأصول والحكمة وغيرهما، واشتهرت تصانيفه، وتخرج به عدد كبير من العلماء.

توفي في محرم سنة: ٧٢٦هـ.

اعتنى بكتب شيخه الطوسي، فشرح بعضها، وهي:

أ ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد.

---

(١) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٧١.

(٢) انظر: أعيان العصر وأعوان النصر للصفدي ٢/٢٩٢ تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، الدرر الكامنة لابن حجر ٢/١٥٨ دار الجيل، بيروت، البداية والنهاية لابن كثير ١٤/١٢٥، روضات الجنات ٢/٢٦٩، طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن ص ٥٢، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ٣/٣٠٣.

ب ـ الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد.

جـ ـ كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد.

٢ ـ قطب الدين أبو الثناء: محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الشافعي[١].

ولد بشيراز سنة: ٦٣٤هـ.

كان أبوه طبيباً، وعمُّه من العلماء، فقرأ عليهما، وقرأ على الشمس الكتبي والزكي البرشكاني، وسافر إلى نصير الدين الطوسي، فقرأ عليه ولازمه، وبه تخرج في علم الأوائل.

قال الصفدي: «وكان من أذكياء العالم، وممن ساسَ الناسَ وداهَنَ وسالمَ، مدَّ يدَ الباع في كل الفنون، سديدُ الرأي في مخالطة الملوك والتحرز من العيون، صنّف التصانيف المفيدة، وأودعها الذخائر العتيدة»[٢].

توفي بتبريز سنة: ٧١٠ هـ.

٣ ـ كمال الدين: رضا بن فخر الدين محمد بن رضي الدين محمد الحسيني الآبي[٣]، من سادات «آبه» ونقبائها.

---

(١) انظر: أعيان العصر للصفدي ٥/٤٠٩، طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ١٠/٣٨٦، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٩/٢١٣ دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، طبقات الشافعية للإسنوي ٢/١٢٠، معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ١٢/٢٠٢.

(٢) أعيان العصر للصفدي ٥/٤١٠.

(٣) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن لآغا بزرك ص ٨٠، العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٨٣.

وصفه ابن الفوطي[1] بالسيد الكامل، العالم العامل، الفقيه المحقق، النبيه المدقق، مفخر الأكابر والأشراف، وأكمل بني هاشم وعبد مناف.

التقى بالطوسي في «مراغة»، واستفاد منه، وقرأ عليه بعض مصنفات الإمام الرازي، وأجازه الطوسي بجميع مروياته.

٤ ـ ركن الدين أبو محمد: الحسن بن محمد بن شرف شاه العلوي الحسيني الأستراباذي الشافعي[2].

عالم الموصل، ومدرس الشافعية، ومن كبار تلامذة نصير الدين الطوسي.

قال الصفدي: «وكان فاضلاً مصنفاً، كاملاً في علومه، للأسماع مشنفا، يبحث ويدقق، ويغوص على المعاني ويحقق»[3].

توفي سنة: ٧١٥ هـ.

٥ ـ كمال الدين: عبد الرزّاق بن أحمد بن محمد بن أحمد الشيباني البغدادي[4]، المعروف بابن الفوطي، وكان يدعى أيضاً بابن الصابوني.

---

(١) انظر: تلخيص مجمع الآداب ص ١٧٧، نقلاً عن كتاب العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ١٨٤.

(٢) انظر: أعيان العصر للصفدي ٢/١٩٦، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩/٤٠٧، مرآة الجنان لليافعي ٤/٢٥٥ دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، النجوم الزاهرة ٩/٢٣١، الدرر الكامنة ٢/٩٨.

(٣) أعيان العصر ٢/١٩٦.

(٤) انظر: فوات الوفيات لابن شاكر ١/٥٦٧، أعيان العصر للصفدي ٣/٢٦٢، تذكرة الحفاظ للذهبي ٤/٢٧٥ دار الكتب العلمية، بيروت، شذرات الذهب لابن العماد ٧/٦٠.

ولد ببغداد سنة: ٦٤٢ هـ.

كتب عن نفسه قائلاً: «كنت في الأسر بـ«أمر» سنة: ٦٥٧هـ، وأطلقت سنة: ٦٦٠هـ، فوصلت إلىٰ شيخي ومعلمي نصير الدين الطوسي، وتعلمت منه العلم والحكمة وعلوم الأوائل، وسمعت الحديث من محيىٰ الدين ابن الجوزي، وبرعت في الأدب والتاريخ والشعر، والاطلاع علىٰ تراجم الكبار، ثم اشتغلت في مكتبة مرصد مراغة، وكنت ملازما للخواجة مادام حيا، وعملت في مرصد مراغة ومكتبه المهمة قرابة عشر سنين، وظفرت بنفائس الكتب، ثم رحلت إلىٰ بغداد بعد وفاة الخواجة...»[1].

وصفه الصفدي بالشيخ الإمام المحدث المؤرخ الإخباري النسابة الفيلسوف الأديب[2].

٦ ـ عماد الدين: عبد الله بن محمد بن عبد الرزاق الحربوي البغدادي[3]، الحاسب والطبيب، يعرف بابن الخوام.

ولد سنة: ٦٤٣ هـ.

لازم النصيرَ الطوسي وأفاد منه، ومَهَر في المعقولات والحساب والطب.

توفي سنة: ٧٢٨ هـ.

---

(١) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ١٨٧.

(٢) انظر: أعيان العصر ٦٢/٣.

(٣) انظر: الدرر الكامنة ٤٠٠/٢.

٥ ـ لمحات من تاريخ حياته:

يمكن تقسيم تاريخ حياة الطوسي إلى ثلاث مراحل[١]:

* **المرحلة الأولى**: وهذه المرحلة تبدأ من تاريخ ولادته إلى التحاقه بالإسماعيليين.

وتعتبر هذه المرحلةُ من أكبر مراحل حياته، حيث قضاها في طلب العلم وتحصيله، وفي إكمال ثقافته، متنقلاً بين كثير من المراكز العلمية التي تعتبر منارة علم في ذلك العصر، كقم ونيسابور وغيرهما.

غير أن هذه المرحلة من حياة الطوسي، لم تستحوذ على اهتمام كبير من مؤرخي حياته، ولعل سببَ ذلك كونُها مرحلةَ تحصيلٍ للعلم وتكميلٍ للثقافة، لا يشتهر المرء فيها عادة، ولا تحصل له الشهرة إلا بعد تصدره لتدريس العلم وإفادة طالبيه.

* **المرحلة الثانية**: وهذه المرحلة تبدأ من بداية اجتياح المغول للبلاد الإسلامية، وتنتهي بانتصار المغول على الإسماعيلية ودخولهم قلاعهم.

اجتاح المغول البلاد الإسلامية، وعاثوا فيها، ونشروا فيها الفساد والخراب، وسفكوا الدماء واستحلوا الأعراض، حتى إن المصادر التاريخية التي تحدثت عن هذه الفترة عجزت عن وصف تلك العاصفة الهوجاء، التي عصفت بالعالم الإسلامي، وبسببها سقطت الخلافة العباسية في بغداد.

---

(١) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٣٦.

وكانت نيسابور - بلد العلم والعلماء - من أوائل المدن التي اجتاحها المغول، بقيادة «جنكيز خان»، وكان الطوسي مقيما بها، فهرب منها مع من هرب نجاة بأنفسهم من هول ما حدث، بل «تؤكد المصادر: أن نصير الدين كان واحداً من الأربعمائة شخص الذين كتب لهم النجاة من الاجتياح المغولي الذي وقع ٦١٩ هـ»[١].

لجأ الطوسي بعد هربه من نيسابور إلى طوس، حيث عكف على التدريس والتأليف. وفي هذه الفترة ذاعت شهرة الطوسي في جميع الأنحاء، وتحدثت عنه الألسن، بل أقبل عليه كثير من طلبة العلم ينهلون من علمه.

وفي هذه الأحوال المضطربة وجه الداعي الإسماعيلي: «ناصر الدين عبد الرحيم ابن أبي منصور» حاكم «قوهستان» إلى الطوسي الدعوة لزيارته في مدينته، فلبى الطوسي هذه الدعوة ويمم وجهه شطر الإسماعيليين، حيث إنه لم يصمد أمام الغزو المغولي في هذه الفترة إلا قلاع الإسماعيليين. وفي أثناء إقامته عند مضيفه «ناصر الدين» ألف الطوسي كتاباً في الأخلاق، سماه: «أخلاق ناصري»، كما أنه ألف رسالة في علم الهيئة لأجل ولده «معين الدين بن ناصر الدين».

بعد ذلك طلب زعيم الإسماعيليين «علاء الدين بن محمد» أن يأتي الطوسي إلى قلعته، فحصل له ما أراد، وبقي الطوسي في صحبته حتى اغتيل من بعض حجابه، فصحب الطوسي من بعده ولده «ركن

---

(١) نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا، للدكتور عارف تامر ص ٤٥، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.

الدين»، وبقي معه في قلعة «ألموت»، حتىٰ استسلام «ركن الدين» للمغول في حملتهم الأخيرة، التي كانت بقيادة «هولاكو»، وكان ذلك في سنة: ٦٥٣ هـ.

في هذه المرحلة من حياة الطوسي التي استمرت أكثر من ربع قرن أنجز أكثر مؤلفاته، في جميع العلوم التي كتب فيها.

من هذه المؤلفات التي أتمها الطوسي في هذه المرحلة: روضة القلوب، ورسالة التولي والتبري، وتحرير المجسطي، وتحرير إقليدس، وأخلاق ناصري، وروضة التسليم، ومطلوب المؤمنين، وشرح الإشارات، وغير ذلك.

ويشير بعض الباحثين[1] إلىٰ أن الطوسي كان مرغماً علىٰ الإقامة بين الإسماعيليين، وأنه لم يكن له خيار إلا ذلك، وذكر أن مما يدل علىٰ ذلك ما كتبه الطوسي في آخر شرحه للإشارات، حيث يعبر فيه عن تململه وتبرمه من الحياة التي يعيشها، وغير ذلك من الآلام.

وعبارته هناك: «رَقَمتُ أكثرَها في حال صعب، لا يمكن أصعبَ منها حالٌ، ورسمت أغلبَها في مدةِ كُدورة بال، بل في أزمنةٍ يكون كلُّ جزءٍ منها ظرفاً لغُصَّة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيم، وأمكنةٌ تُوقِدُ كلَّ آنٍ فيها زبانيةُ نارِ جحيم، ويُصَبُّ من فوقها حميمٌ. ما مضىٰ وقتٌ ليس عيني فيه مُقَطِّرًا ولا بالي مكدراً، ولم يجئ حينٌ لم يَزِد ألمي، ولم يُضاعف همي وغمي.... ومالي ليس في امتداد حياتي زمانٌ ليس

---

(١) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٣٨.

مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الأبدية، وكأن استمرارَ عيشي أميرٌ جيوشُه غمومٌ وعساكرُه همومٌ.

اللهم نجِّني من تزاحم أفواج البلاء، وتراكمِ أمواج العناء، بحق رسولك المجتبىٰ ووصيِّه المرتضىٰ، صلىٰ الله عليهما وآلهما، وفرِّج عني ما أنا فيه، بلا إله إلا أنت، وأنت أرحم الراحمين»[1].

* **المرحلة الثالثة**: وهذه المرحلة تبدأ باتصالِ الطوسي بزعيم المغول «هولاكو» بهمذان، وانضمامه إليه، وتنتهي بوفاته بالكاظمية سنة: ٦٧٢هـ.

ويشير بعض الباحثين[2] إلىٰ أن الطوسي في هذه المرحلة أعلن بصراحة أنه شيعي اثنا عشري، بل ألف كتباً في المذهب الإمامي.

وكانت منزلة الطوسي عند «هولاكو» بمنزلة وزير، حتىٰ إن الطوسي لازمه في سفره وحضره، وفي غزوه بغداد والشام. وقد اقترح الطوسي علىٰ هولاكو إنشاء مرصد يستفاد منه في الرصد الفلكي، فوافقه علىٰ ذلك، وجمع كثيراً من العلماء ليعاونوه في العمل، وباشر بإنشائه سنة: ٦٥٧هـ في «مراغة»، وظل يعمل فيه حتىٰ وفاته.

٦ ـ وفاته ومدفنه:

توفي الطوسي ببغداد، عند غروب شمس اليوم الثامن عشر من شهر ذي الحجة، سنة: ٦٧٢ هـ، الموافق ليوم: ٢٦ آيار سنة:

---

(١) شرح الإشارات ٣/ ٩٠٦، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة.

(٢) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٤٠.

١٢٧٤م[١]، وكان له من العمر خمسة وسبعون عاماً.

وقد دفن في المشهد الكاظمي، المعروف بمقابر قريش، في سرداب قديم البناء، خال من الدفن. ومكان قبره اليوم[٢] في الروضة الكاظمية، حيث مرقد الإمامين موسى بن جعفر ومحمد الجواد، رضي الله عنهما، في الرواق القبلي للروضة المقدسة.

٧ ـ أولاده[٣]:

كان للطوسي ثلاثة أولاد، وهم:

١ ـ صدر الدين: علي[٤]، وهو الابن الأكبر، وكان عالماً، تولى إدارة شئون مرصد «مراغة» في حياة والده، وكذلك خَلَفه في كثير من شئون الدولة التي عُهِدَ بها إلى والده. لم يُعرف تاريخ وفاته، لكن الثابت أنه توفي قبل أخويه.

٢ ـ أصيل الدين: الحسن[٥]، أبو محمد، كان أديباً حكيماً، جامعاً للفنون والمعارف، توفي سنة: ٧١٤ هـ أو ٧١٥ هـ.

٣ ـ فخر الدين أحمد، كان من العلماء الفضلاء، وكان عالماً بعلم الهندسة، متقنا لها، توفي سنة: ٧٢٩هـ[٦].

---

(١) انظر: نصير الدين الطوسي للأعسم ص ٥٤.

(٢) انظر: ترجمة الطوسي لمحمد جواد الجلالي في مقدمته لتحقيق كتاب التجريد ص ٣٤. مركز النشر ـ مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٧هـ.

(٣) انظر: نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٥٦، ترجمة الطوسي في مقدمة الجلالي لكتاب التجريد ص ٣٦.

(٤) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع لأغا بزرك ص ١١٤.

(٥) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن الثامن ص ٤٩.

(٦) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع ص ١٢.

٨ ـ ثناء العلماء عليه:

وصفه شيخه معين الدين سالم بن بدران في إجازته له بقوله: «الإمام الأجل، العالم الأفضل الأكمل، البارع المتقن المحقق، نصير الملة والدين، وجيه الإسلام والمسلمين، سند الأئمة والأفاضل، مفخر العلماء والأكابر: محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، زاد الله في علائه، وأحسن الدفاع عن حوبائه...»[1].

قال الميرزا النوري معلقاً على هذه الإجازة: «وإذا نظرت إلى تاريخ ولادة المحقق، يظهر لك أن عمره وقت هذه الإجازة كان ستة وعشرين سنة، وبلغ في هذه المدة إلى مقام يكتب في حقه ما رأيت، وذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء»[2].

وقال شمس الدين الشهرزوري: «وكان رجلاً فاضلاً متبحراً في أكثر العلوم، خصوصاً في الرياضي، صنف كتباً كثيرة في أقسام الحكمة»[3].

ونعته الخوانساري بقوله: «هو المحقق المتكلم، الحكيم المتبحر، صاحب كتاب تجريد العقائد، والتعليم الكامل الزائد»[4].

وقال طاش كبرى زاده: «وكان آية في التدقيق والتحقيق، وحَلِّ

(١) انظر: طبقات أعلام الشيعة: القرن السابع، ص ١٦٨.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ١٦٨.

(٣) انظر: تاريخ الحكماء المسمى بنزهة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري ص ٣٩٨ تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م.

(٤) انظر: روضات الجنات ٦/٣٠٠.

المواضعِ المشكلةِ، سيما لُطْفَ التحرير، الذي لم يلتفت إليه المتقدمون، بل التفتوا جانبَ المعنىٰ فقط، وهو اخترع في التحرير أسلوباً يسهل أخذُ المعنىٰ منه، مع التحرز عن ألفاظ زائدة وكلمات مغلقة، وإذا لم تصدقني في ذلك، فعليك بتتبع تصانيف القدماء إلىٰ زمانه، بحيث تجد بينهما فرقاً أي فرق»[1].

وقال تلميذه مؤيد الدين العرضي: «... وذلك كله بإشارة مولانا المعظم، والإمام الأعظم، العالم الفاضل، المحقق الكامل، قدوة العلماء وسيد الحكماء، أفضل علماء الإسلاميين، بل المتقدمين، وهو من جمع الله سبحانه فيه ما تفرق في كافة أهل زماننا من الفضائل والمناقب الحميدة، وحُسْنِ السيرة، وغزارةِ الحلم، وجزالةِ الرأي، وجُودةِ البديهة، والإحاطةِ بسائر العلوم، فجَمَع العلماءَ إليه، وضمَّ شملَهم بوافر عطائه، وكان بهم أرأفَ من الوالد علىٰ ولده، فكنا في ظله آمنين، وبرؤيته فرحين، كما قيل:

نميل علىٰ جوانبه كأنا ... نميل إذا نميل علىٰ أبينا

ونغضبه لنخبر حالتيه ... فنلقىٰ منهما إكراما ولينا

وهو المولىٰ نصير الملة والدين محمد بن محمد الطوسي...»[2].

وقال الذهبي: «كان رأساً في علم الأوائل، لا سيَّما معرفةَ الرياضي وصنعةَ الأرصاد، فإنه فاق بذلك علىٰ الكبار... وكان ذا

---

(1) انظر: مفتاح السعادة لطاش كبرىٰ ١/٢٦١.

(2) من مقدمة رسالته التي أنشأها في شرح آلات مرصد مراغة وأدواته، نقله محسن الأمين في كتابه أعيان الشيعة ٩/٤١٧.

حرمةٍ وافرةٍ، ومنزلةٍ عاليةٍ عند «هولاكو»... وكان سَمْحاً جواداً، حليماً، حَسَنَ العشرة، غزير الفضائل، جليلَ القدر، لكنه على مذهب الأوائل في كثير من الأصول، نسأل الله الهدى والسداد»[1].

وقال الظهير الكازروني: «وكان مليحَ الصورة، جميل الأفعال مهيباً، عالماً متقدماً، سهل الأخلاق متواضعاً، كريم الطباع، مُحْتَمَلاً، يشتغل إلى قرب الظهر»[2].

٩ ـ مؤلفاته:

ألف الطوسي مؤلفاتٍ كثيرة، معظمها في الفلسفة والكلام والفلك والرياضيات، نذكر منها[3]:

١ ـ تجريد العقائد. وهذا الكتاب هو الذي شرحه الأصفهاني في كتابه «تسديد القواعد»، وسوف نخصص فصلاً كاملاً في الكلام عنه.

٢ ـ شرح الإشارات لابن سينا في الفلسفة، وهو من أشهر شروح «الإشارات»، تلقاه العلماء بالقبول، وكان من أبرز الكتب الدراسية في علوم الحكمة[4].

(١) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي: حوادث ووفيات: ٦٧١ ـ ٦٨٠هـ، ص ١١٤.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر في مؤلفات الطوسي: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٥٦، الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور الأعسم ص ٧٥، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٢٤٣.

(٤) طبع شرح الإشارات للطوسي عدة طبعات، لعل أفضلها الطبعة التي اعتنى بها الدكتور سليمان دنيا، ونشرتها دار المعارف بالقاهرة.

٣ ـ التذكرة في علم الهيئة، في علم الفلك، وقد نال هذا الكتاب إعجاب العلماء، فتناولوه بالشرح والتعليق[١].

٤ ـ تحرير إقليدس، في أصول الهندسة والحساب، عليه عدة شروح، من أهمها: شرح قاضي زاده الرومي.

٥ ـ تحرير المجسطي، والمجسطي في الأصل لبطليموس اليوناني في علم الفلك، حرره الطوسي لحسام الدين حسن بن محمد السيواسي، وأكمل تحريره في سنة: ٦٤٤هـ، شرحه بعض العلماء، منهم: شمس الدين السمرقندي، ونظام الدين الأعرج النيسابوري.

٦ ـ رسائل الخواجة الطوسي، وهي ست عشرة رسالة، طبعت في مجلدين، في مطبعة المعارف العثمانية في حيدر آباد الدكن، سنة: ١٣٥٩هـ.

٧ ـ تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، وهو نقد علمي لكتاب أثير الدين الأبهري المسمىٰ بتنزيل الأفكار في تعديل الأسرار، في المنطق والحكمة[٢].

٨ ـ تلخيص المحصل، ويعرف أيضاً بنقد المحصل، وهو نقد علمي لكتاب المحصل للإمام الرازي[٣].

٩ ـ قواعد العقائد، وهو رسالة صغيرة في علم الكلام، وقد شرح

---

(١) طبعته دار سعاد الصباح بالكويت، بتحقيق الدكتور عباس سليمان، سنة: ١٩٩٣م.

(٢) طبع بإيران، ضمن مجموعة تسمى بمجموعة منطق ومباحث ألفاظ، بعناية: مهدي محقق، وتوشي هيكو.

(٣) طبع بالقاهرة سنة ١٩٠٣م، وطبعته أيضًا دار الأضواء ببيروت، بتحقيق الأستاذ: عبد الله نوراني.

هذه الرسالة ابن المطهر الحلي، وسمى شرحه: كشف الفوائد في شرح العقائد[1].

١٠ - مَصَارِع المُصَارِع، وهو رد على كتاب مصارع الفلاسفة للشهرستاني[2].

١١ - تجريد المنطق، شرحه ابن المطهر الحلي بشرح سماه: الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد[3].

(١) نشرته دار الصفوة بلبنان، بتحقيق: الشيخ حسن مكي العاملي.

(٢) نشرته مكتبة آية الله المعظمي، بإيران، بتحقيق: الشيخ حسب المعزي، سنة: ١٤٠٥هـ.

(٣) طبع بإيران، بعناية محسن بيدارفر.

الفَصْلِ الثَّاني

كتاب تجريد الاعتقاد

* اسم الكتاب.
* نسبته إلى مؤلفه.
* تاريخ تأليفه.
* طبعاته.
* موضوعاته.
* ثناء العلماء عليه.
* ما كتب حوله.

١ ـ اسم الكتاب:

يرىٰ أغا بزرك الطهراني أن نصير الدين الطوسي سمىٰ كتابه هذا «تحرير العقائد» لكنه اشتهر باسم التجريد، وبهذا الاسم وردت معظم النسخ[1].

وقد يؤيده استعمال الطوسي كلمة «تحرير» في تسمية بعض كتبه، كتحرير إقليدس، وتحرير المجسطي، وتحرير أكرمانالاوس، وتحرير المعطيات لإقليدس، وغيرها.

لكن يضعف هذا أن الطوسي لا يورد كلمة «تحرير» إلا مضافة لكتاب أو اسم مؤلف كتاب اشتهر الكتاب باسمه، ويريد الطوسي أن يهذب هذا الكتاب وينقحه، ويقوي من براهينه ويسدد قواعده. أما كتاب تجريد الاعتقاد، فهو كتاب للطوسي، ألفه مستقلاً بنفسه، ولم يلخص فيه كتاباً آخر، بل أراد تحرير وتحقيق مسائل ومباحث علم الكلام بكتاب مستقل.

ويرىٰ الأستاذ محمد جواد الجلالي أنه من المحتمل أن النسخة التي رآها أغا بزرك حرفت فيها كلمة «تجريد» إلىٰ «تحرير»، علاوة علىٰ أنه لا منافاة بين تسمية المؤلف، واشتهار تسمية أخرىٰ وشيوعها[2]. ولأجل ما ذهب إليه أغابزرك سمىٰ الأستاذ قدري حافظ طوقان كتاب الطوسي هذا بـ «تحرير الكلام»[3]، بل زاد عليه الشيخ

(١) انظر: الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة ٣/٣٥٣.
(٢) انظر: مقدمة تحقيقه لكتاب تجريد الاعتقاد ص ٧٥.
(٣) انظر: تراث العرب العلمي ص ٣٦٤.

عبد الله نعمة[1] بأن عدّه كتاباً آخر، غير كتاب «تجريد العقائد»، وهذه غفلة غريبة منه!.

وإذا كان كتاب الطوسي يبدأ بكلمة «تجريد» فقد اختلفت أقوال المصنفين في تسمية المضاف إليه.

فمنهم من سمى الكتاب بـ «تجريد العقائد»، وهو ما سار عليه شمس الدين الأصفهاني، حيث سمى شرحه للتجريد بـ«تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد».

وممن سماه بهذا الاسم الأستاذ إدوارد براون في كتابه «تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي»[2]، والأستاذ رضا زاده في كتابه «تاريخ الأدب الفارسي»[3]، والدكتور عمر فروخ في كتابه «تاريخ الفكر العربي»[4]، والأستاذ جورج طرابيشي في كتابه «معجم الفلاسفة»[5].

ومنهم من سمى الكتاب بـ «تجريد الاعتقاد»، وهو ما سار عليه ابن المطهر الحلي تلميذ نصير الدين الطوسي، حيث سمى شرحه للتجريد بـ «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد».

وممن سماه بهذا الاسم الأستاذ عباس قمي في كتابه «فوائد

(١) انظر: كتابه: فلاسفة الشيعة ص ٥٦٦.

(٢) ص ٦١٧، ترجمة د. إبراهيم الشواربي، مطبعة السعادة، ١٩٤٥م.

(٣) ص ١٩٨، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧م.

(٤) ص ٥٥٠، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة.

(٥) ص ٣٨٤، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.

الرضوية في أحوال علماء مذهب الجعفرية»[1]، والشيخ عبد الله نعمة في كتابه «فلاسفة الشيعة»[2].

أقول: ومما يؤيد هذه التسمية ما ورد في نسخة لكتاب التجريد، مؤرخة في سنة ٦٦٩ هـ، فإنه مكتوب على ظاهرها إجازة، بخط نصير الدين الطوسي نفسه[3]، هذا نصها: «قرأ عليّ هذا الكتابَ ـ وهو كتاب تجريد الاعتقاد ـ صاحبُه، قراءةَ مُسْتَوضِح لمبانيه وقواعده، مُسْتَشْرِح لمعانيه ومقاصده. وكتب: مؤلف الكتاب: محمد بن الحسن الطوسي، أعانه الله على مراضيه، ووفقه لطاعته، وغفر خطاياه، وعفا عنه، إنه غفور رحيم، لطيف كريم، وذلك بمدينة السلام ببغداد، في تواريخ آخرها الخامس والعشرون من ربيع الأول سنة تسع وستين وستمائة هلالية هجرية، والحمد لله رب العالمين، وهو حسبي، ونعم المعين»[4].

ومنهم من سمى الكتاب بـ «تجريد الكلام»، وهو ما سار عليه عبد الرزاق اللاهيجي في شرحه للتجريد، حيث سمى شرحه بـ«شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام». وممن سماه بهذا الاسم الأستاذ خير الدين الزركلي في كتابه «الأعلام»[5]، والأستاذ يوسف سركيس في كتابه «معجم المطبوعات العربية»[6].

---

(١) ص ٦١٠، نقلاً عن مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس حسن ص ١٣.

(٢) ص ٥٥٦.

(٣) وهذه النسخة محفوظة في مكتبة المجلس النيابي في طهران، ولها فيلم في مكتبة جامعة طهران برقم: (٥٠٦٦).

(٤) انظر: مقدمة تحقيق كتاب تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلالي ص ٧٧.

(٥) ٢٥٧/٧. الطبعة الثالثة.

(٦) ١٢٥١/٢. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

هذا، ويرى الدكتور عبد الأمير الأعسم[1] أن هذه العناوين لهذا الكتاب، كلها من صنع الشراح، وأن العنوان الحقيقي لكتاب الطوسي هو «التجريد» فقط. وما ذهب إليه فيه نظر ظاهر؛ إذ إنه أولاً مخالف لما ورد في الإجازة التي كتبها الطوسي بيده، التي ذكرناها آنفاً، فإنه سمى كتابه «تجريد الاعتقاد»، وثانيا أنه لو كان كذلك لاشتبه كتابه هذا مع كتاب آخر للطوسي سماه «تجريد المنطق».

٢ ـ نسبته إلى مؤلفه:

اشتهر بين العلماء نسبة كتاب تجريد الاعتقاد إلى نصير الدين الطوسي، وممن نسبه إليه:

١ ـ الخوانساري في روضات الجنات[2].

٢ ـ أغا بزرك الطهراني في الذريعة إلى تصانيف الشيعة[3].

٣ ـ السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة[4].

٤ ـ حاجي خليفة في كشف الظنون[5].

٥ ـ إسماعيل باشا في هدية العارفين[6].

٦ ـ خير الدين الزركلي في الأعلام[7].

---

(١) انظر: الفيلسوف نصير الدين الطوسي ص ١٥٠.

(٢) ٣٠٣/٦.

(٣) ٣٥٢/٣.

(٤) ٤١٩/٩.

(٥) ٣٤٨/١. دار الفكر، بيروت.

(٦) ١٣١/٦. دار الفكر، بيروت.

(٧) ٣٠/٧.

٧ ـ طاش كبرىٰ زاده في مفتاح السعادة[١].

غير أن هناك من العلماء من ينكر نسبة كتاب تجريد الاعتقاد إلىٰ الطوسي: إما كله أو بعضه.

ـ إنكار نسبة جميع الكتاب إلىٰ الطوسي:

ذكر الأستاذ محمد تقي[٢] أن سعد الدين التفتازاني نقل في شرح المقاصد قولاً عن عضد الدين الإيجي ذكر فيه أن الطوسي أخذ كتاب التجريد من شخص آخر، وذكر أن التفتازاني فَنَّدَ ذلك القولَ.

وقد تصفحت كل كتاب شرح المقاصد ـ بمجلداته الخمسة ـ ولم أجد ما ذكره الأستاذ محمد تقي، ولكني وجدت نصاً يشكك فيه التفتازاني بصحة نسبة كتاب التجريد إلىٰ الطوسي، وإليك هذا النص: قال التفتازاني (واعلم أن الحكيم المحقق مع مبالغته في أن المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج، وأن المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول، وليس بجزء أصلاً، وإنما يقال له جزء الماهية بالمجاز؛ لما أنه يشبه الجزء من جهة أن اللفظ الدال عليه يقع جزءاً من حدّها ـ: أورد هذا الكلام في كتاب التجريد علىٰ وجه يشهد بأنه ليس من تصانيفه، وذلك أنه قال: «قد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً عليها، ولا يكون هو مقولاً علىٰ ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم إليها، والمأخوذ علىٰ هذا الوجه هو الماهية بشرط لا شيء، ولا توجد إلا في

(١) ٢٦١/١.

(٢) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣٠٥.

الأذهان، وقد تؤخذ الماهية لا بشرط شيء، وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، هو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف إليه»[1]، وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الإشارات بما اشتهر بين المتأخرين، وفيه شهادة صادقة بما رمي به التجريد من أنه ليس من تصانيفه، مع جلالة قدره عن أن ينسب إلى غيره)[2].

نلحظ من هذا النص ثلاث ملاحظات:

الأولى: أن هناك من أنكر نسبة كتاب التجريد إلى الطوسي قبل التفتازاني.

الثانية: أن التفتازاني قوّى القول بنفي نسبة كتاب التجريد للطوسي بما ذكره من التناقض بين كتاب مشهور للطوسي لا شك في نسبته إليه، وهو شرح الإشارات، وكتاب التجريد الذي هو أقل شهرة من الكتاب الأول.

---

(١) هكذا العبارة في شرح المقاصد، وفيها زيادة على نص التجريد، فلعل التفتازاني زادها للتوضيح، وعبارة التجريد هي: «وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها، بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائداً، ولا تكون مقولة على ذلك المجموع، وهو الماهية بشرط لا شيء، ولا توجد إلا في الأذهان. وقد تؤخذ لا بشرط شيء، وهو كلي طبيعي موجود في الخارج، هو جزء من الأشخاص، وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه».

انظر: تجريد العقائد بتحقيق: د. عباس محمد سليمان، ص ٧٣.

(٢) شرح المقاصد ٤١٣/١ - بتحقيق: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

الثالثة: أن التفتازاني يُجل أن ينسب كتاب التجريد إلىٰ غير الطوسي، لما به من التحقيق والتدقيق الذي لا ينبغي أن ينسب إلا له.

ـ إنكار نسبة المقصد الخامس والسادس إلىٰ الطوسي:

أنكر بعض العلماء نسبة مقصد الإمامة وما بعده إلىٰ الطوسي، وادعوا أن الطوسي مات قبل أن يكمل كتابه التجريد، ووصل فيه إلىٰ مقصد الإمامة، وأن تلميذه ابن المطهر الحلي هو الذي كتب مقصد الإمامة وما بعده.

وقد ظفرت بنقل نفيس نقله ابن جماعة في التعليقات التي كتبها علىٰ هامش نسخته من تسديد القواعد محل التحقيق، نقله عن شيخه أكمل الدين البابرتي الذي يرويه عن شيخه، وأغلب الظن أنه الإمام الأصفهاني.

وإليك ما ذكره: قال ابن جماعة: «قوله: واختاره المصنف... أقول: وقال شيخنا: واختاره واضع هذا المقصد، ثم قال: وإنما قلت كذلك؛ لما سمعت شيخي العلامة رحمه الله تعالىٰ قال: كان الناس مختلفين في أن هذا الكتاب لخواجة نصير الدين الطوسي أو لا؟ فسألت ابنه خواجة أصيل الدين عن ذلك، فقال: كان والدي وضع إلىٰ بابَ الإمامة، وتوفي، فكمله ابن المطهر، وكان من الشيعة، وهو زائغ زيغاً عظيماً»[1].

يتبين من هذا النص أن أصيل الدين[2] ابن نصير الدين الطوسي

(١) انظر: هامش تسديد القواعد ص ١٠٧١.
(٢) تقدمت ترجمته.

ينفي نسبة مقصد الإمامة وما بعده إلىٰ أبيه، ويدعي أن أباه توفي ولم يكمله، فكمله تلميذه ابن المطهر الحلي.

ولكن الشيخ حَسَناً العطار لم يرتض هذا الاعتذار، فقال معلقاً: «وهذا اعتذار حَسَنٌ لو تم، فإن المؤرخين كلهم مجمعون علىٰ أن الطوسي من أكابر الشيعة ورؤسائهم»[1].

وما ذكره صحيح، فإنه إن كان القصد من نفي نسبة مقصد الإمامة إلىٰ الطوسي تبرئته من الانتساب إلىٰ مذهب الشيعة أو تبرئته من الطعن في صحابة رسول الله ﷺ ورضوان الله عليهم، فهو غير مسلم؛ إذ لا يختلف اثنان في أن الطوسي من الشيعة، سواء أقلنا: إنه إسماعيلي أم إمامي.

والذي يبدو لي: أن أصيل الدين إنما نفىٰ نسبة مقصد الإمامة إلىٰ أبيه ـ وإن كان في واقع الأمر له ـ لأجل استرضاء أهل السنة والتقرب إليهم، فإنه كان من أصحاب المناصب العامة، وكان من خواص سلاطين المغول، وولي إدارة الأوقاف في الشام[2].

وأما ما ذكره التفتازاني من الخبط والخلط في تقرير المسألة، والذي يناقض ما ذكره في شرحه للإشارات فقد رده الحسيني، ووجه كلام الطوسي بحيث ينتفي التناقض[3].

وعلىٰ أي حال، فكتاب: «تجريد الاعتقاد» ثابت النسبة إلىٰ الطوسي، لا شك في ذلك، نقل ذلك تلاميذه وتلاميذ تلاميذه، الذين

---

(١) حاشية العطار علىٰ شرح جمع الجوامع ٢/١٥٤ ـ المكتبة التجارية الكبرىٰ بمصر.

(٢) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٥٧.

(٣) انظر: توضيح المراد للحسيني ص ١٣٢ ـ مكتبة المفيد، بإيران.

منهم الإمام الأصفهاني، لكني لا أستبعد أن يكون الطوسي قد استعان في تأليف مقصد الإمامة بتلميذه ابن المطهر الحلي؛ لكونه أكثر باعاً منه في هذا المجال، وأكثر اهتماماً منه، وله في مبحث الإمامة مؤلفات مستقلة.

٣ ـ تاريخ تأليفه:

ألَّفَ الطوسي كتابه تجريد الاعتقاد في المرحلة الثالثة من مراحل حياته، التي ذكرناها في ترجمته في المبحث السابق.

فبعد أن أعلن تبرؤه من الاسماعيلية، وأنه يعتقد عقيدة الشيعة الإمامية، ألف كتابه هذا. «وحتىٰ يؤكد الطوسي انتماءه إلىٰ العقيدة الإمامية من جهة، ولكي ينقل اهتمامهم من علم الكلام البحت إلىٰ المجال الفلسفي البحت، أقدم علىٰ تأليف كتابه «التجريد» بعد أن صهر فيه المنهج الكلامي الشيعي، منذ زمان الشريف المرتضىٰ (ت ٤٣٦/١٠٤٤) بأسلوب فلسفي، اعتمد فيه علىٰ ما كان لديه من حماس للسينوية بعامة، ومن نزوع فلسفي إسماعيلي علىٰ وجه الخصوص»[١].

وأما تاريخ تأليفه للكتاب فالمشهور أنه فرغ من تأليفه للتجريد سنة: ٦٦٠ هـ. وقد أشرف بنفسه علىٰ نشر «تجريد الاعتقاد» في مختلف الأوساط، خاصة الطرف الشيعىٰ الإمامي[٢].

٤ ـ طبعاته:

منذ زمن كان الباحثون يشتكون من أن كتاب «تجريد الاعتقاد» لم

---

(١) نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأعسم، ص ١٥١.

(٢) انظر: المصدر السابق.

يطبع لوحده مستقلاً عن شروحه وحواشيه، مما يُلقي على الباحث جهداً مضاعفاً إذا أراد قراءة الكتاب وحده مستغنيا به عن شرحه. وممن عبّر عن هذه الشكوى الدكتور عبد الأمير الأعسم، حيث يقول: «ونحن، وباللأسف، لا نقرأ كتاب التجريد بنصه المستقل محققاً أو مطبوعاً، بل إن معرفة الباحثين بكاملها ترجع إلى نصوصه المشروحه كلمة كلمة، وعبارة عبارة، في الشروح الكثيرة التي ألفها العديدون من معاصريه والمتأخرين عنه»[1].

أما في وقتنا هذا فقد طبع الكتاب طبعتين بتحقيقين مختلفين:

أ ـ التحقيق الأول: من عمل الباحث: محمد جواد الحسيني الجلالي، نشره مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي في إيران، في سنة ١٤٠٧هـ. وقد اعتمد في تحقيقه على أربع نسخ خطية لكتاب التجريد، منها النسخة التي عليها إجازة بخط نصير الدين الطوسي، وهي التي جعلها أصلاً في تحقيقه.

ب ـ التحقيق الثاني: من عمل الباحث الدكتور عباس محمد حسن سليمان، نشرته دار المعرفة الجامعية في الإسكندرية، في سنة ١٩٩٦م. وقد اعتمد في تحقيقه على ثلاث نسخ خطية لكتاب التجريد.

ويجدر بنا أن نذكر أن كتاب «تجريد الاعتقاد» حققه أستاذنا الدكتور حسن الشافعي في ضمن رسالة الدكتوراه له، التي تناول فيها حياة الطوسي وآراءه الكلامية، وهي موجودة في مكتبة جامعة لندن، ولكنها للأسف لم تطبع.

(١) نصير الدين الطوسي للدكتور الأعسم، ص ١٥٢.

٥ ـ موضوعاته:

تبرز أهمية كتاب «تجريد الاعتقاد» بما ذكره الدكتور كامل الشيبي من أنه: «الكتاب الفاصل في تحويل مجرى الأبحاث الكلامية إلى الطابع الفلسفي، ابتداء من نهاية القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي»[1] ويُفَسِّرُ سببَ ذلك بأنه «مزج فيه الفلسفة ـ لأول مرة في الإسلام ـ بعلم الكلام مزجاً تاماً، بحيث صارا شيئاً واحداً»[2].

وكتاب التجريد ـ مع صغر حجمه ـ مُحْتَوٍ على أشد وأعظم الموضوعات الكلامية والفلسفية خطورة[3]، حيث إنه صنفه على ستة مقاصد هي أسس وأبعاد الجدل العقلي في الإسلام[4].

يقول الأستاذ محمود محمد الخضيري متحدثاً عن موضوعات التجريد وترتيبها: «إذا نظرنا في كتب الكلام في العهد الذي تم فيه العلم، وتصور بصورته النهائية من حيث المادة والتبويب والاصطلاحات: رأينا بأنه يحتوي على معالجة لجانب كبير من المسائل الفلسفية في علم ما بعد الطبيعة وعلم النفس، وفي نظرية العلم على الخصوص، وفي الأخلاق، وفي مسائل كثيرة من الطبيعة، وأخيراً في السياسة.

هذا إلى جانب المسائل المعتمدة على السمعيات أو علم الدين...

---

(١) الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ص ٩٧. بغداد ١٩٦٦م.

(٢) المصدر السابق ص ٩٧.

(٣) انظر: الفيلسوف نصير الدين الطوسي للدكتور عبد الأمير الأعسم ص ١٥٢.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلالي ص ٧٢.

وإذا بحثنا عن المؤلفين الذين سبقوا.. إلى هذا الترتيب النهائي للعلم لا نجد أحداً قبل نصير الدين الطوسي قد ألف في علم الكلام على هذا النحو....»[1].

ثم إنه ذكر أن كتاب التجريد هو «محاولة لتنظيم هذا العلم ولقصر الكتابة فيه على المسائل الأساسية، ونفي أو إقصاء المسائل التي لا تتصل بجوهر العلم المقصود بسبب معقول»[2].

وأما المقاصد الستة التي صنف الطوسي كتابه عليها فهي:

المقصد الأول: في الأمور العامة.

المقصد الثاني: في الجواهر والأعراض.

المقصد الثالث: في إثبات الصانع وصفاته وآثاره.

المقصد الرابع: في النبوة.

المقصد الخامس: في الإمامة.

المقصد السادس: في المعاد والوعد والوعيد.

٦ ـ ثناء العلماء عليه:

وجد كتابُ «تجريد الاعتقاد» القبولَ في الأوساط العلمية، فكثر ثناء العلماء عليه، نذكر من ذلك:

---

(١) انظر: الفكر الشيعي للشيبي ص ٩٧، نقلاً عن محاضرات الأستاذ الخضيري بقسم الفلسفة، في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية، لسنة ١٩٤٩ ـ ١٩٥٠.

(٢) انظر: المصدر السابق.

قال شمس الدين الأصفهاني في مقدمة كتابه «تسديد القواعد» واصفاً «تجريد الاعتقاد»: «وهو صغير الحجم، غزير العلم، يحتوي من الدقائق الأصولية على أسناها، وينطوي من الحقائق العلمية على أجلاها، يشتمل على بدائع شريفة، وغرائب لطيفة. لكن لغاية الإيجاز نازلٌ منزلةَ الألغاز، لا ينكشف لكل أحد مغزاه، ولا يُدْرَكُ قبل التأمل معناه»[1].

وقال ابن المطهر الحلي تلميذ المصنف: «والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الأفضل العالم الأكمل نصير الحق والملة والدنيا: محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ـ قدس الله تعالى روحه الزكية ـ في العلوم الإلٰهية والمعارف العقلية، ووجدناه راكباً نَهْج التحقيق، سالكاً جُدَد التدقيق، مُعْرِضاً عن سبيل المغالبة، تاركاً طريقَ المغالطة، اتبعنا مطارحَ أقدامه في نَقْضِه وإبرامه، ولما عَرَج إلى جوار الرحمن، ونزل بساحة الرضوان، وجدنا كتابه الموسوم بـ«تجريد الاعتقاد» قد أبلغ فيه أقصى المرام، وجَمَع جُلَّ مسائل الكلام على أبلغ نظام»[2].

وقال اللاهيجي: «إنه كما أن خاتم المحققين أفضل الحكماء والمتكلمين، سلطان العالمين في العالمين، نصير الحق والملة والدين: محمد بن محمد الطوسي ـ أعلى الله مقامه في عليين ـ قد كان متفرداً فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق قَلَّما سبقه فيه أحد من

---

(١) تسديد القواعد ص ٢٤١.

(٢) كشف المراد ص ٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى.

السابقين، وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين، كذلك كتاب «التجريد» من مصنفاته، ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن بأشياء قد خلت عنها مصنفات الأولين، ولم يحتو بما يدانيها صحائف الآخرين: من جُودة ترتيبٍ للمسائل، ووجازة تقريرٍ للدلائل، وغايةِ تجريدٍ للعقائد، ونهايةِ تهذيبٍ للأصول عن الزوائد، وضَبْطِ ضابطٍ لأوابد الفوائد، ورَبْطِ رابطٍ على شوارد العوائد.

مع إشاراتٍ هاديةٍ إلى الحقائق، وتنبيهاتٍ مُنَبِّهة على الدقائق، ولوامعَ كاشفةٍ عن المقاصد، وتلويحاتٍ لائحةٍ إلى المواقف والمراصد، وكنوزِ تحقيقاتٍ تشيرُ إلى المطالب العالية، ورموزِ تدقيقاتٍ تنبئُ عن ملخص الحكمة المتعالية، بعبارات على طوالع أسرار المطالب كالتنزيل، وألفاظ هي مطالع لأنوار التحصيل، وتقريرات يلوح عن مجملها تفصيل المفصل، وتعبيرات من فاز بمغزاها فاز بالنقد المحصل.

وبالجملة: ذلك الكتاب مع ما له من الشأن أجل ـ كما قيل ـ من أن يصدر إلا عن مثل هذا المحقق العظيم الشأن، ولقد دعت جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع أصحاب الكمال إلى الاشتغال به، وصرفت همم كافتهم إلى الخوض في مطالبه»[1].

وقال الخوانساري في وصفه: «وهو في الحقيقة كتاب كامل في شأنه، كافل لجميع ما يحتاج الطالب إلى بيانه، مع غاية إيجازه البالغة

(١) شوارق الإلهام ص ١، الطبعة الحجرية المطبوعة بإيران.

إلى حد السحر الحلال، والفارغة عما يوجب الضلال والكَلال، وإن كان فيه نهايةُ الإشكال والإعضال، وهو أول ما كُتِب في العقائد الحقة الإمامية بهذا المنوال»[1].

وقال القوشجي في مقدمة شرحه للتجريد: «هذا، وإن كتاب «التجريد» - الذي صنفه في هذا الفن المولى الأعظم والحبر المعظم، قدوة العلماء الراسخين... - تصنيف مخزون بالعجائب، وتأليف مشحون بالغرائب، فهو وإن كان صغيرَ الحجم وجيزَ النظم، فهو كثير العلمِ عظيمُ الاسمِ، جليلُ البيان رفيعُ المكان، حَسَنُ النظام مقبولُ الأئمة العظام، لم تَظْفَر بمثله علماءُ الأعصار، ولم يأت بِشَبَهِه الفضلاءُ في القرون والأدوار، مشتملٌ على إشارات إلى مطالب هي الأمهات، مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات، مملوء بجواهر كلها كالفصوص، ومحتو على كلمات يجري أكثرها مجرى النصوص، متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة، وتلويحات رائقة لكمالات شائقة.

يَفْجُر ينبوعُ السلاسة من لفظه ولكن معانيه لها السحر يسجد

وهو في الإشهار كالشمس في رابعة النهار، تداولته أيدي النظار، وسابقت في ميادينه جياد الأفكار»[2].

وقال حاجي خليفة: «هو كتاب مشهور، اعتنى به الفحول، وتكلموا فيه بالرد والقبول، له شروح كثيرة وحواش عليها. فأول من

---

(1) روضات الجنات ٦/٣٠٣.

(2) شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي بهامش شرح المواقف ٢/٣، دار الطباعة العامرة، بتركيا.

شرحه: جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر الحلي، شيخ الشيعة، المتوفىٰ سنة: ٧٢٦هـ»[١].

وقال أغا بزرك: «هو أجل كتاب في تحرير عقائد الإمامية»[٢].

وقال الدكتور عبد الأمير الأعسم: «إن الحقيقة التي لا تقبل الجدل في دراسة الطوسي ـ في رأينا ـ أن كتابه «التجريد» أنفس ما كتب علىٰ الإطلاق، فالكتاب ـ بالرغم من صغر حجمه ـ لَعِب دوراً بارزاً ومدهشاً في تأسيس الفلسفة الكلامية البحتة، الخالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين، المصطرعة مع تيار الفلسفة، حتىٰ امتد تأثيره إلىٰ زمان يتاخم عصرنا الحديث»[٣].

٧ ـ ما كُتب حوله:

لم يلق كتاب في علم الكلام عنايةً من العلماء مثل ما لقيه كتاب تجريد الاعتقاد، فقد اشتهر كتاب التجريد منذ تأليفه، وكثرت عليه الشروح والحواشي.

يقول الدكتور عبد الأمير الأعسم: «والظاهر أن شروح كتاب «التجريد» هذه كانت منتشرة في كل الأوساط، حتىٰ وجدنا نسخها المخطوطة تملأ خزائن المعاهد والجامعات العريقة، والمكتبات الشهيرة، والمجامع العلمية، وغيرها في الشرق والغرب، مما يدل دلالة قاطعة علىٰ الأهمية الكبرىٰ التي لعبها الكتاب في التأسيس الفلسفي لعلم

(١) كشف الظنون ١/٣٤٦.

(٢) الذريعة إلىٰ تصانيف الشيعة ٣/٣٥٢.

(٣) الفيلسوف نصير الدين الطوسي ص ١٤٩.

الكلام في العصور المتأخرة»[1].

وسوف أذكر ـ إن شاء الله ـ ما علمته من شروح التجريد، فإن كان على أحد من هذه الشروح تعليقات وحواش لبعض العلماء ذكرتها بعد الشرح مباشرة.

الشرح الأول: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف: جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر الحلي، المتوفى سنة: ٧٢٦هـ.

ويُعَدُّ «كشفُ المراد» أولَ شرح كتب على التجريد، بل هو «أهم شروح التجريد وأكثرها انتشاراً وتداولاً»[2].

قال الشيخ عبد الله نعمة في وصفه: «وهو أول شرح ظهر للتجريد، وأقرب تفسيراً لمقاصد الطوسي فيه»[3].

وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها:

أ ـ طبع في الهند، في بومباي، سنة: ١٣١١هـ.

ب ـ طبع في مطبعة العرفان، في صيدا في لبنان، سنة: ١٣٥٣هـ.

جـ ـ طبع في بيروت سنة: ١٤٠٨هـ، نشرته: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥٢.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس حسن، ص ٢٠.

(٣) انظر: فلاسفة الشيعة للشيخ عبد الله نعمة، ص ٥٥٦.

وعلىٰ كتاب كشف المراد حاشية نفيسة، يصل عدد صفحاتها إلىٰ تسعمائة صفحة، ألفها: السيد هاشم الحسيني الطهراني بعنوان: «توضيح المراد، تعليقة علىٰ شرح تجريد الاعتقاد» طبعتها في إيران مكتبة المفيد، ولا يوجد في الكتاب تاريخ الطبع.

هذا، وقد ترجم الشيخ أبو الحسن الشعراني المتوفىٰ سنة: ١٣٩٦هـ كتاب كشف المراد إلىٰ اللغة الفارسية، وقد طبعت هذه الترجمة في طهران سنة: ١٣٩٨هـ[١].

الشرح الثاني: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، تأليف: شمس الدين الأصفهاني، المتوفىٰ سنة: ٧٤٩هـ، وقد اشتهر هذا الشرح باسم الشرح القديم.

وهذا الكتاب هو محل دراستنا هذه، وسوف نفرده بالكلام، إن شاء الله تعالىٰ.

الشرح الثالث: شرح تجريد الاعتقاد. تأليف: علاء الدين علي بن محمد القوشجي، المتوفىٰ سنة: ٨٧٩هـ، وقد اشتهر هذا الشرح باسم: الشرح الجديد، ويعرف كذلك باسم الشرح العلائي[٢].

وهذا الشرح أعتبره - أنا شخصياً - من أنفس ما كتب علىٰ كتاب تجريد الاعتقاد من الشروح؛ وذلك لأنه استفاد من شرح الأصفهاني

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلالي ص ٨٣.

(٢) ممن سماه بذلك العلامة البياضي في إشارات المرام، ص ١٦٨، بتحقيق: يوسف عبد الرزاق، مكتبة مصطفىٰ الحلبي، بالقاهرة، الطبعة الأولىٰ.

وحاشية الجرجاني عليه، وأيضاً استفاد من شرح المواقف وشرح المقاصد مع ما زاده فيه من اجتهاداته وآرائه.

ألَّفَ القوشجي شرحَه هذا في «كرمان»، أثناء قراءته على علمائها. وقد ألفه باسم السلطان أبي سعيد، وأهداه إلى الإيلخان ملك المغول[1].

قال طاش كبرى زاده في وصفه: «وهو شرح عظيم، لطيف في غاية اللطافة، لخص فيه فوائد الأقدمين أحسن تلخيص، وأضاف إليها زوائد، وهي نتائج فكره، مع تحرير سهل واضح»[2].

وقال الشوكاني: «وهو شرح عظيم، سائر في الأقطار، كثير الفوائد»[3].

وقد طبع هذا الكتاب عدة طبعات منها[4]:

أ ـ طبع في الهند وبهامشه حاشية صدر الدين الشيرازي، سنة: ١٣٠٧هـ.

ب ـ طبع في طهران طبعتين: سنة: ١٢٧٢ هـ، وسنة: ١٢٨٥هـ.

جـ ـ طبع في تبريز في إيران طبعتين سنة: ١٣٠١ هـ، وسنة: ١٣٠٧هـ.

---

(١) انظر: الشقائق النعمانية لطاش كبرى ١/١٧٧، المطبوع بهامش وفيات الأعيان، الطبعة الميمنية.

(٢) الشقائق النعمانية ١/١٨٠.

(٣) البدر الطالع ١/٤٩٦، دار المعرفة، بيروت.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلالي ص ٨٠.

د ـ طبع في إسطنبول في تركيا سنة: ١٣١١هـ، بهامش شرح المواقف، طبعة دار الطباعة العامرة.

وجميع هذه الطبعات نادرة الوجود، بل تعد من أندر الكتب عند المعنيين باقتناء الكتب وجمعها.

وقد كتب على شرح التجريد للقوشجي حواش كثيرة، منها:

١ ـ الحواشي المسماة بـ: «الطبقات الصدرية والجلالية». وهي خمس حواش، وتُعَدُّ من أنفس ما كتب على شرح القوشجي.

وقصة هذه الحواشي[١] هي: أن المحقق جلال الدين الدواني المتوفى سنة: ٩٢٨هـ كتب حاشية لطيفة على شرح القوشجي حقق فيها وأجاد، وقد اشتهرت هذه الحاشية باسم: «الحاشية القديمة الجلالية».

ثم إن المحقق مير صدر الدين محمد الشيرازي المتوفى سنة: ٩٠٣هـ كتب حاشية لطيفة على شرح القوشجي، وفيها اعتراضات على ما كتبه الدواني في حاشيته السابقة، فكتب الدواني حاشية أخرى ردًّا على حاشية الصدر الشيرازي، وأجاب فيها عن اعتراضاته، وتعرف هذه الحاشية بـ«الحاشية الجديدة الجلالية».

ثم إن الصدر الشيرازي كتب حاشية ثانية رد فيها على حاشية الدواني الجديدة، وأجاب فيها عن اعتراضاته.

فكتب الدواني حاشية ثالثة رد فيها على حاشية الصدر الشيرازي، وأجاب عن اعتراضاته، وتعرف هذه الحاشية بـ«الحاشية الأجد».

---

(١) انظر: كشف الظنون ٣٤٩/١، العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣٠٨.

ثم إن الصدر الشيرازي توفى، ولم يجب عن حاشية الدواني، فكتب ولده: ميرغياث الدين منصور الحسيني المتوفى سنة: ٩٤٩هـ حاشية ردًّا على حاشية الدواني، وسمى حاشيته بـ«تجريد الغواشي»[١]، وقد تسمى حاشيته هذه بـ«المحاكمات»[٢].

ولحاشية الدواني القديمة نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشستربيتى في إيرلندا برقم: ٤٣٧٧[٣].

وأيضاً لحاشيته الجديدة نسخة خطية محفوظة في المكتبة نفسها برقم: ٤٣٧٨[٤].

وقد اعتنى العلماء بهذه الحواشي ـ بعضها أو كلها ـ بالدرس والتعليق والتأليف، من ذلك:

أ ـ الرد على الدواني وصدر الدين في حواشيهما على التجريد. تأليف: محمد أمين الأسترابادي[٥].

ب ـ حاشية المحقق ميرزا جان حبيب الله الشيرازي، المتوفى سنة: ٩٩٤هـ على الشرح الجديد وحاشية الدواني القديمة.

قال في كشف الظنون: «وهي حاشية مقبولة تداولتها أيدي الطلاب، وبلغ إلى مباحث الجواهر والأعراض»[٦].

---

(١) المصدر السابق ١/٣٥٠.
(٢) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٦١٥.
(٣) انظر: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشستر بيتى ٢/٧٥٣، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، الأردن.
(٤) المصدر السابق ٢/٧٥٤.
(٥) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٠.
(٦) كشف الظنون ١/٣٥٠.

ولهذه الحاشية نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٤٤٨ علم الكلام طلعت.

جـ ـ حاشية المدقق عبد الله النخجواني، المعروف بـ«ميرمرتاض» على الشرح الجديد وحاشية الدواني الجديدة.

د ـ الحاشية القويمة على الحاشية القديمة. تأليف: نور الدين أحمد بن محمد صالح الهندي الأحمد آبادي، المتوفى سنة: ١١٥٥هـ[١].

هـ ـ حاشية المولى محمد مصطفى ابن الحاج حسن، المتوفى سنة: ٩١١هـ، جعلها محاكمة بين العلامة الدواني والعلامة مير صدر الدين[٢].

و ـ حاشية العلامة شمس الدين محمد الخفري، وهي على نمط المحاكمات بين الطبقات[٣].

ز ـ حاشية على الحاشية القديمة للدواني. تأليف: محمد باقر بن معز الدين الحسيني الرضوي النجفي[٤].

ح ـ حاشيتان على الحاشية القديمة للدواني، تأليف: الحسين بن جمال الدين محمد بن الحسين الخونساري[٥] المتوفى سنة: ١٠٩٨هـ.

ط ـ حاشية على الحاشية القديمة. غير معروفة المؤلف، محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٤٨٩ علم كلام طلعت.

---

(١) انظر: إيضاح المكنون لإسماعيل باشا ١/٣٨٩.

(٢) انظر: كشف الظنون ١/٣٥١.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: فلاسفة الشيعة لعبد الله نعمة ص ٥٠.

(٥) انظر: المصدر السابق ص ٢٢٢.

ي ـ حاشية على الحاشية القديمة. تأليف: الملا عبد الله بن شهاب الدين حسين اليزدي[1] المتوفى سنة: ٩٨١هـ.

٢ ـ حاشية العلامة كمال الدين حسين بن عبد الحق الأربيلي، المتوفى في حدود سنة: ٩٤٠هـ. وصل بها إلى مبحث العلة والمعلول، وهي على شرح التجريد للقوشجي فقط، لكنها تشتمل على أقوال المحققين، كالدواني وغيره.

٣ ـ حاشية محمد بن الحسن الحسيني الأسترابادي، وصل بها إلى آخر المقصد الرابع. لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (١٩٩٠٩) ب عربي.

★٤ ـ حاشية محمد إبراهيم الرومي الشيرازي.

لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (٤٤٦) علم كلام طلعت. ونسخة أخرى برقم: (٢٢٩٩٨) ب.

★ ٥ ـ حاشية على التجريد وشرحه الجديد. تأليف: علاء الدين عبد الخالق، المعروف بقاضي زاده. لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (١٩١٧٧) ب.

٦ ـ حاشية الخضري على شرح التجريد. لها نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: (١٨٠) مجاميع تيمور.

الشرح الرابع: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام. تأليف: عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي، المتوفى سنة: ١٠٥١هـ.

---

(١) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس محمد حسن، ص ٣٢.

وهذا الشرح يعد من أوسع شروح التجريد، قال محمد تقي عنه: «ويعتبر شرحه أيضاً من الشروح المعتبرة على هذا النص»[(١)].

وقد طبع هذا الكتاب في طهران سنة ١٢٩٩هـ، وأعيد طبعه بالأوفيست في أصفهان[(٢)]. وعلى كتاب شوارق الإلهام تعليقات كتبها الشيخ محمد إسماعيل، طبعت بهامش الكتاب.

وهذه الشروح الأربعة السابقة هي أفضل شروح التجريد، وهي التي اهتم بها العلماء، وتداولوها بينهم بالدرس والبحث.

الشرح الخامس: المفيد في شرح التجريد، تأليف: أحمد بن محمد المصري، المتوفى سنة: ٧٥٧هـ.

ولهذا الكتاب نسخة في مكتبة الآستانة الرضوية، في مشهد، محفوظة برقم: ٩١٥، وهذه النسخة ناقصة من الأول والآخر[(٣)].

قال محمد تقي: «ويذكر أبو عمرو أحمد بن محمد المصري في هذا الشرح شيخه العلامة الحلي كثيراً»[(٤)].

الشرح السادس: شرح التجريد. تأليف محمد بن محمد بن محمود البابرتي، المتوفي سنة: ٧٨٦هـ. وقد يسمى بشرح عقيدة الطوسي[(٥)].

---

(١) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ٣٠٩.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلالي ص ٨٥.

(٣) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) انظر: الفوائد البهية لأبي الحسنات اللكنوي ص ١٩٧، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الأولى.

وجعله الدكتور عباس محمد حسن حاشية[1]، وأنا أستبعد ذلك، بل الظاهر أنه شرح على التجريد، نص على ذلك اللكنوي في الفوائد البهية[2]، وأيضاً نص في كشف الظنون[3] على أنه شرح بالقول.

والبابرتي تلميذ لشمس الدين الأصفهاني، وقد استفاد منه في شرحه هذا، وعقب عليه في بعض المواضع، كما يظهر ذلك من تعليقات ابن جماعة تلميذ البابرتي على تسديد القواعد.

الشرح السابع: تفريد الاعتماد في شرح تجريد الاعتقاد. تأليف: علاء الدين محمد بن أحمد الإسفراييني البهشتي. وهو شرح مزجه بالأصل[4].

وأول هذا الشرح: «الحمد لله الفياض الجود، الوهاب الوجود، القيوم المعبود، الديموم المسجود، والصلاة على محمد المسعود بالمقام المحمود».

وقال في خاتمته: «وكان فراغ مؤلفه من نقله من السواد إلى البياض، يوم الأحد، الثاني والعشرين من ربيع الآخر، لسنة إحدى وأربعين وسبعمائة، ببلدة «إسفراين»، شكر الله جميل مساعيه، وقدر حصول مباحثه، وغفر لذنوبه ومساويه. آمين»[5].

---

(١) انظر: مقدمته لتجريد الاعتقاد ص ٢٦.
(٢) ص ١٩٥.
(٣) ٣٥١/١.
(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للأستاذ محمد جواد الجلالي ص ٨١.
(٥) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١١.

ولهذا الشرح نسختان خطيتان محفوظتان في مكتبة الشورى الإسلامي بطهران برقم: ٣٨٣٠ و ٣٩٦٣[١].

الشرح الثامن: شرح التجريد. تأليف: خضر شاه بن عبد اللطيف المنتشوي، المتوفى سنة: ٨٥٣هـ[٢].

الشرح التاسع: تحرير تجريد العقائد. تأليف: محمود بن محمد ابن محمود التبريزي. وهذا الشرح يشتمل على زبدة المسائل الكلامية وفقاً لمذهب الإمامية[٣]، فرغ منه مؤلفه سنة: ٩١٣هـ.

له نسخة خطية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران، برقم: ٣٩٦٨[٤].

الشرح العاشر: شرح التجريد. تأليف: قوام الدين يوسف بن حسن، المعروف بقاضي بغداد، المتوفى سنة: ٩٢٢هـ. وصفه طاش كبرى في الشقائق النعمانية[٥] بأنه شرح جامع للفوائد، ويبدو أن هذا الشرح مفقود؛ لأن صاحب الشقائق قال في آخر ترجمته: «وله رسائل وحواش وغير ذلك إلا أنها ضاعت بعد وفاته لصغر أولاده»[٦].

الشرح الحادي عشر: شرح إلهيات التجريد. تأليف: أحمد بن

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: كشف الظنون ١/٣٥١.

(٣) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١٢.

(٤) المصدر السابق.

(٥) ١/٣٥٣.

(٦) الشقائق النعمانية ١/٣٥٣، المطبوع بهامش وفيات الأعيان، الطبعة الميمنية.

محمد الأردبيلي، المتوفى سنة: ٩٩٧هـ، وهو شرح على قسم إلهيات التجريد[1]، سماه مؤلفه: التوحيد على التجريد[2].

الشرح الثاني عشر: تحفة شاهي وعطية إلهي. تأليف: زين الدين علي ابن عبد الله بدخشي. وهو شرح باللغة الفارسية[3]، شرح قسم الإلهيات فقط، فرغ المؤلف من تأليفه في جمادى الآخر سنة: ١٠٢٣هـ، طبع بكانبور ـ الهند، سنة: ١٢٩١هـ[4].

وله نسختان خطيتان: واحدة في مكتبة جامعة طهران، والثانية في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي في طهران برقم: ٢٠٥٨[5].

الشرح الثالث عشر: شرح التجريد. تأليف: محمد كاظم بن محمد رضا الطبري. كتبه باسم: محمد شاه قاجار.

وأوله: «سبحان من أظهر الأشياء لكمال جوده، وأفاض عليها سجال الآثار لغاية جوده»[6].

له نسختان خطيتان[7]: الأولى محفوظة في مكتبة فرهنك الأهلية في طهران، كتبت بتاريخ: ١٢٥٠ هـ، والثانية محفوظة في مكتبة مجلس الشورى الإسلامي.

---

(١) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي لمحمد تقي ص ٣١٠.
(٢) وسماه الجلالي: التوحيد من التجريد، ص ٨٢.
(٣) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣٠٩.
(٤) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للجلالي ص ٨٣.
(٥) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣٠٩.
(٦) انظر: المصدر السابق، ص ٣١٠.
(٧) المصدر السابق.

الشرح الرابع عشر: شرح التجريد. تأليف: الميرزا عماد الدين محمود الشريف بن ميرزا مسعود السمناني الصدر. فرغ منه سنة: ١٠٦٨هـ، وهو مكتوب باللغة الفارسية[١].

الشرح الخامس عشر: شرح التجريد. تأليف: المولى بلال الشاختي القائني[٢].

الشرح السادس عشر: تنقيح الفصول في شرح تجريد الأصول. تأليف: أحمد بن محمد مهدي النراقي الكاشاني، المتوفى سنة: ١٢٤٤هـ[٣].

الشرح السابع عشر: المحاكمات التجريدية. تأليف: المولى حافظ الدين محمد بن أحمد باشا بن عادل باشا.

قال طاش كبرى زاده: «وكتب هناك شرحاً للتجريد، وسماه: المحاكمات التجريدية، ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة مما يتعلق بالكتاب المذكور إلا وقد تعرض لما لها وما عليها»[٤].

الشرح الثامن عشر: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة. تأليف: المولى محمد جعفر بن سيف الدين الأسترابادي، المتوفى سنة: ١٢٦٣هـ.

له نسخة خطية محفوظة في مكتبة مدرسة الشهيد مطهري في طهران[٥].

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١١.
(٢) المصدر السابق، ص ٣١١.
(٣) انظر: إيضاح المكنون ١/٣٣١.
(٤) الشقائق النعمانية ١/٥٠٠.
(٥) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للجلالي ص ٨٣.

الشرح التاسع عشر: شرح التجريد: تأليف: السيد ميرزا هادي الخرساني، المتوفى سنة: ١٣٦٨هـ[1].

الشرح العشرون: القول السديد في شرح التجريد. تأليف: السيد محمد بن السيد ميرزا مهدي الشيرازي من المعاصرين، اعتمد في شرحه على كشف المراد للحلي، طبع في النجف سنة ١٣٨١هـ[2].

الشرح الحادي والعشرون: شرح تجريد العقائد. تأليف: بدر الدين محمد بن أسعد اليمني التستري، المتوفى سنة: ٧٣٢ هـ.

وهذا الشرح لم أر أحداً ذكره أو نص عليه، وتوجد منه نسخة خطية بخط المؤلف، محفوظة في مكتبة تشستربيتي بإيرلندا، برقم: ٣٦٩٠[3].

قال التستري في أوله: «أسبح لله مبدع المجردات، وصانع الكائنات، واهب العمل والحياة، ومرشد أهل الحق إلى سبيل النجاة...»[4].

هذا، ولم يقتصر اعتناء العلماء بكتاب التجريد بالشرح والتعليق والتحشية، بل تعداه إلى اختصاره، ونظمه، وترجمته.

أما اختصاره: فقد اختصره شمس الدين أحمد بن سليمان، المعروف بابن كمال باشا، المتوفى سنة: ٩٤١هـ. قام بإصلاح كتاب

---

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق تجريد الاعتقاد للدكتور عباس محمد حسن، ص ٢٦.

(٣) انظر: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة تشستربيتي ١/٤١٧.

(٤) انظر: شرح تجريد العقائد للبدر التستري، مخطوط ل: ٣.

التجريد واختصاره، وسماه: تجريد التجريد، ثم إنه كتب شرحاً على مختصره للتجريد[1].

ولهذا الشرح ومتنه نسخة خطية محفوظة في مكتبة باريس الوطنية برقم: ٤٣٧٤[2].

أما نظمه: فقد نظمه ـ مع شرح له منظوم أيضاً ـ السيد محمد تقي ابن أمير مؤمن ابن أمير محمد تقي بن أمير رضا الحسيني القزويني، المتوفى سنة: ١٢٧٠هـ، وسماه: نهاية التحرير في شرح التجريد.

وأول هذه المنظومة:

وبعد حمد الله واجب الوجود	على فيوضات مرائي الوجود
ثم الصلاة والسلام مطلقاً	على محمد وآله ذوي التقى
لا سيما أكرم من به اعتصم	باب مدينة العلوم والحكم
فهذه نهاية التحرير في	علم الكلام بالنظام الأشرف
أضحى بها التجريد فيما اكتفا	منظما والله حسبي وكفى
هو المفيض للهدايا والحكم	ومنه أسأل السداد والعصم[3]

ولهذا الكتاب نسخة خطية محفوظة في مكتبة الآستانة الرضوية المقدمة برقم: ٩٤٩، وتاريخ هذه النسخة هو سنة: ١٢٢٥هـ[4].

---

(١) انظر: إيضاح المكنون ١/٢٢٧.

(٢) انظر: فهرس المخطوطات العربية في مكتبة باريس الوطنية، نقلاً عن كتاب العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣١٣.

(٣) انظر: العلامة الخواجه نصير الدين الطوسي ص ٣١٢.

(٤) انظر: المصدر السابق.

وقد ذكر منظم فهرس المكتبة أن الناظم مجهول، وما ذكرته من نسبة هذا النظم إلى السيد محمد تقي القزويني المذكور آنفاً هو ما رجحه أغا بزرك في كتابه «الذريعة إلى تصانيف الشيعة».

وهناك شرح للتجريد منظوم أيضاً، باللغة الفارسية، من تأليف: محمد بن سليمان بن محمد رفيع بن عبد المطلب التنكابني، المتوفى سنة: ١٣٠٢هـ، ذكر أغا بزرك أنه يقرب من خمسة عشر ألف بيت[١].

وأما ترجمته: فقد ترجمه إلى اللغة الفارسية السيد أمير محمد أشرف بن عبد الحسيب أحمد بن زين العابدين الحسيني، المتوفى سنة: ١١٤٥ هـ، وسمى ترجمته: علاقة التجريد.

وتحتفظ مكتبة جامعة طهران المركزية بنسخة خطية من هذه الترجمة[٢].

ﭑ ﭒ

---

(١) انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٣/٣٥٥.

(٢) انظر: العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي ص ٣١٣.

الفَصْلُ الثّالِث

حياة الأصفهاني

* اسمه ونسبه.
* ولادته.
* نشأته واشتغاله بالعلم.
* شيوخه.
* تلامذته.
* رحلاته وأعماله.
* وفاته.
* رثاؤه.
* ثناء العلماء عليه.
* مؤلفاته.

١ ـ اسمه ونسبه[1]:

هو شمس الدين أبو الثناء: محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني.

٢ ـ ولادته:

ولد الأصفهاني بأصفهان[2] في سابع عشر شعبان سنة: ٦٧٤هـ.

وذكر السيوطي في بغية الوعاة[3] واللكنوي في الفوائد البهية[4] أنه ولد سنة: ٦٩٤هـ، وهو بعيد جدًّا، بل يخالف ما نقله الصفدي عن الأصفهاني نفسه عندما سأله عن مولده، فأجابه بأنه ولد بأصبهان في سابع عشر شعبان سنة أربع وسبعين وستمائة.

---

(١) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ١٠/٣٨٣، أعيان العصر وأعوان النصر للصفدي ٥/٤٠٠، طبقات الشافعية للإسنوي ١/١٧٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣/٩٤، طبقات المفسرين للداودي ٢/٣١٣، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة للسيوطي ٢/٢٧٨ بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، شذرات الذهب لابن العماد ٦/١٦٥، مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي ٤/٣٣١، الدرر الكامنة لابن حجر ٤/٣٢٧، البدر الطالع للشوكاني ٢/٢٩٨، الفوائد البهية ص ١٩٧، ذيول تذكرة الحفاظ ص ١٢٣، هدية العارفين ٢/٤٠٩، معجم المؤلفين ١٢/١٧٣.

(٢) أو أصبهان: بفتح الهمزة، وبعضهم يكسرها، وهي مدينة عظيمة مشهورة من أعلام المدن وأعيانها. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي ١/٢٠٦، دار صادر، بيروت، ١٣٧٤هـ.

(٣) ٢/٢٧٨.

(٤) ص ١٩٨.

٣ ـ نشأته واشتغاله بالعلم:

نشأ الأصفهاني في مدينة أصفهان، وكانت وقتئذ من المدن العلمية العظيمة، حافلة بالعلماء، ومما من الله به على الأصفهاني أنه نشأ في وسط أسرة علمية، تحب العلم وتقدره، مما كان له عظيم الأثر في نبوغه وتميزه.

فقد كان والده الشيخ عبد الرحمن من العلماء، وكان يتولى تعليم ابنه بنفسه، حيث قرأ الأصفهاني عليه القرآن، وأخذ منه الفقه والأصول والنحو. كما أنه قرأ على أخيه إمام الدين ـ وكان من العلماء أيضاً ـ أصول الفقه والمنطق وغيرهما.

ثم إنه لم يكتف بما أخذ من العلم في بلده أصفهان، بل رحل في طلب العلم والتشرف بمقابلة العلماء، كما هي سنة العلماء، فرحل إلى تبريز وأخذ عن علمائها، بل صنف فيها بعض كتبه، ثم إنه رحل إلى الشام ومصر، وهو من العلماء، ولم يمنعه ذلك من الأخذ عن بعض علماء تلك الديار، وهذا من تواضعه وشدة شغفه بالعلم، رحمه الله تعالى.

قال الصفدي: «وسألته ـ أي: الأصفهاني ـ في سنة خمس وأربعين وسبعمائة بمنزله بالخانقاه المذكور، لما كنت بالقاهرة؛ عن مبتدأ حاله فقال: قرأت القرآن والفقه على والدي، والعربية أيضاً، ثم على الشيخ نصير الدين الفاروثي، وعلى الشيخ جمال الدين ابن أبي الرجا شيخ في تربة علي بن سهل الصوفي، وقرأت شيئاً من المعقول على صدر

الدين تركا، والمولىٰ جمال الدين تركا، وشيئاً من الطب والخلاف، وقرأت عليه نكت الأربعين للنسفي»[1].

وكان الإمام الأصفهاني مجتهداً في طلب العلم، لا يكل ولا يمل، حتىٰ إنه من شدة حرصه علىٰ الوقت والاستفادة منه كان يمتنع كثيراً من الأكل لئلا يحتاج إلىٰ الشرب، فيحتاج إلىٰ دخول الخلاء، فيضيع عليه الزمان[2]!!

وكان الإمام الأصفهاني متميزاً بالحفظ، حتىٰ إنه كان يحفظ كثيراً من الكتب التي قرأها علىٰ مشايخه، قال اليافعي: «حفظ كتباً عديدة... ومن محفوظاته بعد الكتاب العزيز: كتاب (السامي في الأسامي)[3] وهو كتاب كبير الحجم في اللغة، و(أدوات الميداني)، و(المصادر الثلاثة المجردة)[4] للزوزني، و(الكافية)[5] في النحو، وبحثها علىٰ والده، وغيره من الفضلاء، ثم حفظ (الغاية القصوىٰ) في الفقه، و(المنهاج) في الأصول، كلاهما من مصنفات العلامة القاضي ناصر الدين البيضاوي، وبحثهما علىٰ والده وغيره.

وبحث (الحاصل) علىٰ والده أيضاً، من مؤلفات تاج الدين الأرموي، ثم قرأ (الرسالة الشمسية) في المنطق مع شرحها علىٰ أخيه

---

(١) أعيان العصر ٥/٤٠٢.

(٢) انظر: الدرر الكامنة ٤/٣٢٨، بغية الوعاة ٢/٢٧٨.

(٣) لأبي الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري المتوفىٰ سنة: ٥١٨هـ. انظر: كشف الظنون ٢/٩٧٤.

(٤) في الصرف، انظر: كشف الظنون ٢/١٧٠٣.

(٥) لابن الحاجب المتوفىٰ سنة: ٦٤٦هـ. انظر: كشف الظنون ٢/١٣٧٠.

الأوحد إمام الدين، وقرأ (المطالع) في المنطق أيضاً وحفظه، ثم قرأ (الطوالع) في أصول الدين، من مؤلفات القاضي ناصر الدين المذكور، ثم حفظ (الحاوي) في الفقه وبحثه على والده، وبحث أصول النسفي في الخلاف، وبحث كتاباً في علم الهيئة للجغميني، و(التذكرة) و(أقليدس) و(الكليات) في الطب»[1].

ولم يقتصر طلب الأصفهاني للعلم على ما ذكرناه من العلوم، بل تعداه إلى طلب علم الحديث، وسماع مروياته، فقد سمع صحيح البخاري مرتين على الشيخ الحجار بقراءة البرزالي، وسمع على آخرين من مشايخ عصره[2].

وكان من أحسن الناس أخلاقاً، محباً لأهل العلم والصلاح، مطرحا للتكلف، أبعد ما يكون عن الرياء والسمعة وحب الظهور، يذكر اليافعي[3] أن الإمام الأصفهاني في أول قدومه الشام كان يحضر حلقة الشيخ برهان الدين الفزاري[4]، ويسمع بحثه وهو ساكت، كأنه لا يعرف شيئاً من العلوم، والجماعة لا يعرفون أنه من أهل العلم مدة من الزمان، حتى نبههم بعض الناس عليه، فالتمسوا منه أن يبحث فامتنع من الكلام حتى ألحوا عليه، فبحث حينئذ معهم، وظهرت فضيلته، فاشتغلوا عليه حينئذ في العلوم.

---

(١) مرآة الجنان ٤/٣٣٢.
(٢) انظر: أعيان العصر للصفدي ٥/٤٠٤.
(٣) انظر: مرآة الجنان ٤/٣٣٣.
(٤) ستأتي ترجمته في شيوخ الأصفهاني.

قال اليافعي معلقاً علىٰ هذه الحادثة: «وهذ الذي فعله حسن عزيز جدًّا، لا يكاد يصدر من الفقهاء مثله، أعني: سكوته موهماً عدم معرفته بالعلوم، وحسن اعتقاده في الشيخ برهان الدين، رحمة الله تعالىٰ علىٰ الجميع»[1].

بعد هذه الحادثة ظهرت فضائل الأصفهاني للناس، وعرفوا قدره وغزارة علمه، وعلو كعبه في التحقيق، حتىٰ إن ابن تيمية - رحمه الله تعالىٰ - عظّمه، وقال يوماً في حقه: «اسكتوا حتىٰ نسمع كلام هذا الفاضل الذي ما دخل البلاد مثله»[2].

تفرغ الإمام الأصفهاني لإفادة الطلبة وتعليمهم، فكان يلازم الجامع الأموي ليلاً ونهاراً، وأكب علىٰ التلاوة والسمع والإشغال للطلبة، وكان يلقي من الدروس ما بين السبعين والثمانين[3].

ثم ذهب إلىٰ مصر وأفاد الطلبة واستفادوا منه، إلىٰ وفاته، رحمه الله تعالىٰ.

قال الصفدي: «وأذن لجماعة كثيرة بالشام ومصر في الإفتاء، وانتفع به الناس في الشام ومصر كثيراً»[4].

٤ - شيوخه:

أخذ الأصفهاني العلم علىٰ عدد كبير من العلماء، منهم:

---

(١) مرآة الجنان ٤/٣٣٣.

(٢) انظر: أعيان العصر للصفدي ٥/٤٠١.

(٣) انظر: مرآة الجنان ٤/٣٣٢.

(٤) أعيان العصر ٥/٤٠٤.

١ ـ والده: أبو القاسم عبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن علي الأصفهاني، قرأ عليه القرآن، والفقه والعربية.

٢ ـ أخوه: إمام الدين، قرأ عليه الرسالة الشمسية في المنطق.

٣ ـ نصير الدين أبو بكر: عبد الله بن عمر بن أبي الرضا الفاروثي الشافعي[١].

ولد بفاروث، وسكن بغداد ومات بها سنة: ٧٠٦هـ، ودرس بالمستنصرية وغيرها من المدارس الكبار.

قال البرزالي: قدم علينا دمشق، وكان يعرف الفقه والأصلين والعربية والأدب، وكان جيد المناظرة.

٤ ـ برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن ضياء بن سباع الفزاري[٢].

ولد في ربيع الأول سنة: ٦٦٠ هـ، تفقه على والده، وسمع من ابن عبد الدائم، وابن أبي اليسر، ويحيى الصيرفي، وغيرهم.

كان ملازماً للاشتغال بالعلم والإفادة والتعليق، سديد السيرة، كثير الورع، مجمعاً على تقدمه في الفقه، ومشاركته في الأصول والنحو والحديث، حدث بالصحيح مرات، وعرض عليه القضاء فامتنع.

وصفه ابن السبكي في الطبقات بأنه: «فقيه الشام وبركته الذي ليس برقه بشام، وشيخه الذي زاد يمنه على أنواء الغمام، تلقى كثيراً،

---

(١) انظر ترجمته في: شذرات الذهب لابن العماد ١٣/٤.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية لابن السبكي ٣١٢/٩، الدرر الكامنة ٣٥/١، شذرات الذهب ٨٨/٦، طبقات الشافعية للأسنوي ٢٩٠/٢، مرآة الجنان ٢٧٩/٤.

وتوقىٰ في نقله الخطأ فأصاب أجراً كبيراً، وترقىٰ إلىٰ درجات عالية يُطل من شرفاتها فيصير سراجاً وقمراً منيراً»[1].

توفي في جمادىٰ الأولىٰ سنة ٧٢٩هـ بالمدرسة البادرائية بدمشق. وله: مشيخة خرّجها العلائي، وصنف التعليقة علىٰ التنبيه في نحو عشر مجلدات، وله تعليقة علىٰ مختصر ابن الحاجب في الأصول.

٥ ـ قطب الدين أبو الثناء: محمود بن مسعود بن مصلح الشيرازي الشافعي.

ذكرنا ترجمته في تلامذة نصير الدين الطوسي، ومن المناسب أن نذكر هنا قصة جرت بينه وبين تلميذه الأصفهاني.

جاء في الفوائد البهية للكنوي[2] أن أكمل الدين البابرتي تلميذ الأصفهاني قال في أوائل كتابه «التقرير شرح أصول البزدوي»: حدثني شيخي شمس الدين الأصفهاني: أنه حضر عند الإمام قطب الدين الشيرازي يوم موته، فأخرج كراريس من تحت وسادته، نحو خمسين، وقال: هذه فوائد جمعتها علىٰ كتاب فخر الإسلام، تتبعت عليه زماناً كثيراً، ولم أقدر علىٰ حله، فخذها لعل الله يفتح عليك بشرحه.

قال شمس الدين: فاشتغلت به سنين سرًّا وجهاراً، ولم أزل في تأمله ليلاً ونهاراً، وعرضت أقيسته علىٰ قوانين أهل النظر، وتعرضت لمقدماته بأنواع التفتيش والفكر، فلم أجد ما يخالفهم إلا الإنتاج الثاني

---

(١) طبقات الشافعية للسبكي ٩/٣١٢.

(٢) الفوائد البهية ص ١٩٧.

من الشكل الثاني، مع اتفاق مقدمتيه في الكيف، وذلك وأشباهه مما يجوزه أهل الجدل».

٦ ـ المسند المعمر الرحلة: أحمد بن أبي طالب بن أبي النعم بن نعمة بن الحسن بن علي، المعروف بابن الشحنة وبالحجار الصالحي الدمشقي[(١)].

ولد سنة: ٦٢٣هـ، وتوفي في الخامس والعشرين من صفر سنة: ٧٣٠هـ.

قال ابن تغري: «مات وهو مسند الدنيا، وتفرد بالرواية عن ابن الزبيدي وابن الليثي مدة سنين، لا يشاركه فيها أحد، وسمع الناس عليه صحيح البخاري أكثر من سبعين مرة لعلو سنده، وقدم القاهرة مرتين، وحدث بها، ورحل إليه من الأقطار»[(٢)].

سمع الأصفهاني عليه صحيح البخاري مرتين بقراءة البرزالي[(٣)].

٧ ـ الشيخ الصالح المسند المعمر: شمس الدين أبو الحسن علي ابن محمد بن ممدود بن جامع بن عيسى البندنيجي البغدادي الصوفي[(٤)].

سمع كثيراً، وحصل إجازات كثيرة منذ صغره. رحل من بغداد إلى الشام، وأقام بالقدس ودمشق نحو سبع عشرة سنة.

---

(١) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٢٨١/٩.
(٢) النجوم الزاهرة ٢٨١/٩.
(٣) انظر: أعيان العصر للصفدي ٤٠٤/٥.
(٤) انظر ترجمته في: أعيان العصر للصفدي ٥١٥/٣، الدرر الكامنة ١١٩/٣، شذرات الذهب ١١٣/٦.

توفي في ليلة الأحد سابع المحرم سنة: ٧٣٦هـ، ودفن بمقابر الصوفية بدمشق.

٨ ـ الشيخ جمال الدين بن أبي الرجا[١]، شيخ في تربة علي بن سهل الصوفي.

٩، ١٠ ـ صدر الدين تركا، وجمال الدين تركا، قرأ على هذين الأخيرين شيئاً من المعقول وشيئاً من الطب والخلاف.

٥ ـ تلامذته:

ذكرنا فيما قبل أن الإمام الأصفهاني تفرغ لتعليم الطلبة وإفادتهم، حتى إنه كان يلقى من الدروس ما بين السبعين والثمانين، ومن الطبيعي أن يتخرج على يد الإمام الأصفهاني كثير من الطلبة، وكثير منهم كان له شأن في الوسط العلمي، وسوف أذكر ما استطعت معرفته من تلامذته، رحمه الله تعالى.

١ ـ شهاب الدين أبو العباس: أحمد بن يحيى بن فضل الله بن المجلي بن دعجان القرشي العدوي العُمري الدمشقي الشافعي[٢].

ولد بدمشق سنة: ٧٠٠ هـ. درس الأدب على والده، وقرأ العربية على كمال الدين ابن قاضي شهبة، والفقه على برهان الدين الفزاري، وقرأ «الأحكام الصغرى» على ابن تيمية، وقرأ الأصول على شمس الدين الأصفهاني، وقرأ على غيرهم.

(١) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر ٤١٧/١، الدرر الكامنة ٣٣١/١، النجوم الزاهرة ٣٣٤/١٠، شذرات الذهب ١٦٠/٦.

وصفه ابن تغري بردي بأنه: كان إماماً بارعاً، وكاتباً فقيهاً، نظم كثيراً من القصائد والأراجيز والمقطعات، وأنشأ كثيراً من التقاليد والمناشير والتواقيع[1].

ووصفه الصفدي بأنه: الإمام الفاضل البليغ المفوّه حجة الكتاب، إمام أهل الآداب، الناظم الناثر، أحد رجالات الزمان كتابة وترسلاً، وتوصلا إلى غايات المعالي وتوسلا[2]. توفي في يوم عرفة سنة ٧٤٩هـ بدمشق.

٢ ـ قطب الدين أبو عبد الله: محمد بن محمد الرازي الشافعي[3]، المعروف بالقطب التحتاني[4].

ولد سنة: ٦٩٢ هـ تقريباً[5]، في بلدة «ورامين» من أعمال الري، ونشأ هناك، درس على القطب الشيرازي، وعلى شمس الدين الأصفهاني، وعلى عضد الدين الإيجي، وغيرهم.

وصفه ابن تغري بردي بأنه: كان بحراً في جميع العلوم، لاسيما

---

(١) انظر: النجوم الزاهرة ١٠/٣٣٤.

(٢) انظر: أعيان العصر ١/٤١٧.

(٣) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩/٢٧٤، طبقات الشافعية للأسنوي ١/٣٢٢، النجوم الزاهرة ١١/٨٧، شذرات الذهب ٦/٢٠٧.

(٤) قال ابن حجر: «وإنما قيل له: التحتاني تمييزاً له عن قطب آخر، كان ساكناً معه بأعلى المدرسة» الدرر الكامنة ٤/٢٤٩.

(٥) هكذا قدره الأستاذ مهدي شريعتي في مقدمة تحقيقه لرسالة التصور والتصديق للقطب الرازي ص ٤٨، مؤسسة إسماعيليان قم، بإيران.

في العلوم العقلية[1]. ثم قال: «وكانت تصانيفه أحسن من تصانيف شيخه العلامة شمس الدين الأصفهاني رحمه الله»[2].

وقال ابن السبكي في وصفه: «إمام مبرز في المعقولات، اشتهر اسمه وبعُد صيته، ورد إلىٰ دمشق.... فوجدناه إماماً في المنطق والحكمة، عارفاً بالتفسير والمعاني والبيان، مشاركاً في النحو، يتوقد ذكاء»[3]. توفي بدمشق سنة: ٧٦٦هـ.

٣ ـ تاج الدين: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف ابن موسىٰ بن تمام السبكي[4].

ولد بالقاهرة سنة: ٧٢٧هـ. تفقه علىٰ والده العلامة تقي الدين السبكي، ودرس علىٰ الحافظ الذهبي، والحافظ المزي، وعلىٰ شمس الدين بن النقيب، وعلىٰ شمس الدين الأصفهاني. وصفه ابن تغري بردىٰ بأنه: كان إماماً بارعاً مفتنا في سائر العلوم[5].

توفي بدمشق في عصر يوم الثلاثاء سابع شهر ذي الحجة سنة: ٧٧١هـ ودفن بسفح قاسيون. وقد وصف السبكي في طبقاته[6] الأصفهاني بشيخنا، مما يدل علىٰ تتلمذه عليه.

---

(١) النجوم الزاهرة ١١/٨٧.

(٢) المصدر السابق ١١/٨٨.

(٣) طبقات الشافعية الكبرىٰ ٩/٢٧٥.

(٤) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١١/١٠٨، الدرر الكامنة ٣/٣٩، شذرات الذهب ٦/٢٢١، البدر الطالع للشوكاني ١/٤١٠.

(٥) انظر: النجوم الزاهرة ١١/١٠٨.

(٦) طبقات الشافعية الكبرىٰ ١٠/٣٨٣.

٤ ـ أكمل الدين: محمد بن محمد بن محمود البابرتي[١] الحنفي[٢].

ولد سنة: بضع عشرة وسبعمائة، اشتغل بالعلم، وحصل مبادئ العلوم في بلده، ثم رحل إلى حلب وأخذ عن علمائها، ثم رحل إلى القاهرة بعد سنة: ٧٤٠هـ، فتلقى العلم من شمس الدين الأصفهاني، وأبي حيان الأندلسي، وسمع من ابن عبد الهادي.

وصفه ابن تغري بردي بالعلامة، إمام عصره ووحيد دهره، وأعجوبة زمانه[٣]. ووصفه اللكنوي بأنه: إمام محقق مدقق، متبحر، حافظ ضابط، لم تر الأعين في وقته مثله، كان بارعاً في الحديث وعلومه، ذا عناية باللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان[٤]. توفي يوم الجمعة تاسع عشر شهر رمضان سنة: ٧٨٦هـ.

٥ ـ بهاء الدين أبو حامد: أحمد بن علي بن عبد الكافي بن يحيى ابن تمام السبكي[٥].

ولد سنة: ٧١٧هـ، حفظ القرآن صغيراً، وتلا على التقي الصايغ، وسمع من الحجار وغيره، وأخذ العلم عن أبيه تقي الدين السبكي، وعن أبي حيان الأندلسي، وشمس الدين الأصفهاني وغيرهم. أفتى ودرس وله عشرون سنة، وولي وظائف أبيه بالقاهرة، وله إحدى

---

(١) نسبة إلى «بابرتا» بالقصر، قرية بنواحي بغداد. الفوائد البهية للكنوي ص ١٩٧.

(٢) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ٣٠٢/١١، حسن المحاضرة للسيوطي ٢٢٣/١، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨٧هـ، الفوائد البهية للكنوي ص ١٩٥.

(٣) النجوم الزاهرة ٣٠٢/١١.

(٤) الفوائد البهية ص ١٩٥.

(٥) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١٢١/١١، شذرات الذهب ٢٢٦/٦.

وعشرون سنة، لما تحول والده إلىٰ قضاء الشام. وكان مواظباً علىٰ التلاوة والعبادة، ترك القضاء عفة، وجاور بمكة، وبها مات سنة: ٧٧٣هـ.

٦ ـ صلاح الدين أبو عبد الله: محمد بن إبراهيم المعروف بابن البرهان[١].

أقرأه أبوه القرآن، فحفظ منه نحو النصف، وأخذ الطب عن العماد النابلسي، ثم علىٰ الشيخ علاء الدين بن النفيس.

قال الصفدي: «وكان فاضلاً في فروع الطب، مشاركاً في الحكمة، مائلاً إلىٰ علم النجوم والكلام علىٰ طبائع الكواكب وأسرارها. وقرأ في آخر عمره علىٰ الشيخ شمس الدين الأصفهاني كثيراً من الحكمة، وسمع بقراءة فخر الدين عبد الوهاب كاتب الدرج كتاب «الشفاء» لابن سينا علىٰ الشيخ شمس الدين، وهو يشرحه لصلاح الدين ميعاداً فميعاداً إلىٰ أن أكمله»[٢].

ثم قال رحمه الله تعالىٰ: «وكنت أراه دائماً يحمل «شرح الإشارات» للنصير الطوسي، ويتوجه به الشيخ شمس الدين الأصفهاني ليقرأه عليه»[٣].

توفي في سنة: ٧٤٣هـ.

---

(١) انظر ترجمته في: أعيان العصر للصفدي ٤/٢٢٢، الدرر الكامنة ٣/٢٨٨، حسن المحاضرة للسيوطي ١/٢٦٢.

(٢) أعيان العصر ٤/٢٢٢.

(٣) المصدر السابق ٤/٢٢٥.

٧ ـ سراج الدين أبو حفص: عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي الهندي الحنفي[(١)].

ولد سنة: ٧٠٤ تقريباً. تفقه على وجيه الدين الدهلوي، وعلى شمس الدين الخطيب الدولي، وعلى سراج الدين الثقفي، وغيرهم من علماء الهند. ثم حج، وسمع من علماء مكة، وقدم القاهرة سنة: ٧٤٠هـ، فسمع بها، وأخذ عن علمائها، منهم شمس الدين الأصفهاني. وتولى قضاء الحنفية بالقاهرة، وتصدى للإفتاء والتدريس والإقراء سنين.

قال ابن تغري بردي: «وكان إماماً عالماً بارعاً مفتنا في الفقه والأصلين والنحو وعلمي المعاني والبيان وغيرهم»[(٢)].

وقال اللكنوي: «كان إماماً علامة نظاراً فارساً في البحث، مفرط الذكاء، عديم النظير، له التصانيف التي سارت بها الركبان»[(٣)].

توفي ليلة الخميس سابع شهر رجب سنة: ٧٧٣هـ.

٨ ـ ضياء الدين محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن المناوي الشافعي[(٤)].

ولد بمنية القائد بمصر سنة: ٦٥٥ هـ ثم استوطن القاهرة. أخذ

---

(١) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١١/١٢٠، شذرات الذهب ٦/٢٢٨، الفوائد البهية ص١٤٨.

(٢) النجوم الزاهرة ١١/١٢٠.

(٣) الفوائد البهية ص ١٤٨.

(٤) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للإسنوي ٢/٤٦٦، الدرر الكامنة ٣/٣٧١، شذرات الذهب ٦/١٥٠.

الفقه عن ابن الرفعة وطبقته، وقرأ النحو على البهاء بن النحاس، والأصول على شمس الدين الأصفهاني والقرافي، وأفتى ودرّس بقبة الشافعي، وولي وكالة بيت المال ونيابة الحكم بالقاهرة.

قال الإسنوي: «وكان دينا، مهيباً، سليم الصدر، كثير الصمت والتصميم، لا يُحابي أحداً، منقطعاً عن الناس، ملازماً لصلاة العشاء والصبح بجامع الأزهر»[1].

توفي في خامس شهر رمضان، سنة: ٧٤٦هـ.

٩ ـ جمال الدين أبو الطيب: الحسين بن علي بن عبد الكافي بن علي بن يوسف ابن تمام السبكي الشافعي[2].

ولد سنة: ٧٢٢ هـ. حضّره أبوه تقي الدين على جماعة من المشايخ وهو صغير، وحضر البخاري على الحجار، وتفقه على السكلوني، وقرأ النحو على أبي حيان، والأصلين على شمس الدين الأصفهاني، تولى القضاء.

قال أخوه تاج الدين في وصفه: «وكان من أذكياء العالم، وكان عجيباً في استحضار التسهيل في النحو، ودرس بالآخرة على الحاوي الصغير، وكان عجيباً في استحضاره»[3]. توفي يوم السبت ثاني شهر رمضان سنة: ٧٥٥ هـ.

---

(١) طبقات الشافعية ٢/٤٦٦.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر للصفدي ٢/٢٧٣، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٩/٤١١، الدرر الكامنة ٢/١٤٨، شذرات الذهب ٦/١٧٧.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٩/٤١١.

١٠ ـ نور الدين: فرج بن محمد بن أحمد الأردبيلي الشافعي[١].

تخرج في بلاده على الفخر الجاربردي، ثم قدم دمشق، ولازم شمس الدين الأصفهاني مدة مقامه في دمشق، ولم يفارقه.

قال الصفدي: «كان عالماً ديناً، فاضلاً حينا، منجمعا عن الناس، مباعداً مَن لا يشاكله من الأجناس، وله إلمام بـ«الكشاف» يعرفه ويقريه، ويسبغ كئوس ما فيه من المشكل ويُمريه»[٢]. توفي في العشر الأوسط من جمادى الآخرة، سنة: ٧٤٩هـ.

١١ ـ محب الدين أبو الثناء: محمود بن علي بن إسماعيل بن يوسف التبريزي القونوي الشافعي[٣].

ولد سنة: ٧١٩هـ، وهو ابن قاضي القضاة الشيخ علاء الدين القونوي.

توفي والده وهو صغير، فاشتغل في طلب العلم، وأخذ عن مشايخ عصره، فقرأ النحو على أبي حيان الأندلسي، والأصول على شمس الدين الأصفهاني، والبلاغة على جلال الدين القزويني.

قال الإسنوي في وصفه: «.... فكان صاحب علم وعمل، وطريقة لا عوج فيها ولا خلل، كان عالماً بالفقه وأصوله، فاضلاً في

---

(١) انظر ترجمته في: أعيان العصر ٣٦/٤، طبقات الشافعية للإسنوي ١٧٥/١، الدرر الكامنة ٢٣٠/٣.

(٢) أعيان العصر ٣٦/٤.

(٣) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى ٣٨٤/١٠، طبقات الشافعية للإسنوي ٣٣٦/٢، النجوم الزاهرة ٣٢٧/١٠، الدرر الكامنة ٣٢٨/٤، شذرات الذهب ١٨٦/٦.

العربية والمعاني والبيان، صالحاً مجتهداً في العبادة والتلاوة، كثير الاشتغال والإشغال، محافظاً على أوقاته، صحيح الذهن، سليم الخاطر، سخيًّا، صاحب جدّ في أحواله، قليل الاختلاط بالناس، مع كثرة أصحاب والده، والمبالغين في تعظيمه»[1].

توفي يوم الأربعاء ثامن عشر شهر ربيع الآخر سنة: ٧٥٨ هـ.

١٢ ـ شهاب الدين أبو العباس: أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم البعلبكي ثم الدمشقي الشافعي، المعروف بابن النقيب[2]، مفتي دار العدل، وشيخ الإقراء بالشام.

ولد في سنة: ٦٩٤ هـ بقلعة بعلبك، وكان والده بها نقيباً.

توفي في شهر رمضان سنة: ٧٦٤ هـ.

١٣ ـ جمال الدين: أحمد بن محمد بن أحمد بن عمر بن إلياس ابن الخضر الدمشقي، المعروف بابن الرهاوي الشافعي[3].

تفقه على جماعة من علماء عصره، وقرأ بالروايات، واشتغل بالعربية، وقرأ الأصول والمنطق على شمس الدين الأصفهاني، توفي في ربيع الأول سنة: ٧٧٧ هـ.

١٤ ـ كمال الدين: عمر بن إبراهيم بن عبد الله الحلبي العجمي الشافعي[4].

---

(١) طبقات الشافعية ٢/٣٣٦.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر للصفدي ١/٢٠١، الدرر الكامنة ١/١١٥، شذرات الذهب ٥/٣٩٨.

(٣) انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٦/٢٥٠.

(٤) انظر ترجمته في: شذرات الذهب ٦/٢٥٣.

ولد سنة: ٧٠٤هـ، سمع من الحجار والمزي وغيرهما، واعتنى بطلب الحديث والإسناد، فكتب الأجزاء والطباق، ورحل إلى مصر والإسكندرية ودمشق، وسمع من أعيان محدثيها، وانتهت إليه رئاسة الإفتاء في حلب مع الشهاب الأذرعي.

١٥ ـ شمس الدين: محمد بن أحمد بن عبد الرحمن بن سليمان ابن خطيب يبرود الشافعي(١).

ولد سنة: ٧٠٠ هـ أو بعدها. اشتغل بالعلم، واعتنى بالفقه وأصوله والعربية، وأخذ عن ابن الفركاح وابن الزملكاني وشمس الدين الأصفهاني وغيرهم.

قال ابن حجي: كان من أحسن الناس إلقاء للدرس، ينقب ويحرر ويحقق، وكان الغالب عليه الأصول. وقال العثماني: كان يضرب بتواضعه المثل، وكان من أئمة المسلمين في كل فن، مجمع على جلالته، مسدد في فتاويه. توفي سنة: ٧٧٧ هـ.

١٦ ـ صلاح الدين: محمد بن محمد بن عبد الله بن علي بن صورة الشافعي(٢).

تفقه بالتاج التبريزي والشمس الأصفهاني، وبهاء الدين بن عقيل، وناب عنه في الحكم بجامع الصالح، وسمع الحديث من عبد الله بن هلال والمزي وغيرهما، وكان من أعيان الشافعية. توفي سنة: ٧٧٧هـ.

(١) انظر في ترجمته: الدرر الكامنة ٣/٣٢٢، شذرات الذهب ٦/٢٥٣.
(٢) انظر في ترجمته: شذرات الذهب ٦/٢٥٥.

١٧ ـ تاج الدين أبو محمد: عبد الله بن علي بن عمر السنجاري الحنفي[١]، المعروف بقاضي صَور[٢].

ولد سنة: ٧٢٢ هـ. تفقه بسنجار وماردينا والموصل وإربل، وأخذ عن علماء تلك البلاد، وحدّث عن الصفي الحلي بشيء من شعره، وقدم دمشق فأخذ بها عن القونوي الحنفي، ثم قدم مصر فأخذ عن شمس الدين الأصفهاني.

قال ابن تغري بردي: «وكان إماماً عالماً مفتنا بارعاً في الفقه والأصلين، والعربية واللغة، وأفتى ودرّس سنين بدمشق ومصر...»[٣].

ثم قال: «وكان من محاسن الدنيا دينا وعلما وخيراً وكرامة»[٤].

وقال ابن العماد: «كان حسن الأخلاق، لطيف الذات، لين الجانب، وكان يحفظ كثيراً من الحكايات والنوادر، وعنده سكون وتواضع»[٥].

توفي بدمشق في ربيع الآخر سنة: ٧٧٩ هـ، وفي النجوم الزاهرة[٦] أنه توفي سنة: ٨٠٠ هـ.

---

(١) انظر في ترجمته: النجوم الزاهرة ١٢/١٦٢، الدرر الكامنة ٢/٢٧٧، شذرات الذهب ٦/٣٥٨.

(٢) بفتح الصاد، بُليدةٌ بين حصن كيفا وبين ماردين من ديار بكر بن وائل. وحصن كيفا هو قلعة حصينة شاهقة بين جزيرة ابن عمر وميافارقين. النجوم الزاهرة ١٢/١٦٢.

(٣) النجوم الزاهرة ١٢/١٦٢.

(٤) المصدر السابق ١٢/١٦٣.

(٥) شذرات الذهب ٦/٣٥٨.

(٦) ١٢/١٦٢.

١٨ ـ سراج الدين أبو حفص: عمر بن رسلان بن نصير بن صالح ابن شهاب بن عبد الخالق بن مُسافر بن محمد البُلقيني الكناني الشافعي[١].

ولد ببلقينة[٢] في ليلة الجمعة ثاني عشر شعبان سنة: ٧٢٤هـ. أرسله أبوه إلىٰ القاهرة، وعمره اثنتا عشرة سنة، فطلب العلم واشتغل علىٰ علماء عصره، مثل أبي حيان الأندلسي، وشمس الدين الأصفهاني، وغيرهم.

قال ابن تغري بردي: «برع في الفقه وأصوله، والعربية والتفسير، وغير ذلك، وأفتىٰ ودرّس سنين، وانفرد في أواخر عمره برئاسة مذهبه، وولىٰ إفتاء دار العدل، ودرّس بزاوية الشافعي المعروفة بالخشابية من جامع عمرو بن العاص.... واستمر بمصر يقرئ ويشتغل ويفتي بقية عمره، وانتفع به عامة الطلبة إلىٰ أن مات»[٣].

١٩ ـ تاج الدين: عبد الرحيم بن محمد بن عبد الرحمن بن عمر ابن أحمد القزويني[٤].

خطيب الجامع الأموي. قرأ العربية علىٰ بهاء الدين بن عقيل، والأصول علىٰ شمس الدين الأصفهاني، توفي يوم الثلاثاء، ثامن ذي القعدة سنة: ٧٤٩ هـ في طاعون دمشق.

---

(١) انظر ترجمته في: النجوم الزاهرة ١٣/٢٩.

(٢) قرية مصرية قديمة، من كورة بنا أبو صير، يقال لها البوب، من قرىٰ مركز المحلة. هامش النجوم الزاهرة ١٣/٢٩.

(٣) النجوم الزاهرة ١٣/٣٠.

(٤) انظر ترجمته في: أعيان العصر ٣/٥٩، الدرر الكامنة ٢/٣٦١.

٦ ـ رحلاته وأعماله[١]:

تأهل الإمام الأصفهاني للإفتاء والتدريس وهو في مدينة تبريز، فصنف فيها بعض كتبه، ثم إنه خرج للحج، فحج في سنة: ٧٢٤هـ، وزار مقام النبي ﷺ، واستفاد من علماء الحرمين الشريفين.

وبعد فراغه من زيارة الحرمين الشريفين توجه الأصفهاني إلىٰ بيت المقدس، فدخله في صفر سنة: ٧٢٥ هـ.

ثم خرج من القدس الشريف قاصداً دمشق، فدخلها في نفس سنة: ٧٢٥هـ، درس بالمدرسة الرواحية بعد ابن الزملكاني، ويوم أن جلس للتدريس بها بالغوا في الثناء عليه. وكانت مدة إقامته بدمشق سبع سنين، تخرج به جماعة كثيرة من طلبة العلم، وأذن لجماعة كثيرة في الإفتاء، وانتفع الناس به كثيراً.

ثم إنه انتقل إلىٰ القاهرة بناء علىٰ طلب من الأمير قوصون سنة: ٧٣٢ هـ، وفي مصر زاد صيت الإمام الأصفهاني وانتشر فضله، فدرس في المدرسة المعزية بمصر، ثم ولي مشيخة الخانقاه القوصونية بالقرافة، التي بناها الأمير قوصون له في سنة: ٧٣٦هـ، وعينه شيخاً لها، وهو أول من تولىٰ مشيختها.

٧ ـ وفاتـه[٢]:

توفي الإمام الأصفهاني ـ رحمه الله تعالىٰ ـ في ذي القعدة سنة: ٧٤٩ هـ، شهيداً بالطاعون العام بالقاهرة، ودفن بالقرافة.

---

(١) انظر: أعيان العصر للصفدي ٥/٤٠٠، الدرر الكامنة ٤/٣٢٧، مرآة الجنان ٤/٣٣٢، طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ١٠/٣٨٣، شذرات الذهب ٦/١٦٥.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

٨ ـ رثاؤه:

رثاه تلميذه الصفدي بقوله[١]:

أيُّهـا العـاذِل لا تَلـح	فعنـدي مـا كفانـي
كيـف لا تسـفح عينـي	دمعُهـا أحمَـر قانـي
أظلمـت عَينـيَّ لمَّـا	فقـدتُ شـمسَ الزَّمـانِ
وغـدا جفنـي قريحـاً	باكيـاً ممّـا دهانـي
لـم يُفِـدْهُ قَـط كحـلٌ	بَعْـدَ فقـدِ الأصفهانـي

٩ ـ ثناء العلماء عليه:

قال تلميذه صلاح الدين الصفدي في وصفه: «الشيخ الإمام، العالم العلامة، المحقق المفتن، الفريد الحجة، جامع أشتات الفضائل، وارث علوم الأولين، حجة المتكلمين، إمام الفقهاء....

بحر يتدفق بالعلوم أمواجه، وحبر فضله في كل فن تضيء شموسه، ولا أقول: يتقد سراجه، وملك يُجْبىٰ إليه من كل علم متسع الأقطار خراجُه.

لو رآه الرازي علم أنه ما رأي زيّه، وصح أن المعقول هجر القطبين مصريه وشيرازيه، ولو أنصفه النصير الطوسي لما بنىٰ الرصد إلا لكواكبه، ولا سار مع الجيوش إلا خدمة لمواكبه، وما عسىٰ أن أصف مَنْ هو إمام في كل علم، وأثنىٰ علىٰ من بيده زمام كل حلم.

---

(١) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٤.

تصانيفه تشهد له بأنه فريد أوانه ووحيد زمانه، برع في الشرعيات لما شرع، وبزغ في العقليات شمسا نورُها محا ظلام الجهل فانقشع، علامة في كل علم له علامة، وأستاذ ترى كل شيخ في فنه غلامه.

اشتغل في البلاد الشرقية، وورد إلى الشام فأنسى الناس المحاسن الدمشقية:

وَرَد اللُّوى سَحَراً فَعَطَّرَ جيبَه ... بالجزع طُبّاق هناك وشيحُ

حتى غدت نفحاتُه وكأنما ... يُهدَى بهنّ لكلِّ جسم روحُ

وقرأ عليه الأئمة، وشهد له الأعلام أنه عالم هذه الأمة»[1].

وقال اليافعي عنه: «الإمام البارع، المتفنن، الفقيه، النحوي، الأصولي، اللغوي، المنطقي، المدرس، المصنف المفيد: شمس الدين الأصفهاني، حفظ كتباً عديدة، وصنف تصانيف مفيدة، ودرس في بلاده، وفي تبريز وفي الشام وفي مصر، واشتغل عليه العلماء في المعقولات، واستفادوا خصوصاً في أصول الفقه»[2].

وسمع كلامه الشيخ تقي الدين ابن تيمية فبالغ في تعظيمه، قال مرة: «اسكتوا حتى نسمع كلام هذا الفاضل الذي ما دخل البلاد مثله»[3].

وقال الإسنوي: «كان إماماً بارعاً في العقليات، عارفاً بالأصلين،

---

(١) أعيان العصر ٥/٤٠٠.

(٢) مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٤/٢٣١.

(٣) انظر: الدرر الكامنة ٤/٤٢٧.

فقيهاً صحيح الاعتقاد، محباً لأهل الخير والصلاح، منقاداً لهم، مطرحا للتكلف، مجموعاً على العلم»[1].

ثم قال: «وصنف التصانيف المشهورة، المفيدة، المحررة، وانتشرت تلاميذه»[2].

١٠ ـ مؤلفاتــه:

ألف الإمام الأصفهاني مؤلفات كثيرة، متنوعة، أثرى بها المكتبة الإسلامية، ونالت استحسان العلماء، فأولوها عنايتهم، بل أصبحت بعض كتبه من الكتب الدراسية المشهورة، كمطالع الأنظار، وتسديد القواعد وغير ذلك، وسوف أذكر ما استطعت معرفته من كتبه ومؤلفاته، وسأرتبها حسب العلم المصنف فيه.

* أولاً: مؤلفاته في التفسير:

١ ـ أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية.

وهو تفسير كبير فسر به القرآن الكريم كله.

قال حاجي خليفة في وصفه: «وهو تفسير كبير بالقول، أوله: «الحمد لله العلي القدير...»، ذكر في أوله ثلاثاً وعشرين مقدمة من مقدمات علم التفسير، وجمع فيه بين الكشاف ومفاتيح الغيب للرازي جمعاً حسناً بعبارة سهلة وجيزة، مع زيادات واعتراضات في مواطن كثيرة»[3].

---

(١) طبقات الشافعية للإسنوي ١/١٧٢.

(٢) المصدر السابق ١/١٧٣ ـ ١٧٤.

(٣) كشف الظنون ١/٤٤٢.

وقد ذكر الصفدي[1] أنه رآه يكتب في تفسيره هذا من خاطره من غير مراجعة، وأنه حين اجتماعه به سنة: ٧٤٥ هـ وصل في تفسيره إلىٰ قوله تعالىٰ: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ...﴾[2].

وعلىٰ ما ذكره يمكن أن يقال: إن تفسيره هذا هو من آخر مؤلفاته، إن لم يكن آخرها، بل إنه قد أجهد نفسه وتفرغ لكتابة هذا التفسير، حتىٰ إن بعض طلبته يقول عنه: إنه كان يمتنع من الأكل في كثير من الأوقات، لئلا يحتاج إلىٰ الدخول إلىٰ الخلاء، خوفاً من ضياع الزمان بلا كتابة في التفسير[3].

وقد نسب إليه هذا التفسير كل من: الصفدي[4]، وابن السبكي[5]، وابن قاضي شهبة[6]، وابن العماد[7]، والشوكاني[8]، والسيوطي[9]، وابن حجر العسقلاني[10].

وقد تميز تفسيره بمميزات منها[11]:

---

(١) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٤.
(٢) سورة النساء: ٨٠.
(٣) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٤.
(٤) المصدر السابق ٥/٤٠٤.
(٥) انظر: طبقات الشافعية الكبرىٰ للسبكي ١٠/٣٨٤.
(٦) انظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة ٣/٩٤.
(٧) انظر: شذرات الذهب ٦/١٦٥.
(٨) انظر: البدر الطالع للشوكاني ٢/٢٩٨.
(٩) انظر: بغية الوعاة للسيوطي ٢/٢٧٨.
(١٠) انظر: الدرر الكامنة ٤/٣٢٨.
(١١) انظر: أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية، تحقيق: الزهراء بنت محمد التويجري ١/٣٠، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠هـ.

١ ـ أنه اعتمد في تفسيره على التفسير بالمأثور عن النبي ﷺ، وعن صحابته الكرام رضوان الله عليهم، وعن التابعين رحمهم الله تعالى.

٢ ـ عنايته بالعلوم المتصلة بتفسير القرآن الكريم، مثل المكي والمدني، وأسباب النزول، والقراءات وغيرها.

٣ ـ عنايته بالتوثيق اللغوي في بيان معاني الآيات، ببيان اشتقاق الكلمات وأصولها، وشواهد ذلك من لغة العرب.

٤ ـ تضمينه الكتاب بعض اللطائف النحوية والبلاغية والفوائد البديعية.

٥ ـ طول نفسه في مناقشة المسائل العلمية، وتوسعه فيها، فيورد الأدلة عليها، ثم يورد قول الخصم وأدلته ويرد عليها.

٦ ـ حسن اختياره فيما ينقله عن غيره من المفسرين، وبخاصة الزمخشري والرازي، فيختار من كتابيهما ما يوضح معنى الآيات، مع طرح ما في الكشاف من اعتزاليات، وما في تفسير الرازي من مباحث كلامية لا حاجة لها.

٧ ـ تصديه لبعض المذاهب الكلامية، كالمعتزلة والخوارج، ودحض شبههم في تفسيرهم لآيات القرآن الكريم.

٨ ـ أنه قدم في تفسيره مقدمات، وهي ثلاث وعشرون مقدمة، تتناول جملة من العلوم، تتعلق بعلم التفسير من قريب أو بعيد.

- نسخ التفسير المخطوطة[1]:

لتفسير الأصفهاني نسخ خطية في عدة مكتبات في العالم، هذه بيانات عما عرفته منها:

١ - نسخة كاملة من أول التفسير إلى آخره موجودة في المكتبة الظاهرية بدمشق برقم: (١٨٨٠)، ويوجد منها صورة في مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض برقم (١١٠١٦/ف).

٢ - نسخة من أول التفسير إلى سورة الإنسان، موجودة في المكتبة السليمانية بإسطنبول في تركيا، برقم: (١٧٦) و(٧٧)، ويوجد منها صورة في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، برقم: (١١٠١٣/ف).

٣ - نسخة كاملة من أول التفسير إلى آخره، موجودة في مكتبة الحرم المكي الشريف برقم: (٦٣)، ويوجد منها صورة في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض برقم: (٥٦٥١/ف).

٤ - نسخة موجودة في مكتبة لاله لي في السليمانية بإسطنبول في تركيا، في ثلاث مجلدات، برقم: (١٣٦ - ١٣٧ - ١٣٨).

٥ - نسخة موجودة في المكتبة الأزهرية بالقاهرة، وهي تمثل الجزء الأول من التفسير، برقم: (٣٣١) (٥٧٩٩).

٦ - نسخة موجودة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، وهي تمثل الجزء الرابع من التفسير، برقم: (٣٥٨)، ورقم الميكروفيلم (٢١٨٤٤).

---

(١) انظر: الفهرست الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، مخطوطات التفسير ٥/١٣٧٠، وانظر كذلك: أنوار الحقائق الربانية للأصفهاني، بتحقيق: الزهراء التويجري.

وقد حقق أغلب تفسير الأصفهاني في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم القرآن وعلومه في الرياض.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن ابن السبكي[1] والداودي[2] ذكرا أن الإمام الأصفهاني لم يكمل تفسيره، وإنما وصل فيه إلى قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ...﴾[3]، وقد تابعهم على ذلك كثير من الباحثين، وهذا غير صحيح، والدليل على أن الإمام الأصفهاني قد أكمل تفسيره أمور[4]:

١ - أنهم ذكروا أن المصنف انتهى في تفسيره إلى قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ...﴾ في حين أنا نجد إجازة بخط المؤلف للبلغاري، ذكر فيها: أن البلغاري قرأ عليه التفسير من أوله إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾[5] وهذا مخالف لما ذكروه من أنه وقف عند قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ...﴾.

٢ - وجود نسخ كاملة للتفسير في عدة مكتبات في العالم.

٣ - أن الإمام الأصفهاني نص في خاتمة تفسيره على تفسيره

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٠/٣٨٤.

(٢) انظر: طبقات المفسرين للداودي ٢/٣١٤.

(٣) سورة النساء: ٨٠.

(٤) انظر: أنوار الحقائق الربانية بتحقيق: عبد المنعم العواس القسم الدراسي ١/٥٦، رسالة دكتوراة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ١٤٢٠هـ، أنوار الحقائق الربانية بتحقيق: إبراهيم الهويمل، القسم الدراسي ١/٣٩، رسالة دكتوراة، جامعة الإمام محمد ابن سعود، الرياض، ١٤١٠هـ.

(٥) سورة الأنعام: ٣٨.

للقرآن كله، حيث قال: «وقد تم تفسير المعوذتين، وبتمامه تم ما يسر الله تعالىٰ من تفسير كتابه العزيز وقرآنه من الفاتحة إلىٰ الخاتمة، والحمد لله علىٰ إحسانه وأفضاله، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان علىٰ سيد المرسلين وخاتم النبيين: محمد وآله.

وقد اتفق الفراغ من تأليفه: ضحوة نهار الخميس خامس عشر من جمادىٰ الآخر، سنة سبع وأربعين وسبعمائة، بالجامع العتيق، بمصر المحروسة، بجانب المحراب والمنبر، كتبه مؤلفه: محمود بن أبي القاسم بن أحمد الأصفهاني، عفا الله عنه»[١].

٤ ـ أنه يوجد في مكتبة: لا له لي في السليمانية ـ كما ذكرنا ـ نسخة من ثلاث مجلدات، كتب في آخر الجزء الثالث: كتبه المؤلف.

٢ ـ تفسير آية الكرسي. ألفه في تبريز.

٣ ـ تفسير قوله تعالىٰ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾.

٤ ـ تفسير قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ﴾.

٥ ـ تفسير قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ﴾.

وهذه المؤلفات الثلاثة الأخيرة صنفها الأصفهاني في أثناء مقامه في دمشق[٢].

٥ ـ تفسير سورة يوسف.

٦ ـ تفسير سورة الكهف.

---

(١) انظر: أنوار الحقائق الربانية للأصفهاني، بتحقيق: عبد المنعم الحواس ٤/١٥٨٠.

(٢) انظر: أعيان العصر للصفدي ٥/٤٠٣.

وهذان المؤلفان صنفهما الأصفهاني في أثناء مقامه في مصر[١].

* ثانياً: مؤلفاته في علم الكلام:

١ - تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد. وهو الكتاب الذي حققته في هذا البحث، وسيأتي الكلام عليه في الفصل التالي.

٢ - مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار للإمام البيضاوي، ألفه للملك الناصر بن قلاوون[٢]، بمصر[٣]، وهو شرح بالقول.

وقد طبع هذا الكتاب - بحسب علمي - ثلاث طبعات:

١ - طبع بالمطبعة الخيرية لمالكها السيد: عمر حسين الخشاب، سنة: ١٣٢٣هـ بتصحيح الشيخ عبد الجواد خلف.

٢ - طبع بتركيا طبعة حجرية سنة: ١٣٠٥هـ.

٣ - طبع بهامش المجلد الأول من شرح المواقف، طبعة دار الطباعة العامرة بتركيا، سنة: ١٣١١هـ.

ولكتاب «مطالع الأنظار» نسخ خطية كثيرة، موجودة في أغلب مكتبات العالم.

وقد اهتم العلماء بكتاب مطالع الأنوار، فكثرت عليه الحواشي والتعليقات، فمن هذه الحواشي والتعليقات[٤]:

---

(١) انظر: المصدر السابق، ٥/٤٠٤.
(٢) انظر: مطالع الأنظار ص ٣.
(٣) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٤.
(٤) انظر: كشف الظنون ٢/١١١٦.

١ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني، وصل فيها إلى الإلهيات، وقد طبعت هذه الحاشية مرتين:

أ) طبعت مستقلة، وجعلت ضميمة لمطالع الأنظار، في طبعة المطبعة الخيرية.

ب) طبعت في هامش الطبعة الحجرية لمطالع الأنظار.

٢ ـ حاشية المولى مصلح الدين محمد اللاري، المتوفى سنة: ٩٧٩هـ.

٣ ـ حاشية المولى حميد الدين بن أفضل الدين الحسيني، المعروف بابن أفضل، المتوفى سنة: ٩٠٨هـ.

قال حاجي خليفة: «وهي مقبولة متداولة إلى مباحث الأعراض».

٤ ـ حاشية أبي القاسم بن أبي بكر الليثي.

٥ ـ حاشية مولانا عماد.

٦ ـ حاشية المولى نور الدين بن يوسف، المشهور بصاري كرز، المتوفى سنة: ٩٣٤ هـ.

٧ ـ تعليقة على مطالع الأنظار للمولى أفضل زاده. وصفها حاجي خليفة بأنها تعليقة حسنة، ولهذه التعليقة نسخة خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٢٧٠ عقائد تيمور عربي.

٣ ـ مختصر في أصول الدين.

ذكره الصفدي في أعيان العصر[١]، ووصفه بأنه مختصر لطيف،

---

(١) ٥/٤٠٤.

وجيز اللفظ، كثير الفوائد والمباحث، وذكره اليافعي في مرآة الجنان[١].

٤ ـ شرح مختصره في أصول الدين.

وهذا الشرح نسبه إليه اليافعي في مرآة الجنان[٢].

* ثالثاً: مؤلفاته في أصول الفقه:

١ ـ بيان المختصر. وهو شرح لمختصر المنتهى لابن الحاجب، ألفه للخواجه رشيد، وقد ألفه في تبريز[٣]، وهو شرح بالقول.

وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق: الدكتور محمد مظهر بقا، نشره مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي التابع لجامعة أم القرى بمكة المكرمة، في ثلاثة أجزاء، سنة ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٢ ـ شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للإمام البيضاوي، ألفه بالقاهرة[٤]، وهو شرح بالقول.

لم يجعل الإمام الأصفهاني له مقدمة، بل ابتدأ بشرح الكتاب بعد البسملة والصلاة على النبي ﷺ مباشرة[٥]، ويذكر اليافعي أنه صنفه على طريق الإملاء[٦].

---

(١) ٣٣٢/٤.
(٢) ٣٣٢/٤.
(٣) انظر: أعيان العصر ٤٠٣/٥.
(٤) انظر: أعيان العصر ٤٠٤/٥.
(٥) انظر: شرح المنهاج للأصفهاني ٣٣/١.
(٦) انظر: مرآة الجنان ٣٣٢/٤.

وقد طبع هذا الكتاب بتحقيق الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، نشرته مكتبة الرشد بالرياض سنة ١٤١٠هـ.

٣ ـ بيان معاني البديع. وهو شرح بالقول على كتاب بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والإحكام لابن الساعاتي، ألفه بمصر[(١)] باسم السلطان الملك الناصر.

ولكتاب بيان البديع عدة نسخ خطية، منها ثلاث محفوظة أفلامها في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، وهذه أرقامها:

أ ـ ٢١ عن دار الكتب ٧١٤ أصول.

ب ـ ٢٢ عن أحمد الثالث ١٣٠٨.

جـ ـ ٢٣ عن أحمد الثالث ١٣٠٧.

وقد حقق كتاب بيان معاني البديع في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، حقق النصف الأول منه الباحث: حسام الدين موسى عفانة، في رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في الجامعة المذكورة سنة: ١٤٠٥هـ.

وحقق النصف الثاني الباحث: صبغة الله غلام نبي، في رسالة دكتوراه، مقدمة للكلية المذكورة آنفاً.

وحُقق قسم من كتاب بيان معاني البديع في جامعة الأزهر، وهذا القسم يبدأ من أول الكتاب إلى آخر مباحث الفعل، حققه الباحث: محمد أحمد محمد علي، في رسالة ماجستير، مقدمة لكلية الدراسات الإسلامية والعربية بالقاهرة سنة: ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠٠م.

---

(١) انظر: أعيان العصر ٥ /٤٠٣.

٤ ـ رسالة في مسألة التكليف بالعقل في أول زمان حدوثه.

ذكرها الدكتور إبراهيم الهويمل في القسم الدراسي لرسالته الدكتوراه التي حقق بها تفسير الأصفهاني[١]، وذكر أن الأصفهاني ذكرها في بعض كتبه، لكنه لم يعين الكتاب.

* رابعاً: مؤلفاته في الفقه:

ألف الإمام الأصفهاني كتاباً في الفقه، على مذهب الإمام الشافعي، ألفه في تبريز[٢]، قال الصفدي: «وصنف أكثر من ربع العبادات على مذهب الشافعي، مضافاً إليه مذهب أبي حنيفة ومالك إلى الاعتكاف»[٣].

* خامساً: مؤلفاته في المنطق:

١ ـ شرح مطالع الأنوار للإمام سراج الدين الأرموي، ألفه في تبريز[٤].

★له نسخة خطية محفوظة في المكتبة المركزية بجامعة طهران، برقم: (٦٤٢٢).

٢ ـ ناظر العين[٥].

وهو مختصر في المنطق، ألفه الأصفهاني بتبريز[٦]، في يوم واحد[٧].

---

(١) انظر: أنوار الحقائق الربانية، رسالة دكتوراه للباحث: إبراهيم الهويمل ١/٣٣.
(٢) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٣.
(٣) المصدر السابق.
(٤) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٣.
(٥) في مرآة الجنان لليافعي سماه: ناظرة العين ٤/٣٣٢.
(٦) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٣.
(٧) انظر: مرآة الجنان ٤/٣٣٢.

من نسخه الخطية الموجودة:

أ) نسخة محفوظة في مكتبة كتاهيه بتركيا[1].

ب) نسخة محفوظة في خزانة القرويين بفاس في المغرب، برقم: (١٢٨٣/٣).

وعلىٰ كتاب ناظر العين شرحان:

أ) شرح للأصفهاني نفسه، وسيأتي ذكره.

ب) شرح للشيخ أحمد بن عمر بن علي بن هلال المالكي، تلميذ الأصفهاني المتوفىٰ سنة ٧٩٥ هـ، وهو شرح بالقول، أملاه علىٰ الطلبة، سماه: ناضر العين في شرح ناظر العين[2].

من نسخه الخطية:

أ) نسخة محفوظة في مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، علىٰ منورها أفضل الصلاة والسلام، برقم: ٩٥ منطق، ولها صورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم: ٢٦٤ بعثة السعودية.

ب) نسخة محفوظة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، برقم: (٣٣٨٣ و) عربي.

٣ - شرح ناظر العين:

وهو شرح علىٰ مختصره ناظر العين في المنطق، ألفه في القاهرة[3].

---

(١) انظر: نوادر المخطوطات العربية في تركيا ٢/١٢٥.

(٢) اسم الكتاب في فهرس دار الكتب المصرية: ناظرة العين في شرح ناظرة العين.

(٣) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٤.

* سادساً: مؤلفاته في النحو:

ألف في علم النحو شرح كافية ابن الحاجب المتوفى سنة: ٦٤٩هـ، ألفه في دمشق[1].

وقد حقق في جامعة الأزهر، حققه الباحث: عبد المعطي جاب الله سالم، في رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية اللغة العربية بالقاهرة، سنة: ١٩٨٤م.

* سابعاً: مؤلفاته في علم الجدل:

ألف في علم الجدل والخلاف: شرح فصول النسفي في الخلاف، ألفه في القاهرة.

من نسخه الخطية:

١ ـ نسخة محفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٣٢ منطق وآداب بحث م.

٢ ـ صورة عن نسخة خطية محفوظة في إحدى المكتبات التركية، وهذه الصورة محفوظة في مكتبة المخطوطات التابعة لوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت.

* ثامناً: مؤلفاته في علم العروض:

ألف في علم العروض: شرح عروض الساوي، ألفه في تبريز. وهو شرح لمنظومة في علم العروض، نظمها: صدر الدين محمد بن ركن الدين محمد الساوي. أولها:

---

(١) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٣.

بحمـد المليـك الحـق ذي الطـول والعـلا

وشـــكر أياديـــه أفتـــتح متـــضئلا

له نسخة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة برقم: ١٢ عروض، وهي مصورة عن نسخة مكتبة بشير أغا برقم: ٥٣٩.

ﮰﮯ



الفصل الرابع

كتاب تسديد القواعد

* اسم الكتاب.
* نسبته إلى مؤلفه.
* تاريخ ومكان تأليفه.
* أسلوب المؤلف ومنهجه.
* مصادره.
* مزاياه.
* ما كتب حوله.

١ - اسم الكتاب:

أغلب من ترجم للأصفهاني ذكروا أن له شرحاً علىٰ تجريد الاعتقاد للطوسي، لكن لم ينصوا علىٰ اسمه[١]، إلا حاجي خليفة في كشف الظنون[٢] وإسماعيل باشا البغدادي في إيضاح المكنون[٣]، فقد ذكرا أن اسم الكتاب هو: تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد.

وعليهما اعتمدت في اعتماد هذه التسمية في عنوان الرسالة، خاصة أن نسخة من شرح التجريد هذا - وهي نسخة (أ) - كتب في غلافها هذا العنوان، وهي نسخة كتبت في حياة المؤلف.

لكن عند جمعي لنسخ الشرح، وجدت أن كل نسخ الشرح التي اقتنيتها قد سُمي الكتاب فيها في مقدمة الشارح بعنوان: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد[٤].

وعلىٰ هذا، يكون للكتاب تسميتان، لعل الأشهر منهما تسميته بـ «تسديد القواعد»، وإن كان تسمية الكتاب بـ«تشييد القواعد» تسمية صحيحة، باعتبار أن حاجي خليفة سماه بهذا العنوان وتابعه علىٰ ذلك إسماعيل باشا، فلابد أن يكون قد اطلعا علىٰ نسخة مسماة بهذا الاسم.

---

(١) انظر مثلاً: أعيان العصر للصفدي ٥/٤٠٣، مرآة الجنان لليافعي ٤/٣٣٢، الدرر الكامنة لابن حجر ٤/٣٢٨.

(٢) ١/٣٤٦.

(٣) ٦/٤٠٩.

(٤) وهذه التسمية هي التي اعتمدتها عند نشر هذا الكتاب.

وعلىٰ أي حال، فإن الخطب في هذا الأمر سهل، ولابد من الإشارة هنا إلىٰ أن شرح الأصفهاني للتجريد قد اشتهر بتسمية أخرىٰ، غير التسميتين الأوليين، وهو تسميته بالشرح القديم[1]، فرقا بينه وبين شرح علاء الدين القوشجي للتجريد، الذي اشتهر باسم الشرح الجديد.

٢ ـ نسبته إلىٰ مؤلفه:

تثبت نسبة الكتاب إلىٰ مؤلفه بأحد خمسة وجوه[2]:

الوجه الأول: التواتر، والمراد به: إخبار الجمهور من أهل عصر وطبقته بأنهم سمعوا نسبة الكتاب الفلاني إلىٰ مؤلفه من جمهور طبقة ثانية سابقة عليها، والطبقة الثانية سمعت تلك النسبة بعينها من جمهور طبقة ثالثة سابقة، وهكذا يسمع جمهور كل طبقة عن جمهور مثلهم من طبقة سابقة حتىٰ يتصلوا بعصر صاحب الكتاب.

والغالب أن يكون الجمهور من كل عصر هم من العلماء، خاصة الحفاظ من المحدثين، وقد يكونون من سائر طوائف الناس.

وأوضح مثال علىٰ ذلك تواتر الكتب الحديثية الستة عن أصحابها، وهي صحيح البخاري ومسلم، وسنن النسائي وأبي داود وابن ماجة والترمذي.

الوجه الثاني: تصريحات المؤرخين والمترجمين لحياة العلماء بأن هذا الكتاب إنما هو للعالم الفلاني.

---

(١) انظر: كشف الظنون ١/٣٤٧.

(٢) انظر: الهيئة والإسلام للسيد هبة الدين الشهرستاني ص ١٠، مطبعة الآداب، بغداد، ١٣٢٨هـ.

الوجه الثالث: سلسلة الرواية، وهي أن تأخذ نسبة الكتاب إلىٰ صاحبه عن ثقة، أخذها عن مثله، حتىٰ تنتهي سلسلة هذه الرواية والأخذ إلىٰ صاحب الكتاب.

الوجه الرابع: طبع الكتاب في حياة مؤلفه أو في مطبعة رسمية يطمئن الإنسان بصحة نسبته إلىٰ مؤلفه، لاستبعاد كذب هذا النحو من الطبع، ما لم يكذب المؤلف ذلك، وينفي نسبة الكتاب المطبوع إليه.

الوجه الخامس: شهادة القرائن المعتبرة عند العقلاء المقوية لصحة نسبة الكتاب إلىٰ صاحبه، من هذه القرائن:

أ) أن ينقل بعض العلماء عبارات من هذا الكتاب إما للرد عليه، أو الاستشهاد به، أو لغير ذلك من الأمور المستدعية للنقل منه.

ب) أن يوجد الكتاب بخط مؤلفه، أو يكون خطه عليه.

جـ) أن تكون النسخة الخطية للكتاب عتيقة، وعليها آثار اعتبار أو شهادات للعلماء.

د) أن ينسب المؤلف الكتاب إليه في مؤلف آخر له، خاصة إذا كان الكتاب من أشهر كتبه.

هـ) أن يكتب العلماء علىٰ هذا الكتاب تعليقات وحواشي.

أقول: ونسبة كتاب «تشييد القواعد» إلىٰ الإمام الأصفهاني ثابتة بوجهين من هذه الوجوه الخمسة: الوجه الثاني، والوجه الخامس.

أما ثبوته بالوجه الثاني وهو تصريح المؤرخين لحياة المؤلف

بنسبة الكتاب إليه، فقد نسب كتاب تسديد القواعد إلى مؤلفه كثير من المؤرخين، وهم:

١ ـ الصفدي في أعيان العصر[١].

٢ ـ اليافعي في مرآة الجنان[٢].

٣ ـ ابن قاضي شهبة في طبقات الشافعية[٣].

٤ ـ ابن حجر العسقلاني في الدرر الكامنة[٤].

٥ ـ الشوكاني في البدر الطالع[٥].

٦ ـ ابن السبكي في طبقات الشافعية الوسطى[٦].

٧ ـ حاجي خليفة في كشف الظنون[٧].

٨ ـ إسماعيل باشا البغدادي في إيضاح المكنون[٨].

٩ ـ عمر رضا كحالة في معجم المؤلفين[٩].

أما ثبوته بالوجه الخامس ـ وهو شهادة القرائن المعتبرة ـ فمن وجوه:

---

(١) ٥/٤٠٣.
(٢) ٤/٣٣٢.
(٣) ٣/٧٢.
(٤) ٤/٣٢٨.
(٥) ٢/٢٩٨.
(٦) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٠/٣٨٤ حيث نقل محققاه عن الطبقات الوسطى للسبكي، نسبة الكتاب إلى الأصفهاني.
(٧) ١/٣٤٦.
(٨) ٦/٤٠٩.
(٩) ١٢/١٧٣.

١ ـ أن كتابه هذا نقل منه بعض العلماء في كتبهم، من هذا ما نقله تلميذه أحمد بن عمر بن هلال المالكي في كتابه ناضر العين[١]، فقد نقل عنه من شرح التجريد، ونص على ذلك.

وممن نقل عنه الشيخ حسن العطار في حاشيته على شرح إيساغوجي[٢] في المنطق.

٢ ـ أن كتابه هذا له نسخة عتيقة، عليها تعليقات للشيخ ابن جماعة تلميذ أكمل البابرتي الذي هو تلميذ الأصفهاني، وكثيراً ما يذكر في تعليقاته أن الأصفهاني شيخ لشيخه البابرتي، بل نقل اعتراضات البابرتي على كتابه هذا.

٣ ـ أن الإمام الأصفهاني ذكر كتابه التسديد في أحد كتبه، وهو شرح فصول النسفي، وأحال عليه، وعبارته هناك: «ولا تقابل بين العدمين عندهم لما عُلم في شرح التجريد»[٣].

٤ ـ أن كتاب التسديد كُتبت عليه حاشية عظيمة، كتبها السيد الشريف الجرجاني تلميذ أكمل الدين البابرتي الذي هو تلميذ للأصفهاني.

بما ذكرنا يتبين صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وأنه لا شك في ذلك.

---

(١) مخطوط في مكتبة عارف حكمت في المدينة المنورة، له صورة في معهد المخطوطات برقم: ٢٦٤ بحثة السعودية، انظر: ل: ٥ من المخطوط.

(٢) ص ٢٥، شركة المطبوعات العربية، القاهرة.

(٣) انظر: ل: ٢١، من النسخة الخطية المحفوظة في دار الكتب المصرية برقم: ٣٢ منطق م، ورقم الميكروفيلم لها هو: ٥٢٨٢٠.

٣ ـ تاريخ ومكان تأليفه:

الثابت أن الإمام الأصفهاني ألف كتابه التسديد أثناء إقامته في تبريز[١]، أي: قبل سنة: ٧٢٤ هـ.

وقد ألف الإمام الأصفهاني شرحه هذا للوزير الكبير وزير الشرق: علىٰ شاه بن أبي بكر التبريزي[٢]، المتوفىٰ سنة: ٧٢٤ هـ.

٤ ـ أسلوب المؤلف ومنهجه:

يجدر بي أن أذكر أولاً ما كتبه الأصفهاني في مقدمة كتابه التسديد، مبيناً فيه طريقته في شرح تجريد الاعتقاد.

قال الأصفهاني: «... بأن أشرح له شرحاً يزيح جلابيب أبكار معانيه للطالبين، ويجلو محاسن غوانيه للخاطبين، وأحرر معاقده، وأقرر قواعده، وأبين مقاصده، وأجرد فرائده، وأنبه علىٰ ما ورد عليه من الاعتراضات، وأشير إلىٰ أجوبة ما أورد فيه من الشبهات، خصوصاً علىٰ مباحث الإمامة فإنه عدل فيها عن سمت الاستقامة، فامتثلت أمره، وميزت عن اللباب قشره، مع قلة البضاعة، وقصور الباع في الصناعة، فشرحت له شرحاً لا يؤدي إلىٰ الإطناب الممل، ولا يفضي إلىٰ الاختصار المخل، وسعيت في حل ألفاظه، وتبيين معانيه، وتقرير براهينه، وتحقيق مبانيه، وتعرضت لما ورد عليه من الاعتراضات، متجنباً عن ارتكاب التعسفات».

---

(١) انظر: أعيان العصر ٥/٤٠٣.

(٢) انظر ترجمته في: أعيان العصر ٣/٣٠٦، الدرر الكامنة ٣/٣٤، ذيول العبر ص١٣٥، شذرات الذهب ٦/٦٣.

وقد وفىٰ الأصفهاني بما وعد في مقدمته، وسوف أذكر هنا تفصيل منهجه، مع ذكر أمور من منهجه لم يذكرها.

١ - يعتني الأصفهاني في شرحه بتوضيح غريب الألفاظ الواقعة في متن التجريد، والتي تحتاج إلىٰ بيان.

٢ - يهتم الأصفهاني ببيان معاني التجريد بأوضح عبارة وأسهلها، بحيث يكشف عن مفهوم تلك العبارة وعن منطوقها.

٣ - يعرف الأصفهاني الاصطلاحات العلمية التي تصادفه في أثناء شرحه، من أي فن كانت، في الغالب.

٤ - يتقيد الأصفهاني بشرح ما في الكتاب، وبيانه، ولا يستطرد في الشرح بحيث يخرج عن صلب المسألة.

٥ - يهتم الأصفهاني بالتحليل المنطقي للمسائل والدلائل، فلا تكاد تخلو مسألة، فيها ملازمة، إلا بَيَّنَ وجه التلازم، ثم أثبت بطلان التالي إن كان التالي باطلاً، إلىٰ غير ذلك.

٦ - إذا كانت عبارة التجريد ذات احتمالات، بَيَّنَ تلك الاحتمالات، وقد يرجح أحد تلك الاحتمالات.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عندما تعرض لشرح قول الطوسي: «وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي، كجنسهما» ذكر أن كلًّا من الجنس والفصل قد يكون طبيعياً، وقد يكون منطقياً، وقد يكون عقلياً، فالحيوان مثلاً جنس طبيعي، ومفهوم الجنس جنس منطقي، والمركب

منهما عقلي، والناطق فصل طبيعي، ومفهوم الفصل فصل منطقي، والمركب منهما عقلي.

كما أن جنس الجنس وجنس الفصل - وهو مفهوم الكلي من حيث هو - قد يكون طبيعياً، وهو مفهوم الكلي من حيث هو، وقد يكون منطقياً، وهو الكلية العارضة لمفهوم الكلي، وقد يكون عقلياً، وهو المركب منهما، وقال: هذا هو المراد من قوله: «كجنسهما».

ثم ذكر الأصفهاني أن عبارة المصنف هذه يمكن أن يفهم منها احتمال آخر، وهو أن كلًّا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيًّا ومنطقيًّا وعقليًّا، كما أن الكلي الذي هو جنس لهما ينقسم إلى هذه الثلاثة، فحينئذ تكون الطبيعة التي يعرض لها الكلي - كالإنسان مثلا - كلياً طبيعياً، ومفهوم الكلي كلي منطقي، والمركب منهما عقلي.

ثم ذكر الأصفهاني أن الاحتمال الأول هو الأولى[1].

٧ - حيثما أتى الطوسي في كتابه التجريد بعبارة تخل بالمقصود، أو غير مؤدية إلى المعنى المراد، نبه عليها الأصفهاني.

مثال ذلك: أن الطوسي عَرَّفَ الوجود والعدم بقوله: «وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين» اعترض عليه الأصفهاني بأن هذا تعريف للموجود والمعدوم لا للوجود والعدم، وأما الوجود والعدم فيعرَّفان بثبوت العين ونفي العين، والمطلوب هنا هو تعريف الوجود والعدم لا الموجود والمعدوم.

(١) انظر: ص ٤٢٠ من النص المحقق.

ثم إن الأصفهاني اعتذر للمصنف بأنه: لما كان الوجود والعدم مساويين للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة، كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالاً على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين، فلذلك لم يتحاش المصنف عن ذلك، وأورد في محل تعريف الوجود والعدم بتعريف الموجود والمعدوم إفادة لهذا المعنى[1].

٨ ـ ربما لا يتفق الأصفهاني مع الطوسي في المسألة، فيرد عليه.

مثال ذلك: أن الطوسي عندما تعرض لأشكال المركب من الأجسام ذكر أن الشكل الطبيعي للمركب هو الكرة، فاعترض عليه الأصفهاني بأنه يجوز أن يكون الشكل الطبيعي للمركب غير الكرة[2].

٩ ـ أن الأصفهاني ربما يعقب على مَنْ سبقه من شراح التجريد.

مثال ذلك: أن الطوسي عندما احتج على أن النفوس البشرية متحدة بالنوع: بأن النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد، وهذا يقتضي وحدتها بالنوع؛ لأن الأمور المختلفة يمتنع أن يجمعها حد واحد.

اعترض عليه ابن المطهر الحلي: بأن فيه نظراً؛ لأن الحد إنما يكون بالنسبة إلى المعنى الكلي، لا بالنسبة إلى الجزئيات، والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة إليه، كما يحتمل أن يكون نوعاً، يحتمل أن يكون جنساً[3]. رد عليه الأصفهاني: بأن الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس، وهذا كاف في معرفة اتحادها بالنوع[4].

---

(١) انظر: ص ١٨٥ من النص المحقق.
(٢) انظر: ص ٥٧٨ من النص المحقق.
(٣) انظر: كشف المراد ص ١٦٦.
(٤) انظر: ص ٦٩١ من النص المحقق.

١٠ ـ يأتي بالإضافة إلىٰ ما في متن التجريد من الاعتراضات والأجوبة بإيرادات أخرىٰ ممكنة ويجيب عنها.

١١ ـ إذا لم يطمئن الأصفهاني لجواب من سبقه عن اعتراض يرده، ويأتي بجواب من عنده.

١٢ ـ كان من منهج الأصفهاني أنه لا يذكر من المتن المسألة بكاملها، بل كان يجزئها، ويشرحها قطعة قطعة.

١٣ ـ حيثما لم يتبين للأصفهاني مراد الطوسي علىٰ وجه الدقة، يعترف بأن ما فهمه هو هذا.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عندما شرح عبارة الطوسي: «والاعتقاد يقال لأحد قسميه، فيتعاكسان في العموم والخصوص» وضح أن الاعتقاد يطلق علىٰ التصديق مطلقاً، أعم من أن يكون جازماً أو لا، مطابقاً أو غير مطابق، ثابتاً أو غير ثابت، وهذا هو المشهور.

وقد يطلق الاعتقاد علىٰ أحد قسمي العلم، وهو التصديق الجازم المطابق الثابت، الذي قد بين أن العلم ينقسم إليه وإلىٰ التصور، وعلىٰ هذا الإطلاق يتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص.

قال الأصفهاني بعد ذلك: هذا ما توهمته من كلامه، وهو لا يخلو عن تعسف[١].

١٤ ـ أن من عادة الأصفهاني أنه يأتي بأدلة المخالف كلها أولاً، ثم يرد عليها، وذلك في الغالب.

---

(١) انظر: ص ٨٠١ من النص المحقق.

١٥ ـ يُعْنَىٰ الأصفهاني بإيراد اختلاف نسخ التجريد، ويوجهها ويرجح بينها.

١٦ ـ يشير إلىٰ ترابط أجزاء الكتاب في بداية شرح كل مسألة، وقد يبين علة ذلك.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عند شرحه لعبارة الطوسي: «وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج، وإن جاز في الذهن علىٰ أنه برهان إني، وبالعكس لميّ» قال رابطاً هذه بما تقدم: «لما بين أن عدم المعلول يستند إلىٰ عدم العلة، استشعر أن يقال: لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه، وكل واحد منهما كالآخر في أن رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر، فاستناد عدم المعلول إلىٰ عدم العلة ليس أولىٰ من عكسه. فأورد ما يصلح أن يكون جواباً عن هذا...»[1].

١٧ ـ قد يأتي الأصفهاني بمقدمات يتوقف الدليل عليها لم يذكرها الطوسي.

١٨ ـ من عادة الأصفهاني في الجواب أنه يتنزل للخصم ويسلم له حتىٰ يقطع كل شبهة له.

١٩ ـ أن الأصفهاني يحاول أن يعتذر للمصنف إذا كان كلامه فيه خطأ أو تساهل أو استدراك.

مثال ذلك: قول الأصفهاني عند عبارة الطوسي «والفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي لا يستلزم ثبوته» ـ: «ولفظ المنفي بعد لفظ

---

(١) انظر: ص ٢٤٧ من النص المحقق.

الإمكان زائد، لعله وقع سهواً من الناسخين»[1].

٢٠ - أن الأصفهاني قد يأتي بأجوبة من عنده زيادة على ما ذكره المصنف.

٢١ - أنه قد ينبه على مستوى الدليل والحجة: هل هي برهانية، أو تنبيهية أو إقناعية؟.

٢٢ - أنه يبين المراد من المصطلح، إذا كان للمصطلح استعمالات أخرى.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عند قول المصنف: «فيغاير الماهية» قال: المراد بالمغايرة ها هنا الزيادة، وإنما نص على هذا لأن مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي أن يكون زائداً عليها[2].

٢٣ - أنه يعتني ببيان أن الدعوى في هذه المسألة ضرورية أو غير ضرورية.

٢٤ - أنه يبين كلام المصنف إذا كان جواباً عن دخل مقدر، أو جواباً عن شبهة، أو غير ذلك.

٢٥ - أنه كثيراً ما ينبه على بعض الأمور، أو يزيد بعض الفوائد التي لابد منها، ويصدرها بقوله «واعلم...».

٢٦ - إذا كان المصطلح له إطلاقان بيَّنهما وطبَّقهما على كلام المصنف.

---

(١) انظر: ص ٢٧١ من النص المحقق.

(٢) انظر: ص ١٩٩ من النص المحقق.

مثال ذلك: أن الأصفهاني عند قول المصنف: «ولا ضد له» قال: الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج، مساو في القوة لموجود آخر، ممانع له، فالوجود لا ضد له من هذا الوجه. ويقال عند الخاص لموجود مشارك لموجود آخر في الموضوع، معاقب له، والوجود لا ضد له من هذا الوجه[1].

٢٧ - أنه ربما لا يرتضي دليل المصنف فيعترض عليه.

٢٨ - أنه إذا أراد أن يرد على دليل المصنف يبتدئ كلامه في الغالب بقوله: «ولقائل أن يقول..».

٢٩ - أن الأصفهاني قد يعترض على تعريف المصنف إذا كان غير واف بالمراد.

مثال ذلك: أنه عندما عرف الطوسي الخط المستقيم بأنه: «أقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين» اعترض عليه الأصفهاني بأن هذا التعريف فيه نظر؛ إذ إنه إنما يستقيم أن لو صح اتصاف شيء من تلك الخطوط بأنه أقصر من الباقي، ولا يصح؛ لأنه لا يمكن انطباق أحدهما على الباقي؛ إذ لو أمكن لأمكن أن يصير المستدير مستقيماً، وبالعكس، ولا يمكن ذلك[2].

٥ - مصادره:

اعتمد الإمام الأصفهاني على عدة مصادر في شرحه هذا: إما مقل

(١) انظر: ٢١٦ من النص المحقق.

(٢) انظر: ص ٨٥٨ من النص المحقق.

من بعضها أو مكثر من بعض آخر، ولكنه كان قلما يتص على مصدر رجع إليه، وهذا مما زاد العبء عليّ، فقد حاولت أن أتتبع مصادر كلامه، ومن أين أتى بهذا الاعتراض وجوابه، وهل هذه العبارة له أو لغيره نقلها منه، وقد استطعت بحمد الله أن أتعرف على أكثر مصادره، سواء أكانت مطبوعة أو مخطوطة.

ولا أبالغ إذا قلت: إن جزءاً كبيراً من شرح الأصفهاني منقول ـ إما نصًّا أو بتصرف ـ من خمسة كتب، كانت هي المصادر الأساسية له في توضيح وشرح كتاب التجريد، وهي:

١ ـ الإشارات لابن سينا.

٢ ـ المحصل للإمام الرازي.

٣ ـ تلخيص المحصل للطوسي.

٤ ـ شرح الإشارات للطوسي.

٥ ـ الصحائف الإلَهية للسمرقندي.

ولا حاجة لي في أن أمثل على ذلك أو أحيل إلى بعض المواضع، لأنها بلغت من الكثرة، بحيث إن من تصفح الكتاب ورأي تعليقاتي على الكتاب تبين له صدق ما أقول.

وهناك مصادر أخرى رجع إليها الشارح، وهي:

١ ـ الملخص في الحكمة والمنطق للإمام الرازي[1].

(١) انظر: ص ١٨٦ من النص المحقق.

٢ ـ نقد التنزيل للطوسي[١].

٣ ـ شرح المحصل للكاتبي[٢].

٤ ـ طوالع الأنوار للبيضاوي[٣].

٥ ـ مطالع الأنوار للأرموي[٤].

٦ ـ المباحث المشرقية للإمام الرازي[٥].

٧ ـ المشارع والمطارحات للسهروردي[٦].

٨ ـ كشف المراد لابن المطهر الحلي[٧].

٩ ـ الشفاء لابن سينا، وقد رجع إلى عدة فنون من هذا الكتاب وهي:

أ) فن الكون والفساد[٨].

ب) فن السماع الطبيعي[٩].

جـ) فن النفس[١٠].

---

(١) انظر: ص ٢٠٨ من النص المحقق.

(٢) انظر: ص ٢٣٠، ٨٥٠ من النص المحقق.

(٣) انظر: ص ٣٠٥، ٥٥٥ من النص المحقق.

(٤) انظر: ص ٤٦٥، ٤٦٧ من النص المحقق.

(٥) انظر: ص ٥٤٦، ٥٤٧ من النص المحقق.

(٦) انظر: ص ٥٤١ من النص المحقق.

(٧) انظر: ص ٦٩١ من النص المحقق.

(٨) انظر: ص ٧٤٤، ٧٤٦ من النص المحقق.

(٩) انظر: ص ٨٩٦ من النص المحقق.

(١٠) انظر: ص ٦٧٤ من النص المحقق.

د) فن الإلهيات[1].

٦ ـ مزاياه:

١ ـ سهولة عبارته ووضوحها، فقلما تجد فيه عبارات مغلقة صعبة، وما كان فيه من مواضع صعبة فلصعوبة المسائل المبحوثة وغموضها.

٢ ـ اختلاف مذهبي الماتن والشارح، فصاحب المتن ـ وهو الطوسي ـ إمامي شيعي، والشارح الأصفهاني سني أشعري، وهذا مما يضيف للكتاب قيمة علمية عظيمة، لما فيه من المباحثات والمناقشات والردود.

٣ ـ أن الأصفهاني وضع في بداية شرحه مقدمة في تقسيم الموجودات عند الحكماء والمتكلمين؛ لكي يحيط القارئ لكتابه إحاطة إجمالية بهذه المباحث، فيزداد بصيرة في طلبها، ويسهل عليه إدراك تفاصيلها.

٤ ـ عدم التوسع في بحث المسائل، والاقتصار على توضيح عبارة المتن، وبيانها؛ وذلك لئلا يتشعب الموضوع، فيتشتت ذهن الطالب.

٥ ـ تأدب الأصفهاني في الرد على مخالفيه، فلم يجرح أحداً منهم، وإنما كان همه هو إبطال قول الخصم بالحجة والبرهان، ويتبين هذا جليًّا في ردّه على الطوسي في مقصد الإمامة.

---

(١) انظر: ص ٤٧٧، ٥٠٨ من النص المحقق.

٦ ـ الأمانة العلمية الدقيقة في إيراد حجج المخالفين غير مبتورة، خصوصاً عند إيراده حجج الشيعة في مقصد الإمامة.

٧ ـ أن الأصفهاني لا يترك المسألة إلا بعد أن يجيب عن جميع الاعتراضات الواردة عليها، ولو كان في ذلك إطالة.

٧ ـ ما كتب حوله:

اعتنى العلماء بكتاب «تسديد القواعد»، فكان من الكتب الدراسية، وكتبوا عليه كثيراً من الحواشي والتعاليق، من ذلك:

★ ١ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني المتوفى سنة: ٨١٦ هـ، وهو تلميذ البابرتي الذي هو تلميذ الإمام الأصفهاني.

وهذه الحاشية من أعظم الحواشي، ومن أنفس ما كتب على شرح التجريد للأصفهاني، وهي حاشية ضخمة تصل بعض نسخها إلى ٣٠٠ لوحة.

قال صاحب كشف الظنون: «وقد اشتهر هذا الكتاب بين علماء الروم بحاشية التجريد، والتزموا تدريسه بتعيين بعض السلاطين الماضية، ولهذا كثرت عليه الحواشي والتعليقات»[1].

وحاشية الجرجاني هذه اقتصرت على المقصد الأول والثاني من شرح التجريد، واللذان هما أكثر الكتاب.

أول هذه الحاشية قوله: «أما بعد حمد واجب الوجود على

(١) كشف الظنون ١/٣٤٧.

نعمائه.. خص بالذكر من صفاته العلى ما هو أخص به تعالى...».

ولهذه الحاشية عدة نسخ خطية منها:

★أ) أربع نسخ خطية محفوظة في دار الكتب المصرية برقم:

- ٢٠٥٧٠ ب عربي.

- ٦٣٧٢٨ ب عربي.

- ٢٨٦ علم الكلام طلعت.

- ٢٨٧ علم الكلام طلعت.

★ب) نسخة خطية محفوظة في مكتبة تشستربيتي برقم: ٤٣١٠، وهي التي اعتمدت عليها في الإحالة.

هذا، وعلى حاشية الجرجاني حواش وتعاليق كثيرة، منها[1]:

١ - حاشية محيي الدين محمد بن حسن الساموني، ت: ٩١٩ هـ.

٢ - حاشية شجاع الدين إلياس الرومي، ت: ٩٢٩ هـ.

٣ - حاشية سنان الدين يوسف، المعروف بعجم سنان.

٤ - حاشية المولى محمد بن إبراهيم الشهير بخطيب زاده، ت: ٩٠١ هـ. أولها: أما بعد حمد من استحق الحمد لذاته وصفاته. ذكر فيها اسم السلطان بايزيد خان.

٥ - حاشية المولى ابن المعيد، لخص فيها حاشية خطيب زاده.

---

(١) انظر: كشف الظنون ١/٣٤٧، ٣٤٨.

٦ ـ حاشية الفاضل أحمد الطالسي الجيلي. أولها: «الحمد لله الذي تقدس كنه ذاته عن إدراك العقول».

٧ ـ حاشية المولى أحمد بن موسى الشهير بالخيالي، ت: ٨٧٠هـ. وهي تعليقة على الأوائل.

٨ ـ حاشية محيي الدين محمد بن قاسم الشهير بأخوين، ت: ٩٠٤ هـ.

٩ ـ حاشية محمد بن محمود المغلوي الوفائي، ت: ٩٤٠ هـ.

١٠ ـ حاشية حسام الدين حسين بن عبد الرحمن التوقاتي، ت: ٩٢٦ هـ.

١١ ـ حاشية السيد المولى علي بن أمر الله الشهير بابن الحنائي، ت: ٩٧٩ هـ.

١٢ ـ حاشية عبد الرحمن الشهير بغزالي زاده، وهي تعليقة على بعض المواضع.

١٣ ـ حاشية خضر بن عبد الكريم، ت: ٩٩٩ هـ.

١٤ ـ حاشية شجاع الدين الكوسج.

١٥ ـ حاشية سليمان بن منصور الطوسي، المعروف بشيخي، أولها: «الحمد لله المتكلم بكلام ليس من جنس الحروف والأصوات». علقها على حاشية السيد وحاشية ابن الخطيب معاً، وأشار إلى قول الشارح بقال الشارح، وإلى قول السيد بقال الشريف، وإلى قول ابن الخطيب بقوله.

١٦ ـ حاشية شاه محمد بن حرم، ت: ٩٧٨ هـ.

١٧ ـ حاشية ابن البردعي.

١٨ ـ حاشية المولىٰ أحمد بن مصطفىٰ الشهير بطاش كبرىٰ زاده، ت: ٩٦٢هـ. كتبها إلىٰ مباحث الماهية، وجمع فيها أقوال القوشجي والدواني ومير صدر الدين وابن الخطيب، وأداها بأخصر عبارة، ثم ذكر ما خطر له بباله في تحقيق المقام.

١٩ ـ حاشية محيي الدين أحمد بن إبراهيم النحاس الدمشقي، علقها علىٰ مبحث الماهية.

٢٠ ـ حاشية شمس الدين أحمد بن محمود المعروف بقاضي زاده المفتي، ت: ٩٨٨ هـ. علقها علىٰ مبحث الماهية.

٢١ ـ حاشية المولىٰ عبد الغني بن أمير شاه بن محمود، ت: ٩٩١هـ.

٢٢ ـ حاشية المولىٰ محمد المعروف بساهي زاده، ت: ٩٩٧هـ.

٢٣ ـ حاشية المولىٰ محمد بن عبد الكريم المعروف بزلف نكار، ت: ٩٦٤ هـ.

٢ ـ تعليقات علقها ابن جماعة تلميذ البابرتي الذي هو تلميذ للأصفهاني.

وهذه التعليقات موجودة بهامش نسخة لتسديد القواعد محفوظة في دار الكتب المصرية.

وابن جماعة هذا هو: محمد بن أبي بكر بن عبد العزيز بن محمد الكناني، الشافعي، عالم بالأصول والجدل واللغة والبيان، تتلمذ لابن خلدون، وكان مكثراً من التصنيف، قال السخاوي: «وله على كل كتاب أقرأه - مع أنه كاد يقرئ جميع المختصرات - التصنيف والتصنيفات، ما بين حاشية ونكت وشرح»[1]. توفي بالقاهرة سنة: ٨١٩ هـ[2].

❀ ❀

(١) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي ١٧١/٧، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

(٢) انظر ترجمته في: الضوء اللامع ١٧١/٧، شذرات الذهب ١٣٩/٧، الأعلام للزركلي ٥٦/٦.



تحقيق النص

* وصف النسخ المخطوطة.

* منهج تحقيق النص.

* صور النسخ المخطوطة.

أ ـ وصف النسخ المخطوطة:

اعتمدت في تحقيق كتاب «تسديد القواعد» على ست نسخ خطية، وهذه بيانات عنها:

١ ـ النسخة (أ):

أ ـ مكان النسخة: مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، تحت رقم: ٣٣ توحيد، ومصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم: ١٦١ بعثة السعودية.

ب ـ تاريخ نسخها: يوم الجمعة، العشرون من رمضان المبارك، سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة هجرية، في مدينة تبريز، أي: قبل وفاة المؤلف بستة عشر سنة.

جـ ـ الناسخ: علي بن علي بن أبي المجد.

د ـ عدد الأوراق وقياسها: ١٠١ ورقة، أي: ٢٠٢ صفحة، ١١ × ٢٤ سم.

هـ ـ عدد السطور في الورقة: ٤١ سطراً.

و ـ عدد كلمات السطر الواحد تقريبا: ١٦ كلمة.

ز ـ ملاحظات: النسخة بهامشها تعليقات كثيرة، وهي أقدم نسخ

المخطوط، وعليها مقابلة، وعلى الورقة الأولى ورقة العنوان تمليكات لبعض الأشخاص.

٢ ـ النسخة (ب):

أ ـ مكانها: مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، تحت رقم: ٣٥ توحيد، ومصورة في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة، تحت رقم: ١٥٨ بعثة السعودية.

ب ـ تاريخ نسخها: في شهر رمضان المبارك، سنة: ٧٥١ هـ، بدار الفتح قيصرية.

جـ ـ الناسخ: محمد بن محمد بن محمد الكيشي.

د ـ نوع الخط: نسخي.

هـ ـ عدد الأوراق وقياسها: ٢٠٤ ورقة، أي: ٤٠٨ صفحة، ١٦٫٥ × ٢٢٫٥ سم.

و ـ عدد السطور في الورقة: ٣١ سطراً.

ز ـ عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١١ كلمة.

ح ـ ملاحظات: النسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات لكنها قليلة، وعلى الورقة الأولى تمليكات لبعض الأشخاص.

٣ ـ النسخة (ج):

أ ـ مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٥٦ علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٣٩١٧٥.

ب ـ تاريخها: يوم الثلاثاء، سابع عشر شهر شوال، سنة: ٧٧٤هـ.

جـ ـ الناسخ: غير معروف.

د ـ نوع الخط: تعليقي.

هـ ـ عدد الأوراق وقياسها: ١٩٥ ورقة، أي: ٣٩٠ صفحة، ٤٠×١٥سم.

و ـ عدد السطور في الورقة: ١٩ سطراً.

ز ـ عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٢ كلمة.

ح ـ ملاحظات: النسخة مقابلة، وفي آخرها بالهامش ما نصه: قابلته من أوله إلى آخره بنسخة صحيحة مقابلة مرضية، وأنا أستغفر الله من الزلل، ومما يخالف شيئاً في العلم والعمل. وكتبه: علي بن عبد الوهاب الأعرج... يوم السبت، غرة المحرم الحرام، فاتحة سنة: ٧٧٧ هـ، والحمد لله وحده وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله.

ويوجد بهامش النسخة تعليقات، وعلى الورقة الأولى صيغة وقف وتملك.

٤ ـ النسخة (هـ):

أ ـ مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٩٢ ب علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٨٠١٣.

ب ـ تاريخها: في شهر رمضان المبارك، سنة: ٨٩٥ هـ.

جـ ـ الناسخ: يوسف بن محمد.

د ـ عدد الأوراق: ٢١٨ ورقة، أي: ٤٣٦ صفحة.

هـ ـ عدد السطور في الورقة: تتراوح بين ٢١ سطراً في بعض الصفحات، ١٧ سطراً في بعض الصفحات.

و ـ عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ما بين ١٥ و ١٢ كلمة.

ز ـ ملاحظات: النسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات.

٥ ـ النسخة (و):

أ ـ مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٨٣ علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٨٠٠٤.

ب ـ تاريخها: ٨٨٠ هـ.

جـ ـ الناسخ: عبد الله بن حاجي محمد بن رستم الشيمي.

د ـ عدد الأوراق: ١٥١ ورقة، أي: ٣٠٢ صفحة.

هـ ـ عدد السطور في الورقة: ٢١ سطراً.

و ـ عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٥ كلمة.

ز ـ ملاحظات: تحتوي النسخة على المقصد الأول والثاني فقط من الكتاب، واللذان هما أكبر مقاصد الكتاب، والنسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات.

٦ ـ النسخة (ز):

أ ـ مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٢٨٢ علم الكلام طلعت، ورقم الميكروفيلم: ٨٠٠٣.

ب ـ تاريخها: ٨٩٤ هـ.

جـ ـ الناسخ: غير معروف.

د ـ عدد الأوراق: ١٥٧ ورقة، أي: ٣١٤ صفحة.

هـ ـ عدد السطور في الورقة: ١٩ سطراً.

و ـ عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ١٣ كلمة.

ز ـ ملاحظات: تحتوي النسخة على المقصد الأول والثاني فقط من الكتاب. والنسخة مقابلة، وبهامشها تعليقات.

وهناك نسخة سابعة، كنت أرجع إليها عند الحاجة، ورمزت لها بـ«د»، وهي النسخة التي بهامشها تعليقات ابن جماعة بخط يده، وهذه أوصافها:

أ ـ مكانها: دار الكتب المصرية، تحت رقم: ٣٢٢ علم الكلام، ورقم الميكروفيلم: ٣٩٠٠٩.

ب ـ التاريخ: في أوائل القرن التاسع.

جـ ـ الناسخ: غير معروف.

د ـ عدد الأوراق: ٢٠٤ ورقة، أي: ٤٠٨ صفحة.

هـ ـ عدد السطور في الورقة: ٢٢ سطراً.

و ـ عدد كلمات السطر الواحد تقريباً: ما بين ١٢ و ١٣.

ز ـ ملاحظات: النسخة ناقصة من الأول، تبدأ بالفصل الثاني من المقصد الأول، وفي أوراقها تقديم وتأخير يسير، وعليها تعليقات لابن جماعة بخط يده، وقد قال في آخر النسخة: «الحمد لله وحده، يقول

محمد بن جماعة ـ كان الله تعالىٰ له ـ هذا آخر ما أردناه من وضع الحواشي علىٰ هذا الشرح، وكان الفراغ منه في حادي عشر شوال، من سنة ثلاث عشرة وثمانمائة، حسبنا الله ونعم الوكيل. وكتبه: محمد بن جماعة حامداً ومصلياً ومسلماً».

ب ـ منهج تحقيق النص:

من المعلوم أن هناك طريقتين للتحقيق:

الأولىٰ: أن يختار المحقق نسخة من بين النسخ، يجعلها أصلاً في التحقيق، ويجعل الزيادات من النسخ الأخرىٰ إن وجدت بين قوسين معقوفين، إشارة إلىٰ أنها زائدة علىٰ الأصل، وهي طريقة مشىٰ عليها واتبعها كثير من المحققين.

ويجب الأخذ بهذه الطريقة والالتزام بها إذا وجدت نسخة مكتوبة بخط المؤلف، أو بخط أحد تلاميذه بشرط أن يكون قابلها علىٰ نسخة شيخه أو قرأها علىٰ شيخه.

الثانية: طريقة النص المختار، وهي أن لا يتخذ المحقق أصلاً للتحقيق، لكنه يقارن بين النسخ، ويثبت النص الذي يراه ملائماً، ثم يشير في الهامش إلىٰ ما جاء في بقية النسخ.

وهذه الطريقة مشي عليها واتبعها كثير من المحققين أيضاً.

وبما أني لم أعثر علىٰ نسخة مكتوبة بخط المؤلف، أو علىٰ نسخة مقروءة عليه، أو مقابلة علىٰ نسخة مكتوبة بخطه، فقد اخترت طريقة النص المختار، واتبعتها في تحقيق هذا الكتاب.

* أما منهجي في التحقيق فهو كما يلي:

١ - اعتنيت بالنص أشد عناية، فقمت باختيار الألفاظ المناسبة من بين النسخ التي بين يدي، ولم آل جهداً في ذلك، كما أني أشرت إلى خلاف النسخ في الهامش، وبينت المحرف منها في بعض النسخ، وبينت ما سقط من الكلمات أو العبارات.

٢ - التزمت بقواعد الإملاء الحديثة، مع صرف النظر عما في النسخ المخطوطة.

٣ - اهتممت بعلامات الترقيم، وتقسيم الفقرات، حتى يعين ذلك على فهم مراد المؤلف.

٤ - أحلت المسائل الفلسفية والكلامية إلى أهم المصادر التي تناولتها بالبحث.

٥ - المقارنة الدائمة بين كتاب «مطالع الأنظار»، و«تسديد القواعد» للأصفهاني نفسه، مع الإشارة إلى ما في «مطالع الأنظار» من زيادة عليه إن وجدت؛ وذلك لأن الأصفهاني ألفه بعد كتاب «تسديد القواعد».

٦ - حاولت - قدر استطاعتي - أن أنسب الاعتراضات التي أوردها الشارح لمعترضيها، وأن أنسب أجوبة هذه الاعتراضات لقائليها.

٧ - أرجعت كثيراً من النصوص التي نقلها الأصفهاني ولم يشر إلى ذلك إلى أصحابها.

٨ - نسبت الأقوال إلى قائليها عند إهمال الشارح لها، وقد أصحح كلام الشارح عند نسبته الأقوال.

٩ ـ نقلت بعض التعليقات من هامش بعض النسخ الخطية إن كان ذا فائدة مهمة، وينبغي الإشارة هنا إلىٰ أني نقلت معظم التعليقات التي كتبها ابن جماعة علىٰ هذا الكتاب، وذلك لنفاستها.

١٠ ـ عَلَّقتُ علىٰ الكتاب بعض التعليقات: إما مُعَرِّفاً لمصطلح غريب، أو كلمة غامضة، أو معترضاً علىٰ الشارح، أو مُوضِّحاً لما استبهم من كلام الشارح.

١١ ـ ترجمت بإيجاز للأعلام الواردة بالكتاب، ولا أترجم لمن اشتهر منهم، كمشاهير الصحابة، والأئمة الأربعة.

١٢ ـ قمت بتخريج النصوص المختلفة التي يضمها الكتاب: فعزوت الآيات القرآنية إلىٰ سورها وأرقامها.

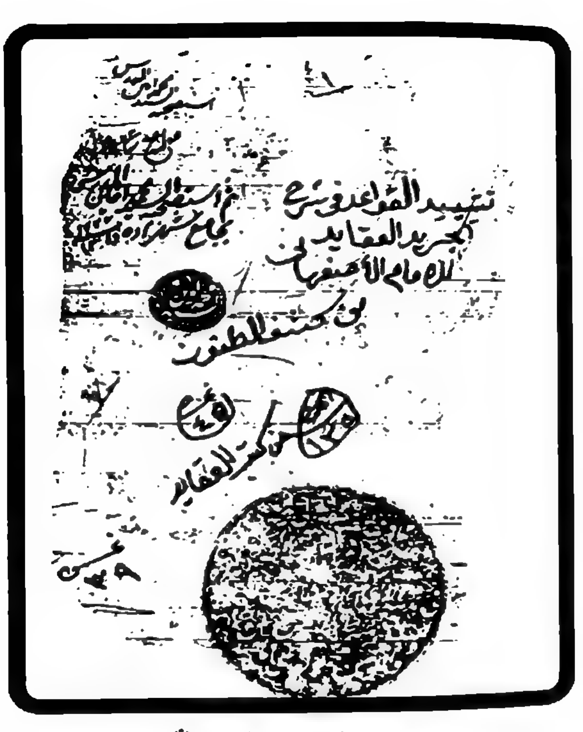
أما بالنسبة للأحاديث والآثار فقد قمت بتخريجها من كتب السنة المعتمدة، والتزمت أنه إذا كان الحديث في البخاري ومسلم أو في أحدهما فإني أكتفي بهما أو بأحدهما. وأما بالنسبة إلىٰ الأشعار فقد اجتهدت في أن أنسبها إلىٰ قائليها ما استطعت إلىٰ ذلك سبيلاً.

١٣ ـ وضعت عناوين جانبية توضح المسائل المبحوثة.

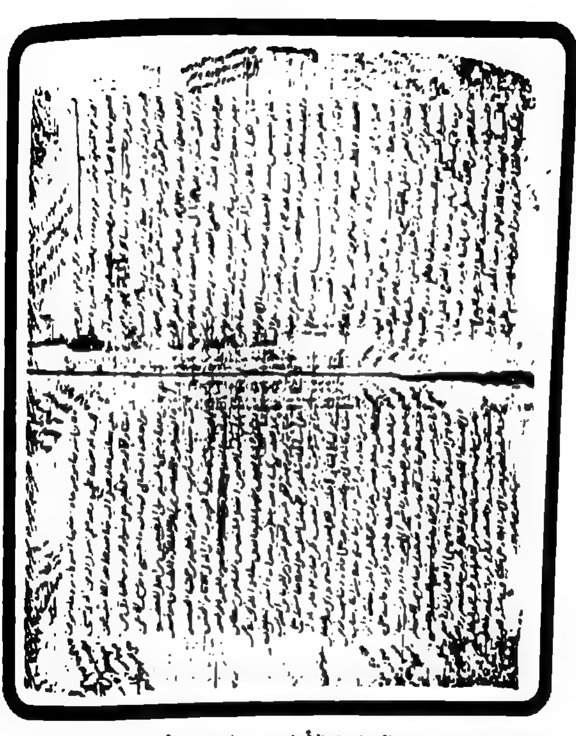
١٤ ـ عرفت بالفرق الكلامية أو الملل غير المشهورة.

ج ـ صور النسخ المخطوطة:

أرفقت بهذه الرسالة ورقة العنوان والصفحة الأولىٰ والأخيرة لكل النسخ الخطية التي اعتمدتها في التحقيق، كما جرت العادة بذلك.

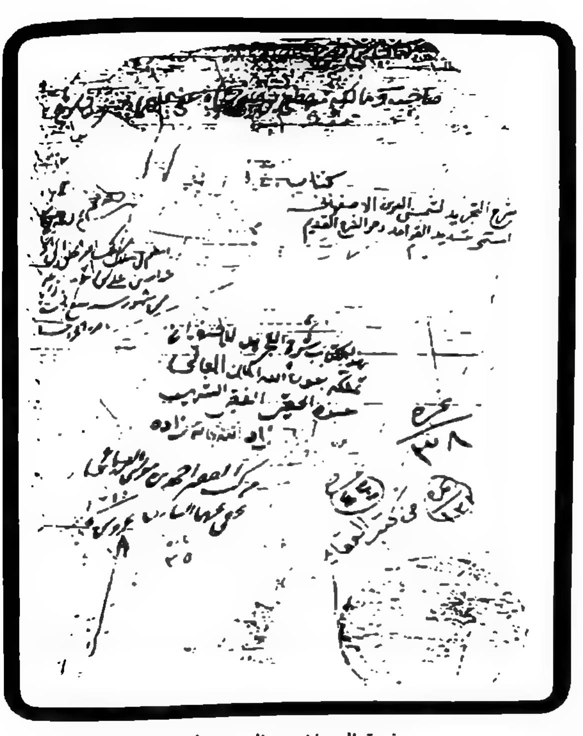

تسديد القواعد في شرح
تجريد العقائد
للإمام الأصفهاني

صفحة العنوان من النسخة (أ)

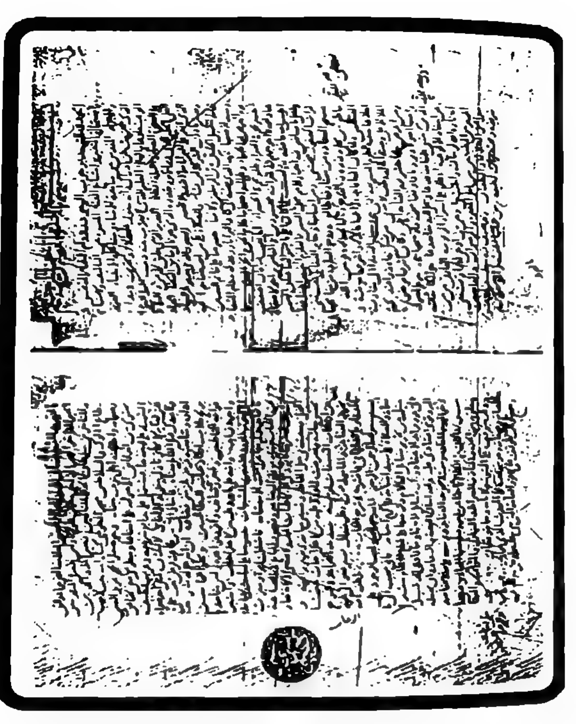


الصفحة الأولى من النسخة (أ)

الصفحة الأخيرة من النسخة (أ)



صفحة العنوان من النسخة (ب)



الصفحة الأولى من النسخة (ب)

[illegible]

تم الكتاب بتوفيق الملك الوهاب في شهر

رمضان المبارك لسنة [illegible] بيد [illegible]

بتصرفه صانها الله عن البليات [illegible]

العبد الخاطئ الراجي الى رحمة ربه [illegible]

محمد بن محمد الكتبي اصلح الله احواله

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

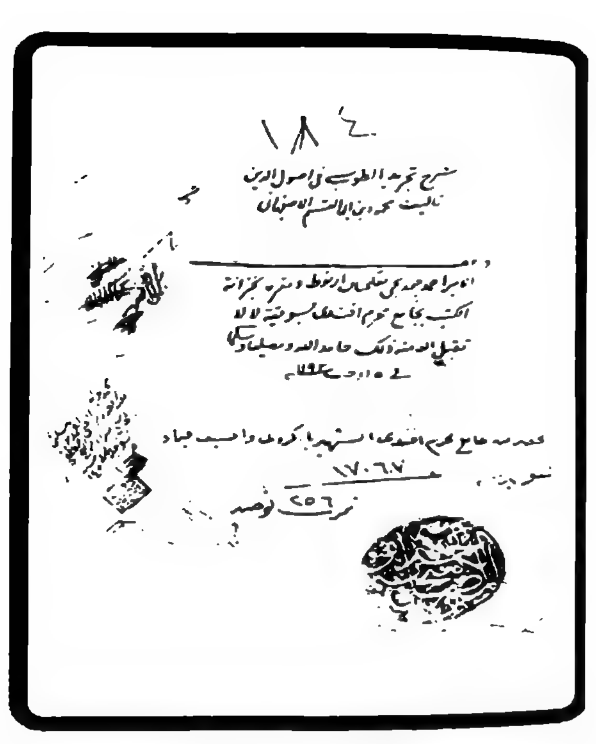
على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين

وسال الله [illegible]

وحسن الخاتمة

[illegible]

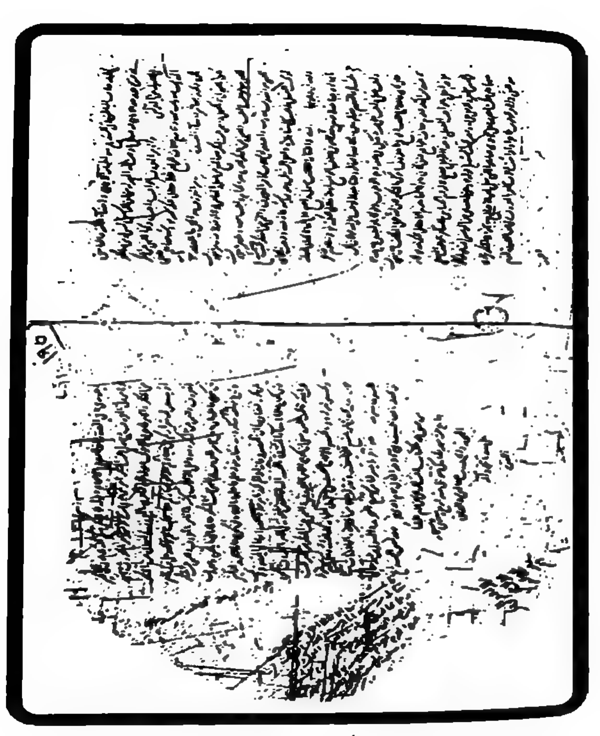
الصفحة الأخيرة من النسخة (ب)



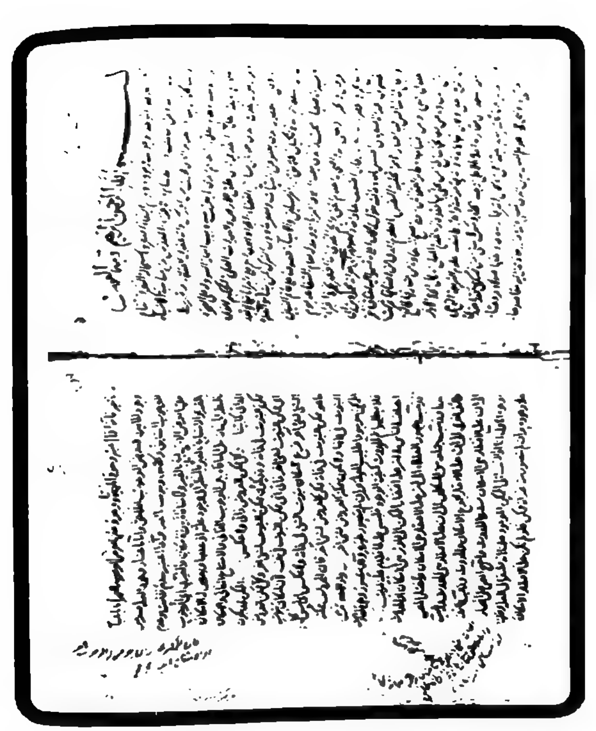
شرح تجريد الطوسي في أصول الدين
تأليف محمود بن أبي القاسم الأصفهاني

صفحة العنوان من النسخة (ج)

الصورة الأولى من النسخة (ج)

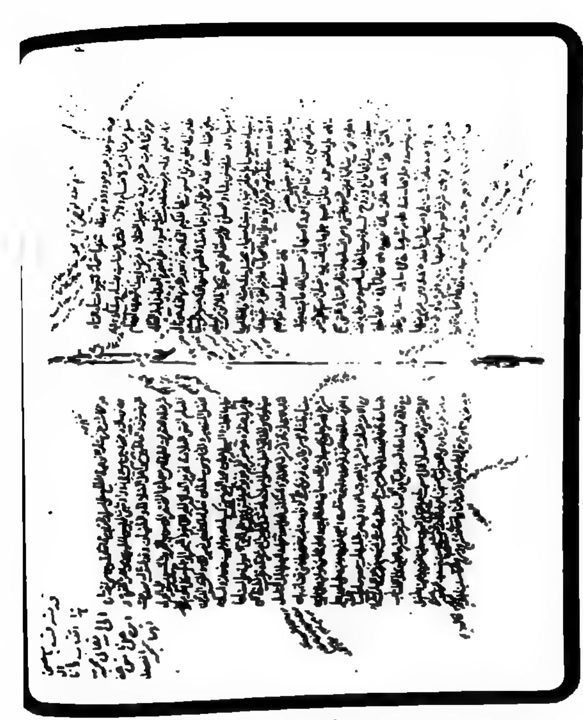


الصفحة الأخيرة من النسخة (ح)



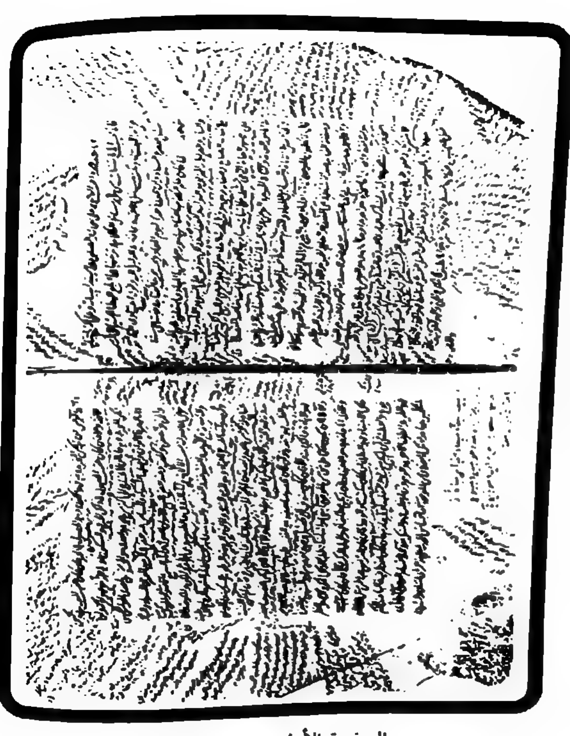
الصفحة الأولى من النسخة (هـ)

الصفحة الأخيرة من النسخة (هـ)

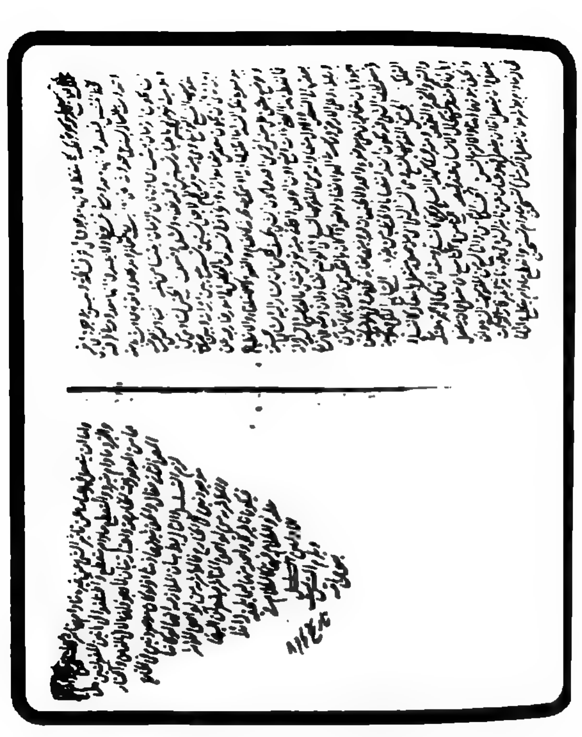


الصفحة الأولى من النسخة (و)

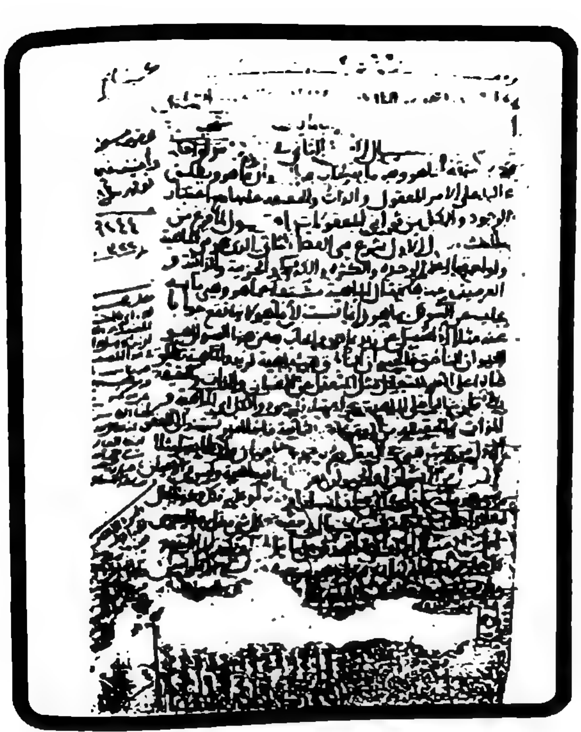
الصفحة الأخيرة من النسخة (و)



الصفحة الأولى من النسخة (ز)



الصفحة الأخيرة من النسخة (ز)



الصفحة الأولى من النسخة (د)

الصفحة الأخيرة من النسخة (د)

تسديد القواعد

في شرح

تجريد العقائد

المشهور بشرح التجريد القديم

للإمام شمس الدين الأصفهاني

المتوفى سنة ٧٤٩هـ

صححه وقدم له وعلق عليه

د. خالد بن حماد العدواني

الجزء الأول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ [1]

مقدمة الشارح

الحمدُ لله المُتَوَحِّدِ بوجوب الوجود ودوام البقاء، المُتفرِّدِ باستحالة التغيُّرِ وامتناع الفناء، المُنَزَّهِ عن التأليف والانقسام والأجزاء، المُقدَّسِ عن مناسبة الأشباه ومُشاكلة الأشياء، العزيزِ الذي عجزت عن إدراك ذاته عقولُ العقلاء، وتحيَّرَتْ في بَيْداءِ ألوهيته أوهامُ العلماء، العليمِ الذي لا يَعْزُبُ عنه دبيبُ النملة السوداء على الصخرة الصَّمَّاء في الليلة الظلماء، القديرِ الذي خَلَقَ الأرضَ والسماوات العلىٰ، الحكيمِ الذي دَبَّرَ الأمورَ بِقَدَرِهِ الذي هو تالي سابقِ القضاء، الجوادِ الذي أنعم علىٰ البرايا نعماً لا تعَدُّ ولا تحصىٰ، الغفورِ الذي يعفو عن السيئات، ويَغفِرُ ما دون الشرك لمن يشاء.

والصلاةُ علىٰ مَن اصطفاهم الله تعالىٰ لتكميل الخلائق[2] من المرسلين والأنبياء، خصوصاً علىٰ خاتم النبيين وسيد الأصفياء: مُحَمَّدٍ[3] الذي بَعَثَهُ إلىٰ كافة البَرَايا، ووَعَد له مقامَ الشفاعة يوم العَرْض والجزاءِ، وعلىٰ آله وأصحابه أعلام الحق وأنجُم الهدىٰ، ما اخْضَرَّ

(١) (أ) زيادة: رب أعن ويسر، و (و) (هـ) زيادة: وبه العون.
(٢) (ب): الخلق.
(٣) (ب): فهو.

نَجْمٌ[1] في الغبراءِ[2]، وطَلَعَ[3] نَجْمٌ في الخضراءِ[4].

أمَّا بَعْدُ:

(فإن أضعفَ عباد الله وأحوجَهم إلى غفرانه: محمودَ بن أبي القاسم بن أحمد الأصْفهانيَّ - أَحْسَنَ الله[5] عاقبتهُ -[6])[7] يقول:

لمَّا كان أعلى ما تسمو إليه أعناقُ الهمم، وأجلى[8] ما يتنافس فيه أخيارُ الأمم: تحليةَ النفس[9] بالعلوم، التي من أصنافها ثمراتُ العقول تُجتنَى، ومن أقسامها ذخائرُ العقائل تُقْتنَى، صُبْحُ السعادة من مشارقها طالعٌ، ورَوْحُ[10] السيادة من مفاتحها سَاطعٌ، مَنْ[11] تَحلَّى بها[12] فقد فاز بالقِدْح المُعَلَّى[13]، ونال الحظَّ الأوفرَ من اللذة العظمى.

---

(١) قال الفيومي في «المصباح»: «النجم من النبات: ما لا ساق له، والشجر: ما له ساق يعظم ويقوم به» ص ٨١٦.

(٢) الغبراء: الأرض. انظر: «المصباح المنير» ص ٦٠٤.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) الخضراء: السماء. انظر: «القاموس المحيط» ٢/ ٢٠.

(٥) (هـ): أحسن الله في عاقبته.

(٦) (ج) بدل: أحسن الله عاقبته: مد الله على العالمين ظلاله، كما حقق في الدارين آماله.

(٧) (أ) بدل ما بين القوسين: فإن مولانا الإمام المحقق، والحبر المدقق، ملك الحكماء المحققين، زبدة الفضلاء المتقدمين منهم والمتأخرين، شمس الحق والملة والدين: محمود بن أبي القاسم بن أحمد الأصفهاني. مد الله ظلاله، وضاعف جلاله.

(٨) (أ) (ب): أجل.

(٩) (ج): النفوس.

(١٠) (ج): لوح.

(١١) (و): ومن.

(١٢) (أ) (ب) (و): به.

(١٣) القِدْح: هو السهم قبل أن يُرَاش ويُركَّب نَصْلُه، والقِدْح المعلى: سابع سهام الميسر، وأوفر السهام نصيبا. انظر: المصباح المنير ص ٦٧٤ والكليات للكفوي ص ٧٣٣.

وكان[1] أتمَّها فائدةً، وأعمَّها عائدةً[2]، وأشرَفَها مرتبةً، وأجلاها منقبةً: العلومُ[3] الشرعيةُ[4] التي هي وسيلة[5] السعداء إلىٰ مُقارَبة الملأ الأعلىٰ، وجنةِ الخُلدِ، ومُلْكٍ لا يَبْلىٰ، مَنْ[6] تمسَّك بها فقد اهتدىٰ، ومَنْ أعْرَضَ عنها يُحْشَرُ[7] يوم القيامة أعمىٰ.

أهمية علم أصول الدين

وكان أشرفَها موضوعاً، وأنفعَها أصولاً وفروعاً، وأقومَها[8] مَحَجَّةً، وأوْضَحَها حُجَّةً، هو[9]: علمُ أصول الدين، الذي تُبْتَنىٰ عليه[10] معَاقِدُها، وتَنْحَلُّ إليه مقاصدُها[11]، هو الكاشفُ عن أستار الألوهية، المُطْلِعُ علىٰ أسرار الربوبية، الفارقُ بين مَن اختاره الله تعالىٰ لرسالته واجتبىٰ، وبين مَن ادَّعَىٰ زوراً وتنبَّىٰ، المُمَيِّزُ بين المطيعين من أهل المغفرة والرضوان، والعاصين من أهل الضلالة والطغيان.

وقد صُنِّفَ فيه مُصنَّفاتٌ شريفة ومختصراتٌ لطيفة.

من جملتها: المختصرُ الموسومُ بـ «التجريدِ» المنسوبُ إلىٰ المَوْلىٰ الإمام المُحقِّق، العلامةِ النِّحرير المُدَقِّق، الحَبْرِ الفاخر، والبحرِ

---

(١) (أ) (ب): ولما كان.

(٢) جملة: «وأعمها عائدة» ساقط من (هـ)

(٣) (ج) (هـ): علوم.

(٤) (ب) (جـ) (هـ): الشريعة.

(٥) (و): وسائل.

(٦) (و): ومن، و (ج): فمن.

(٧) (ب): حشر.

(٨) (ب): وأوفقها، و (هـ): وأقواها.

(٩) (أ): وهو.

(١٠) (أ) (ب) (جـ): عليها.

(١١) من هنا يبدأ خرم في نسخة (هـ)، ويستمر إلىٰ ص ٢٧٥.

الزاخر، مُكَمِّلِ علوم الأوَّلين، أفضل المتقدمين والمتأخرين، سُلطان الحكماء المُتألهين، نَصِير الملة والحق[1] والدين، مُطاعِ الملوك والسلاطين: مُحَمَّدِ الطوسِيِّ. كَسَاه الله جَلابيبَ رضوانه، وأسْكَنَه أعلىٰ غُرَفِ جِنَانِه.

وهو صغيرُ الحجم، غزيرُ العلم، يحتوىٰ من الدقائق الأصولية[2] علىٰ أسناها، وينطوي من الحقائق العلمية علىٰ أجلاها، يشتمل[3] علىٰ بدائعَ شريفة، وغرائبَ لطيفة.

لكن لغايةِ الإيجاز، نازلٌ منزلة الألغاز، لا يَنكشفُ[4] لكل[5] أحدٍ مَغْزَاهُ، ولا يُدرَكُ قبل التأمُّل معناه.

منهج الشارح

فأشَار إليّ مَنْ طاعته فرْضٌ يَجبُ عليَّ[6] أداؤُهُ، ومُتابعتُهُ فرْضٌ يَلزَمُني قضَاؤُهُ، بأن[7] أشرحَ له شرحاً، يُزيحُ جلابيبَ أبكار معانيه للطالبين، ويَجْلُو محاسنَ غَوانيهِ للخَاطبين، وأُحَرِّرَ مَعَاقِدَهُ، وأُقرِّرَ قواعِدَهُ، وأُبَيِّنَ مَقاصِدَهُ، وأُجَرِّدَ فرائِدَهُ، وأُنبّهَ علىٰ ما وَرَدَ[8] عليه مِن الاعتراضاتِ، وأُشِيرَ إلىٰ أجوبةِ ما أُورِدَ فيه مِن الشبُهات، خصوصاً

---

(١) ساقطه من (أ) (ب).
(٢) (ج): الأصلية.
(٣) (و): وتشتمل.
(٤) (و): ولا ينكشف.
(٥) (ب): علىٰ.
(٦) ساقطة من (ج).
(٧) (ب): أن.
(٨) (جـ): أورد.

علىٰ مباحث الإمامة، فإنها[1] قد[2] عُدِلَ فيها عن سَمْتِ الاستقامة.

فامتثلتُ أمْرَهُ، ومَيَّزْتُ عن اللُّبَابِ قِشْرَهُ، مع قِلَّةِ البِضَاعَةِ، وقُصُور البَاع في الصناعة، فشرَحتُ له شرحاً لا يُؤدِّي إلىٰ الإطناب المُمِلِّ، ولا يُفضِي إلى الاختصار المُخِلِّ، وسَعَيتُ في حَلِّ ألفاظِهِ، وتبيينِ معانيه، وتقرير برَاهِينِه، وتحقيق مَبَانِيه، وتعَرَّضتُ لما وَرَدَ عليه[3] من الاعتراضات، مُتجنِّباً عن ارتكاب التعسُّفات.

وسميتُهُ بـ: «تسديد القواعد[4] في شرح تجريد العقائد».

والمأمولُ ممن نَظرَ فيه أن يَسْتُرَ هَفواتي عند العُثُور[5] علىٰ خطيئاتي[6]، ولنَشْرَعْ[7] في شَرْح الكتاب، مستعيناً بلطف الله الوهاب (٣/أ).

---

(١) (ج) (هـ): فإنه.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) هكذا تسميته في جميع النسخ التي اعتمدتها في التحقيق، وقد ذكرت في القسم الدراسي أن للكتاب تسميتين، التسمية الأخرىٰ هي تشييد القواعد، وهي التسمية التي اعتمدها حاجي خليفة في كشف الظنون ٣٤٦/١، وإسماعيل باشا في إيضاح المكنون ٤٠٩/٦.

(٥) (أ) (ب) (و): العثار.

(٦) (و): خطاتي.

(٧) (ج): فلنشرع.

* قال:[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

أَمَّا بَعْدَ حَمْدِ[2] وَاجِبِ الوُجُودِ علىٰ نَعْمَائِهِ، والصَّلاةِ علىٰ سَيِّدِ أَنْبِيَائِهِ، وعلىٰ[3] أَكْرَمِ أَحِبَّائِهِ[4]. مقدمة المصنف

فَإِنِّي مُجِيبٌ إلىٰ مَا سُئِلْتُ مِنْ تَحْرِيرِ مَسَائِلِ الكَلامِ، وتَرْتِيبِهَا علىٰ أَبْلَغِ النِّظَامِ، مُشِيراً إلىٰ غُرَرِ فَرائِدِ الاعْتِقَادِ، ونُكَتِ مَسَائِلِ الاجْتِهادِ، مِمَّا قَادَني الدَّلِيْلُ إِلَيْهِ، وقَوِيَ اعْتِقَادِي عَلَيْهِ.

واللهَ أَسْأَلُ العِصْمَةَ والسَّدَادَ، وأَنْ يَجْعَلَهُ ذُخْراً لِيَوْمِ المَعَادِ. وَسَمَّيْتُهُ بـ: «تَجْرِيدِ العَقَائِدِ[5]» ورَتَّبْتُهُ علىٰ سِتَّةِ مَقَاصِدَ.

○ أقول:

لمّا كان علمُ الكلام باحثاً عن أمور يُعلم منها المَعَادُ، وما يتعلق به من الجنة والنار، والصراط والميزان، والثواب والعقاب، وذلك يتوقف علىٰ النبوة والإمامة[6]، وهما يتوقفان علىٰ إثبات الصانع

---

(١) بداية النسخة (ز).
(٢) (ب) زيادة: الله.
(٣) ساقطة من (أ) (ب).
(٤) (أ) (ب) (ج): أحبابه.
(٥) (أ): الاعتقاد، وبهامشها: العقائد في نسخة، وبهامش (ز): القواعد في نسخة.
(٦) قال السيد الجرجاني في حاشيته علىٰ هذا الكتاب: «أورد عليه: أن توقف العلم بمباحث المعاد علىٰ الإمامة ممنوع؛ إذ يكفينا في العلم بها ما نقل إلينا من أقوال النبي=

وصفاته، وهو يتوقف على المُحْدَثِ، الذي هو الجوهرُ والعَرَضُ، وجميع ذلك يتوقف على الأمور العامة، التي هي[1] مشتملة[2] على بيان[3] (٣/ب) مبادئها: لا جَرَمَ رَتَّبَهُ المصنِّف[4] على ستة مقاصد:

المقصد الأول: في الأمور العامة.

والثاني: في الجوهر والعرض.

والثالث: في إثبات الصانع وصفاته.

والرابع: في النبوة.

والخامس: في الإمامة.

والسادس: في المعاد.

مقدمة في تقسيم الموجودات

ولْنُقَدِّمْ مقدمةً في تقسيم الموجودات، على مذهب الطوائف:

قال المتكلمون: الموجود ينقسم إلى ما لا أوَّلَ لوجوده، وهو القديم، وإلى ما له أول، وهو المُحْدَثُ. والقديم هو الله سبحانه وتعالى

= ـ عليه الصلاة والسلام ـ فيها، إلا على مذهب من يزعم أن الإمام حافظ للدين عن التبديل، وأنه لا وثوق بما نقل غيره؛ لاحتمال التغير، خصوصاً على طول الزمان» ل: ٢. والشارح ليس هذا مذهبه، فلذلك قال القوشجي في شرحه للتجريد «وأحوال المعاد مما لا يستقل بإثباتها العقل، يحتاج فيها إلى السماع من المعلم، والمعلم في المعارف الإلّهية هو النبي بالاتفاق، والإمام ـ أيضاً ـ عند بعضهم» شرح التجريد بهامش شرح المواقف ٢/٧.

(١) ساقطة من (ج).
(٢) (ج): تشتمل.
(٣) (ز): إثبات. وهي مطموسة في (ب).
(٤) ساقطة من (أ) (جـ) (ز).

وصفاتُهُ الثمانية[1] عند الأشاعرة، وهي القدرة، والعلم، والحياة[2]، والإدراك، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام.

ومذهبُ قدماء المعتزلة: أن الصفاتِ ليست بموجودة ولا معدومة، فيكون عندهم القديمُ هو الله سبحانه فقط.

والمُحْدَثُ: إما مُتحيِّزٌ، وهو الجوهر، أو حَالٌّ فيه، وهو العرض، أو لا هذا ولا ذاك، وقد استحاله[3] أكثرُ المتكلمين؛ لأنه لو ثَبَت لشارَكَهُ الباري تعالىٰ فيه، وقد خالَفَه في غيره، فيلزم[4] التركيب.

---

(١) قال السيد الجرجاني في الحاشية: «الصواب: وصفاته السبع عندهم، فإن الإدراك المذكور هنا يراد به إدراك المحسوسات، وهو راجع إلىٰ السمع والبصر فقط؛ لأن النقل لم يدل إلا علىٰ اتصافه ـ تعالىٰ ـ بهما دون غيرهما من اللمس والشم والذوق، ولم يؤول الأشاعرة السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والمبصرات، كما أولهما بذلك غيرهم، فصارت الصفات الحقيقية القائمة بذاته ـ تعالىٰ ـ المتفق عليها عندهم سبعاً، والقدماء ثمانية، وأما الصفات التي تفرد بإثباتها الأشعري وحده أو غيره فيرتقي ـ علىٰ ما ذكره ـ إلىٰ إحدىٰ عشرة» ل: ٢.
أقول: قد أثبت القاضي الباقلاني وإمام الحرمين ـ وهما من الأشاعرة ـ صفة ثامنة، وهي إدراك الملموسات والمشمومات والمذوقات، وخالفهم في ذلك جمهور الأشاعرة، وتوقف في إثباتها المقترح وابن التلمساني والسنوسي وغيرهم، فلعل الشارح أراد أن يشير إلىٰ قول الباقلاني وإمام الحرمين.
انظر: المحصل للرازي ص ٤٣٧، شرح السنوسية الكبرىٰ للسنوسي ص ١٦٧، حاشية الباجوري علىٰ الجوهرة ص ٥٣.
(٢) ساقطة من (ج).
(٣) (أ): أحاله.
(٤) (ج): فلزم.

ورُدَّ: بأن الاشتراك في العوارض - لا سِيَّما في السَّلبِ - لا يقتضي التركيبَ[١].

والمُتحيِّزُ إن لم يَقْبَلِ القسمة أصلاً، فهو الجوهر الفَرْدُ، وإلا فهو الجسم، عند الأشاعرة.

وعند المعتزلة: إن قَبِلَ القسمةَ في جهة فقط فهو الخَطُّ، وإلا فإن قَبِلَ في جهتين[٢] فهو السطحُ، وإلا فهو الجسمُ.

وهو: إما لطيف، كالمَلك والجِنِّ والهواء؛ أو كثيف، كالماء والأرض.

والعَرَضُ إن لم يُمْكِنِ المُتحيِّزُ بدونه؛ فهو الكَوْنُ، وهو الحصول في الحيِّز، فإن كان عقيبَ العدم؛ فهو الكونُ الأول، وإلا فإن كان عقيبَ الحصول في ذلك الحيِّز؛ فهو السكون، أو في حيِّز آخر؛ فهو الحركةُ.

وإن أمْكَنَ المُتحيِّزُ بدونه[٣]، فإما أن لا يحتاج إلى أكثرَ (٤/ج) من جوهر واحد، وهو[٤] المحسوس بإحدى الحواس الخمس[٥].

إما بالبصر؛ فالألوان[٦]. وأصلها: السواد والبياض عند بعض،

---

(١) ذكر الرازي هذا الدليل والرد عليه في المحصل. ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٢) (ج) (ز) زيادة: فقط.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (و): فهو.

(٥) (ج) زيادة: الظاهرة.

(٦) قال الجرجاني في الحاشية: «قيل: الأضواء - أيضاً - محسوسة بالبصر، وهي غير الألوان على المذهب الصحيح؛ فالأولى ضمها إليها» ل: ٣.

وخمسةٌ عند المعتزلة: السواد، والبياض، والحمرة، والصفرة، والخضرة. وعند بعض: جميعُ الألوان أصولٌ.

وإما بالسمع فالأصوات[1]، والحروفُ: كيفيَّات تعْرِضُ للأصوات بسبب الآلات.

وإما بالذوق فالطعوم، وهي: الحَرَافةُ، والمَرارة، والمُلُوحة، والحلاوة، والدُّسُومة، والحُموضة، والعُفُوصة[2]، والقَبْض، والتَّفاهة، وما يتركب منها.

وإما بالشم فالروائح، وهي طيبة وكريهة.

وإما باللمس فالاعتماد، وهو: الخِفَّةُ والثِّقَلُ، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليُبُوسة.

وإما أن يحتاج إلى[3] أكثر[4] من جوهر واحد، فإن لم يَحْتَج إلى بِنْيةٍ؛ فهو التأليف، وإن احتاج، فإن لم تُمْكِنِ البِنْيَةُ بدونه فهو الحياة، وإلا فإن أمْكَنَ في جميع أجزاء البِنْيَة؛ فهو الألمُ، وإلا فإن لم يكن مخصوصاً بعضو هو القلب فهو القدرة، وإن[5] كان مخصوصاً بعضو هو القلب، فإن[6] كان ميلا إلى جذب شيء أو دفعه فهو الإرادة والكراهة.

وإلا فإن كان مُتوجِّهاً إلى تحصيل وجود أو عدم فهو الشهوة

---

(١) (ب): والصوت، وفي (أ) (و): فالصوت.

(٢) (ب): والعصوفة. وهو تحريف.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ز): لأكثر.

(٥) (و): فإن.

(٦) (ج): وإن.

والنُّفرةُ، وإلا فإما أن يكون حُكْماً علىٰ شيء من الموجودات بنفي أو إثبات، أو طلباً لذلك الحكم، والثاني هو النظر.

والأول: إما جازم، وهو الاعتقاد، فإن[1] لم يكن مطابقاً للواقع[2]؛ فهو الجهل المُرَكَّب، وإلا فإن كان بسببٍ يُوجِبُ ذلك الاعتقادَ، فهو النظري إن كان مُكْتَسَباً، والوِجْدَاني إن كان أمراً من الباطن، مثل وِجْدَان الجوع والعطش، وإن لم يكن بسببٍ[3] فهو التقليد.

أو غيرُ جازم، فإن كان أحدُ طرفيه غالباً عند الحاكم فهو الظن، والطرف الآخر هو الوَهْم، وإن لم يَغْلِبْ فهو الشك (٤/و).

هذه جملةُ أقسام الموجودات علىٰ رأي المتكلمين، وما عدا ذلك لا يَعُدُّونَه[4] من الموجودات.

فأجناس المُحْدَثِ علىٰ هذا الرأي اثنان وعشرون (٣/ز): واحد منها جوهر، والباقي أعراض. و[5] هو: الأكوان، والألوان، والأصوات، والطُّعوم، والروائح، والاعتماد، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليُبوسة، والتأليف، والحياة، والآلام[6]، والقدرة، والإرادة، والكراهة، والشهوة، والنفرة، والاعتقاد، والظن، والنَّظرُ[7].

---

(١) (و): وهو إن.
(٢) ساقطة من (أ) (ب) (و).
(٣) في (ز) زيادة: يوجب ذلك الاعتقاد.
(٤) في غير (و): لا يعدون.
(٥) الواو ساقطة من (أ) (جـ) (و).
(٦) (و): والألم.
(٧) لم يذكر الشارح الشك والوهم، مع أنه ذكرهما من قبل؛ فالحصر مختل. قال الجرجاني=

عَشَرةٌ منها مقدورة للبشر: خمسةٌ منها أفعال الجوارح، وهي: الأكوان، والأصوات، والاعتماد، والتأليف، والآلام؛ وخمسةٌ منها أفعال القلوب، وهي: الإرادة، والكراهة، والاعتقاد، والظن، والنظر.

أقسام الموجود عند الحكماء

وقالت[1] الحكماءُ: الموجود إذا التُفِتَ إليه من حيث ذاتُهُ، من غير التفات إلىٰ غيره: فإما أن يكون بحيث يَجِبُ له الوجودُ في نفسه، أو لا يكون.

فإن وَجَبَ فهو الحقُّ بذاته، الواجبُ الوجود من ذاته، وهو القيُّوم[2] الواحد الحقيقي، الذي[3] لا يَتكَثَّرُ بوجه من الوجوه، لا بحَسَبِ أجزاء الماهية كالجِنْس والفَصْل، ولا بحَسَبِ أجزاء الوجود كالهَيُولىٰ والصورة، ولا بحَسَبِ أجزاء المقدار كالامتداد، ولا بحَسَبِ الجزئيات كالإنسان المنقسم إلىٰ أفراده، ولا بحَسَبِ الصفات؛ إذ ليس له صفاتٌ زائدة عليه[4].

وإن لم يَجِبْ فهو المُمْكِنُ، فإن لم يَحْتَجِ إلىٰ موضوع ـ وهو المحلُّ[5] الذي لا يَتَقَوَّمُ بالحالِّ ـ فهو الجوهرُ، وإلا (فهو العَرَضُ)[6].

= في الحاشية: «ويمكن أن يجاب: بأن ذكرها هنالك، تبع لذكر أقسام الأحكام كما مر، ولذلك لم يعدهما بينهما. فتأمل» ل: ٤.

(١) (ز): قال.

(٢) (ب): القديم.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) انظر في خواص الواجب: المحصل للرازي ص ١٧٧، الجديد في الحكمة لابن كمونة ص ٥٣٥.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) (أ) (ب) (ج): فالعرض.

والجوهر: إما أن يكون محلًّا لجوهر آخر فهو[1] الهَيُولىٰ[2]، وهي والموضوع مندرجان[3] تحت المحل.

والهَيُولىٰ: إما أن تكون مُقترِنةً[4] بصورة، يجوز أن تُفارِقَها إلىٰ بَدَلٍ، وهي[5] هَيُولىٰ (العناصر، وهَيُولىٰ عالم الكون والفساد؛ أو مُقترنةً[6] بصورة، لا يجوز أن تُفَارِقَها إلىٰ بَدَلٍ، وهي[7] هَيُولىٰ)[8] الأفلاك (٥/ج).

أو حالًّا في جوهر آخر، وهو[9] الصورة، وهي والعرض يندرجان[10] تحت الحالِّ.

والصورةُ: إما أن تكونَ شاملةً لجميع الأجسام، وهي[11] الصورة الجِسْمِيَّةُ والصورة المُشْتَرَكة؛ أو لا تكون شاملةً، بل تختص ببعضٍ دون بعض، وتسمىٰ صورةً نوعية؛ أو تكونَ مركبة[12] منهما، وهو الجسم الطبيعي.

---

(١) (ج): وهو.

(٢) الهيولىٰ: كلمة يونانية الأصل، ترجع إلىٰ أرسطو، يراد بها المادة الأولىٰ، وهو كل ما يقبل الصورة. انظر: دستور العلماء للأحمد نكري ٣/٤٧٩، المعجم الفلسفي ص٢٠٨.

(٣) (ز): يندرجان.

(٤) (و): مقرونة.

(٥) (و): فهي، و (ز): وهو.

(٦) (و): مقرونة.

(٧) (ز): وهو.

(٨) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٩) في (و): فهو.

(١٠) في (ج) (و): مندرجان.

(١١) (و) (ز): فهي.

(١٢) كذا في (أ)، وباقي النسخ: مركباً.

وهو: إما أوَّلٌ وهو الأجسام العالية، التي[1] هي الأفلاك والكواكب؛ أو ثانٍ، وهو أجسام عالم الكون والفساد، وما يكون في جوف فَلَك القمر.

وهي: إما[2]: بسائطُ وهي العناصر الأربعة، التي هي: النار، والهواء، والماء، والأرض؛ أو مركباتٌ، وهي: المواليد، التي هي: المعادن، والنباتات[3]، والحيوان.

والمعادنُ: إما (٤/ب) غيرُ ذائبة، وهي الأجساد السبعة: الذهبُ، والفضة، والنُّحاس، والأُسْرُب[4]، والحديد، والقَلَعِيُّ[5] والخارصينيُّ؛ أو ذائبةٌ[6]، وهي غيرُ الأجساد السبعة، وهي: أرواح، ونفوس، وغيرهما.

فالأرواحُ هي: الزِّئبَقُ، والنفوس: الزِّرْنِيخُ والكِبْرِيتُ، وغيرهما: العقاقير، مثل: الأملاح، والزاجات[7].

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) ساقطة من (أ) (ب).

(٣) (أ) النبات.

(٤) الأسرب: الآنك، وهو الرصاص الخالص، ويقال: الرصاص الأسود. انظر: المصباح المنير ص ٢٧٠، القاموس المحيط ٨١/١.

(٥) قال في المصباح المنير: «والقلع ـ بفتحتين ـ: اسم معدن ينسب إليه الرصاص الجيد، فيقال: رصاص قلعي. قال في الجمهرة: رصاص قلعي ـ بالتحريك ـ شديد البياض» ص٥٠٧.

(٦) في هامش (و): المراد بالذوبان: هو السيلان بالفعل من غير عمل، أو السيلان القريب من الفعل، وهو أن يكون سائلاً بأدنى عمل، كالملح إذا طرح في الماء مثلاً، فعلى هذا يصدق على الأجساد السبعة أنها غير ذائبة لهذا التفسير. كذا أجاب الشارح حيث سئل. اهـ.

(٧) هو نوع من أنواع الملح، يقال له: الشب اليماني. انظر: القاموس المحيط ١٩١/١.

والنباتُ إن كان له ساق فهو الشجر، وإلا فالنَّجْمُ[1]، وكلٌّ منهما: إما مثمر، أو غير مثمر.

والحيوانُ: إما ناطق، وهو الإنسان، أوغير ناطق، كالبهائم، والسِّبَاع، والوحوش، والطيور، والهَوامِّ، والحشرات، وغيرها.

أو لا يكونَ مَحَلًّا ولا حالًّا، ولا مركَّباً منهما، ويسمى المُجَرَّدَ، وهو: إما مُدَبِّرٌ للأجسام ومُتصرِّف فيها، وهو النفس: فَلَكِيَّةٌ، وهي المُتعلِّقة[2] بالأفلاك؛ وإنسانيةٌ، وهي المُتعلِّقة بالبدن الإنساني[3].

وإما غيرُ مُدَبِّرٍ، وهو العَقْلُ، وهو عندهم عَشَرةٌ، والأخير هو الفعَّال وواهب الصور. وبعضهم يُثْبِتُون في العقول والنفوس أعراضاً، ويسمونها رُوحانيةً.

والعَرَضُ: إما أن يقتضي القسمةَ لذاته، وهو الكَمُّ؛ أو النسبةَ، وهو[4] الأعراضُ النسبية؛ أو لا هذا ولا ذاك، وهو الكَيْفُ.

والكَمُّ: إما أن يكون بين أجزائه المفروضة حَدٌّ[5] مشترك، وهو المُتَّصِلُ؛ أو لا، وهو المنفصل.

والكَمُّ المُتَّصِلُ: إما قارٌّ الذات، أي: تُوجَدُ أجزاؤه معاً، وهو الخطُّ إن انقسم في جهة واحدة فقط، والسطحُ إن انقسم في جهتين،

---

(١) (ج) فهو النجم.

(٢) (ج): متعلقة.

(٣) (و): ببدن الإنسان.

(٤) (ج) (ز): وهي.

(٥) (و): قدر.

والجسمُ التعليمي إن انقسم في الجهات الثلاث؛ أو غيرُ قارِّ الذات، وهو الزمان، وهو مقدار الحركة.

والكَمُّ المنفصل: هو العدد.

والكَيْفُ أربعة أنواع:

الأول: الكيفيات المحسوسةُ بإحدى الحواسِّ الخمس: إما بالبصر فالألوان والأضواء؛ وإما بالسمع فالأصوات والحروف؛ وإما بالذوق فالطعوم التي ذكرناها؛ وإما بالشم فالروائح؛ وإما باللمس، فالحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، والثقل والخفة، والصلابة واللين، وغيرها.

والثاني: الكيفيات النفسانيةُ، وهي: إما سريعةُ الزوال، وهي الحَالُ، مثل: الفرح والغم، والخجل[1] والحزن[2]، والغضب والشهوة، وغيرها.

أو[3] بطيئةُ الزوال، وهي المَلَكَةُ، مثل: الأخلاق الحميدة والذميمة، كالعفة (٥/و) والرضا والبخل والحسد وغيرها.

والثالث: التهيُّؤ، وهو: إما لدفع شيء، وهو القوة كالمِصْحَاحِيَّةِ؛ أو لقَبول أثر، وهو اللاقوة كالمِمْرَاضِيَّةِ.

والرابع: الكيفيات المختصةُ بالكميات: إما بالمتصلة (٤/ز)،

---

(١) (أ) (ج): والخجالة.

(٢) (ج): الخوف. وهي زيادة في (و).

(٣) (ج): وإما.

فمثل[1]: الانحناء والاستقامة والتربيع والتثليث؛ وأما بالمنفصلة، فكالتركيب والأَوَّلِيَّةِ في العدد.

وجميع الكيفيات قابلةٌ للشدة والضعف.

والأعراضُ النسبيةُ سبعة:

الأول: الإضافة، وهي النسبة المُتكرِّرة، أي: النسبةُ لشيئين كُلٌّ منهما بالقياس إلى الآخر[2]، كالأُبُوَّةِ والبُنُوَّةِ والأُخُوَّةِ، والسُّفْلِيَّةِ (٦/ج) والعُلْوِيَّةِ، وغيرها.

الثاني: الأَيْنُ، وهي نسبةُ المُتَمَكِّن إلى المكان.

الثالث: متى، وهي نسبةُ الأشياء الزمانية إلى الزمان أو إلى طرَفِهِ، أعني: الآنَ.

الرابع: الوَضْعُ، وهي نسبةُ بعض أجزاء الشيء إلى البعض[3] وإلى الأمور الخارجة[4] عنه[5]، كالجلوس والقيام وغيرهما.

الخامس: المِلْكُ، وهي[6] نسبةُ الشيء إلى ما يُحيطُ به وينتقل بانتقاله، كالتَّلَبُّسِ والتَّعَمُّمِ والتَّخَتُّمِ.

السادس: أن يَفعَلَ، وهو التأثير كالقَطْعِ والكَسْرِ.

---

(١) (ج): مثل.

(٢) في هامش (و): أي: كُلٌّ منهما معقول بالقياس إلى الآخر.

(٣) (و): الآخر.

(٤) (و) (ز): الخارجية.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) (و): وهو.

السابع: أن يَنفَعِلَ، وهو التَأثُّرُ كالانقطاع والانكسار.

فالأجناسُ[1] العالية لجميع الموجودات عندهم عَشَرَةٌ: جوهر، وكَمٌّ، وكَيْفٌ، وأَيْنٌ، ومتىٰ، ووَضْعٌ، وإضافةٌ، ومِلْكٌ، وأن يَفْعَلَ (٤/أ)، وأن يَنفَعِلَ.

وقد جُمِعَ هذه العَشَرَةُ[2] في بيت، وهو[3]:

قَمَرٌ عَزيزُ الحُسْنِ ألطفُ مِصْرِهِ لوْ قامَ يَكشِفُ[4] غمَّتِي لمَّا انثنَىٰ[5]

وأما النقطةُ والوَحْدَةُ (فعند بعضهم)[6] غيرُ موجودة، وعند بعضهم[7] موجودة، لكن لم تندرج تحت جنس، فلا تكون نَقْضاً.

وعند المتكلمين[8] أكثرُ هذه الأقسام ليست بموجودة، وعند المحققين كُلُّها موجودةٌ: بعضُها في الأعيان، وبعضُها في الأذهان.

---

(١) (ب) (ز): والأجناس.

(٢) جملة: «هذه العشرة» ساقطة من (ب).

(٣) (ج) زيادة: هذا.

(٤) (و): بكشف.

(٥) هذا البيت ذكره الزركشي في «لقطة العجلان» ولم ينسبه إلىٰ أحد.
أشار إلىٰ الجوهر بقوله: «قمر»، وإلىٰ الكم بقوله: «عزيز»، وإلىٰ الكيف بقوله: «الحسن»، وإلىٰ الإضافة بقوله: «ألطف»، وإلىٰ الأين بقوله: «مصره»، وإلىٰ الوضع بقوله: «قام»، وإلىٰ أن يفعل بقوله: «يكشف»، وإلىٰ الملك بقوله: «غمتي»، وإلىٰ المتىٰ بقوله: «لما» أي: حين، وإلىٰ أن ينفعل بقوله: «انثنىٰ». انظر: فتح الرحمن علىٰ مقدمة لقطة العجلان وبلة الظمآن لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ص ٦٢.

(٦) (أ): فعندهم.

(٧) (أ): بعض.

(٨) (ج): أكثر المتكلمين، و (و): المتكلم.

* قال:

المَقصِدُ الأَوَّلُ: في الأُمُورِ العَامَّةِ. وفيه[1]: فُصُولٌ.

الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما

الأَوَّلُ: في الوُجودِ والعَدَمِ. وتَحْدِيدُهُمَا بالثَّابِتِ العَيْنِ والمَنْفِيِّ العَيْنِ، أو الذي يُمْكِنُ أَنْ يُخْبَرَ عَنْهُ ونَقِيضِهِ، أو بغَيْرِ ذلكَ، يَشْتَمِلُ علىٰ دَوْرٍ ظَاهِرٍ. بل المُرادُ تَعْرِيفُ اللَّفْظِ؛ إِذْ لا شَيْءَ أَعْرفُ مِنَ الوُجُودِ.

○ أقول:

رَتَّبَ الكلامَ في الأمور العامة ـ أعني: الشاملةَ[2] لجميع الموجودات أو أكثرها ـ علىٰ ثلاثةِ فصول؛ وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم وأحوالهما، وفي الماهية وأحوالها، وفي المركب من الماهية والوجود أو العدم وأحواله، أعني: العلةَ والمعلولَ.

الفصل الأول: في الوجود والعدم. وذَكَر فيه[3] أبحاثاً شريفة.

الأول: في تحديدهما[4].

قال: «وتحديدُهُما» أي: تحديدُ المتكلمين الموجودَ بالثابت العين، والمعدومَ بالمنفي العين، وتحديد الحكماءِ الموجودَ: بأنه الذي يُمْكِنُ أن يُخْبَرَ عنه، والمعدوم بنقيضه، وهو ما لا يُمْكِنُ أن يُخْبَرَ عنه،

---

(١) (و) زيادة: ثلاثة.

(٢) (و): الشامل.

(٣) (أ): فيها.

(٤) انظر في تحديد الوجود والعدم: المباحث المشرقية للرازي ١/١٠، شرح المقاصد للتفتازاني ١/٢٩٥، شرح المواقف للجرجاني ١/٢٢٤، شرح التجريد للقوشجي ٢/٨.

وبغيرهما، مِثْلُ قولهم: الموجودُ هو الفاعل، والمعدوم هو المُنفعِلُ[1]: - يشتمل علىٰ دَوْر ظاهر، وهو الدَّوْرُ بمرتبة واحدة[2]؛ إذ كُلٌّ من المُعَرِّفاتِ الثلاثة[3] للموجود تُعَرَّفُ بالموجود، وكذا كُلٌّ من المُعَرِّفاتِ الثلاثة[4] للمعدوم تُعَرَّفُ بالمعدوم، فلا تكونُ هذه التحديدات بحَسَبِ الحقيقة، وهو أن تكونَ حقيقةُ ما وُضِعَ اللفظُ بإزائه مجهولةً من حيث هي، فَتُعْرَفُ[5] بغيرها، وإلا لكانت باطلة؛ ضرورةَ استلزامها الدَّوْرَ.

وقد عُرِفَ[6] ذلك في المنطق[7].

بل المرادُ بهذه التعريفات تعريفُ اللفظ، وأعني به: أن يكون ما

---

(١) ما ذكره الشارح من أن المعدوم هو المنفعل، مخالف لما ذكره غيره من المتكلمين من أن الموجود هو الفاعل أو المنفعل، والمعدوم: ما لا يكون فاعلاً ولا منفعلاً.
ولذلك قال الجرجاني في الحاشية: «في إطلاق المنفعل علىٰ المعدوم بعد، كما لا يخفىٰ» ل: ٦.
انظر: إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٣٠، الجديد في الحكمة لابن كمونة ص ٢١١، شرح المقاصد للتفتازاني ١/٢٩٥.

(٢) الدور بمرتبة واحدة: هو توقف شيء بلا واسطة علىٰ أمر يتوقف ذلك الأمر أيضاً بلا واسطة علىٰ ذلك الشيء، فيكون ذلك الأمر متوقفاً علىٰ ذلك الشيء بعلية واحدة، وتوقف واحد، مثل توقف (أ) علىٰ (ب) و (ب) علىٰ (أ) ويسمىٰ هذا الدور بالدور المصرح.
انظر: دستور العلماء للأحمد نكري ٢/١١١.

(٣) (و): الثلاث.

(٤) (و): الثلاث.

(٥) (أ) (ج): فتعرف.

(٦) (و) (ج) (ز): عرفت.

(٧) انظر عن الدور عند المناطقة: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي ص ٨١، البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٨٣، المنطق لمحمد رضا المظفر ص ١٠٤.

وُضِعَ اللفظُ بإزائه معلوماً من حيث هو، مجهولاً من حيث إنه مدلولُ اللفظ، فيُعرَّفُ ذلك الشيء من هذه الحيثية به، من حيث هو مدلولٌ للفظ آخر عُرِفَ (كونه (٥/ب) مدلولاً)[١] له.

والتعريفُ على هذا الوجه ليس بدوْرٍ؛ إذ[٢] الشيءُ من حيث هو مدلولٌ للفظٍ عُرِفَ كَوْنُه مدلولاً له، لا يتوقف تعريفُه على الشيء من حيث هو مدلولٌ للفظٍ لم يُعْرَفْ كَوْنُهُ مدلولاً له، وأُرِيدَ معرفتُه (من هذا)[٣] الوجه.

والأمورُ[٤] البديهيَّةُ يجوز تعريفُها بحَسَبِ اللفظ؛ إذ الشيءُ المعلوم بالبديهة[٥] جاز أن يكون مجهولاً من جهة أنه مدلولٌ للفظ[٦]، فيُعرَّفُ بلفظٍ آخرَ أشهرَ وأظهرَ منه.

وإنما يكونُ المرادُ بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريفَ بحسب اللفظ؛ إذ لا شيءَ أعرفُ من الوجود، فيمتنع تعريفُه بحَسَبِ الحقيقة؛ لامتناع تعريف الشيء بنفسه، وبما يساويه في المعرفة والجهالة[٧]، وبالأخفى.

ولا يمتنع تعريفُه بِحسَبِ اللفظ (٧/ج)؛ لجواز أن يكون الوجودُ

(١) (أ) (ب): أنه مدلول.
(٢) (ب): إذا.
(٣) (ج): بهذا.
(٤) (ج): فالأمور.
(٥) (و): بالبداهة.
(٦) (أ) (ز): اللفظ.
(٧) زيادة من (و).

من حيث هو[1] مدلولٌ لهذا اللفظ مجهولاً، وإن كان أَعْرَفَ من غيره من حيث هو هو[2]، فيُعَرَّفُ بالاعتبار الأول.

وأيضاً: الوجودُ لا يمكن تعريفُه بحَسَبِ الحقيقة؛ لأنه بديهيُّ التصور، والبديهيُّ يمتنع تعريفه؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

واعلم: أن البَديهيَّاتِ يُمْكِنُ تعريفُها بحَسَبِ اللفظ، ويمتنعُ بحَسَبِ الحقيقة، والكَسْبيَّات يُمْكِنُ تعريفُها بهما، والألفاظُ المُترادِفة تصلح للتعريف بحَسَبِ اللفظ إن كانت[3] أَشْهَرَ، ولا تَصْلُحُ للتعريف بحَسَبِ الحقيقة.

وقولُ (٦/و) المُصنِّف: «وتحديدُهما بالثابت العين والمنفيِّ العين» مُسْتدرَكٌ؛ إذ الوجودُ والعدمُ لم يُعرَّفا بهما، بل الموجودُ والمعدومُ عُرِّفا بهما؛ وأما الوجود والعدم، فيعرَّفان بثبوت العين ونَفْيِ العين.

ويُمكِن أن يقال: لمَّا كان الوجود والعدم مساويًا[4] للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة[5]، عند مَنْ عَرَّفَ معنىٰ صيغة المفعول، كان بطلانُ تعريف الموجود (٥/ز) والمعدوم بما ذُكِرَ دالًّا علىٰ بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين، فلذلك لم يَتَحَاشَ عن ذلك، وأَوْرَدَ في محل تعريف الوجود والعدم تعريفَ الموجود والمعدوم إفادةً لهذا المعنىٰ.

---

(١) (و): إنه.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ب) (ج): كان.

(٤) (ز): مساويان.

(٥) ساقطة من (ب).

* قال:

بطلان أدلة بداهة الوجود

والاسْتِدْلَالُ بِتَوَقُّفِ التَّصْدِيقِ بِالتَّنَافِي عَلَيْهِ، أَوْ[1] بِتَوَقُّفِ الشَّيْءِ عَلَىٰ نَفْسِهِ، أَوْ عَدَمِ تَرَكُّبِ الْوُجُودِ مَعَ فَرْضِهِ، أَوْ إِبْطَالِ الرَّسْمِ ـ: بَاطِلٌ.

○ أقول:

استدل الإمامُ[2] في «المُلخَّص»[3] علىٰ بداهة[4] تصوُّر الوجود بوجوه ثلاثة، وأشار المصنِّفُ إلىٰ اثنين منها[5]، وحَكَم ببطلانه.

فقولُه: «والاستدلال» مبتدأ، وقولُه:[6] «باطل» خبرُه.

---

(١) (أ) (ج): و.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، فخر الدين الرازي، المتكلم المشهور، ولد سنة: ٥٤٣ أو ٥٤٤ هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ له من المؤلفات تفسيره المشهور المسمىٰ بمفاتيح الغيب، والمحصول، والمحصل، وغيرها. وحيث أطلق لفظ الإمام في كتب علم الكلام وأصول الفقه فالمراد به الإمام الرازي.
انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢١/٥٠٠.

(٣) الملخص في الحكمة والمنطق، ألفه الإمام الرازي قبل سنة ٥٨٢هـ، وشرحه نجم الدين الكاتبي، ولم يطبع إلىٰ الآن، له نسخ كثيرة، منها نسخة في معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية، برقم: ٣٢٨ إيران. انظر الوجوه في هذه النسخة ص٦٤.

(٤) (ز): بديهة.

(٥) والوجه الثالث ـ وهو الوجه الأول في الملخص ـ: أن علمي بوجودي بديهي، فالوجود جزء من وجودي، والعلم بالجزء سابق علىٰ العلم بالكل، والسابق علىٰ الأولىٰ أولىٰ أن يكون أوليا، والوجود في الكل واحد، فالوجود المطلق أولىٰ. الملخص ص ٦٤.
وانظر في أدلة بداهة تصور الوجود: المباحث المشرقية للرازي ١/١١، مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار للأصفهاني ص ٣٧، شرح المواقف ١/٢٢٥.

(٦) ساقطة من (أ) (ب).

الوَجْهُ الأوَّلُ: تقريره: أن الوجودَ بديهيُّ التصور؛ لأن التصديق البديهي بالتنافي ـ أي: بالتنافي بين القضية ونقيضها، في الصدق والكذب، مثل قولنا: إما أن يكون الشيء موجوداً، وإما أن يكون معدوما ـ يتوقف على تصور الوجود والعدم؛ ضرورةَ تَوَقُّفِ التصديق على تَصَوُّر أطرافه، وما يتوقف عليه البديهيُّ أَوْلىٰ أن[1] يكون بديهيًّا؛ فتصورُ الوجود والعدم بديهي.

الوَجْهُ الثاني: تقريرُه: أن الوجودَ بديهيُّ التصور؛ لأنَّا نَتصوَّرُه، فتصوُّرُهُ: إما بالبديهة[2] أو بالكَسْب؛ إذ لا واسطةَ بينهما[3]، والثاني ممتنع، فيلزم[4] الأولُ.

وإنما قلنا: إن[5] الثاني ممتنع؛ لأنه لو كان كَسْبيًّا، يَلْزَمُ[6] تَوَقُّفُ الشيء على نفسه، أو عدمُ تركب الوجود مع فَرْضِهِ مُرَكَّباً، أو التعريفُ بالرَّسْم. وكلٌّ من هذه الأقسام باطلٌ.

وإنما قلنا: إنه[7] يلزم أحدُ هذه الأمور[8]؛ لأنه لو كان كَسْبيًّا: فإما أن يُعرَّف بنفسه، فيلزمَ تَوَقُّفُ الشيء على نفسه؛ أو بأجزائه، وتلك الأجزاء: إما وجوداتٌ، فيلزمُ تَوَقُّفُ الوجود على نفسه، وكذا يلزمُ

(١) (و): بأن.
(٢) (و): بالبداهة.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) (و): فلزم.
(٥) ساقطة من (و)، والعبارة فيها: والثاني ممتنع.
(٦) (ج): للزم.
(٧) ساقطة من (ب).
(٨) (و) زيادة: الثلاثة.

توقفُ تعريفه على نفسه، سواءٌ كان مفهومُ تلك الوجوداتِ هو الوجودَ من حيث هو، أو الوجود مع قيد[1].

وإما غيرُ وجودات، فلابُدَّ وأن يحصُلَ عند اجتماعها أمرٌ زائد، وإلا لكان الوجودُ مَحْضَ ما ليس بوجود، وهو محال. فذلك[2] الزائدُ هو الوجودُ، وتلك الأجزاءُ مَعْروضَاتُه، فيلزمُ أن يكون التركيب في معروضاته لا فيه، وقد فُرِضَ التركيبُ فيه؛ أو بأمر خارج، فيلزمُ أن يكون التعريفُ بالرَّسْم.

وأما بطلان القسم الأول والثاني فظاهر.

وأما بطلان القسم الثالث: فلأن الأمر الخَارجيَّ[3] إنما يُعرَّف الشيء به[4]، إذا عُلِم كونُه مساوياً له؛ لامتناع تعريف الشيء بالأعم؛ لأن أقلَّ درجات التعريف التميزُ[5]، والأعمُّ لا يصلح له، وبالأخص؛ لأنه أخفى. والعلمُ بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء، وإنه دَوْرٌ[6]، وعلى العلم[7] بما عداه وهو ممتنع؛ لامتناع إحاطة الذهن بالأمور الغير المتناهية.

لا يُقالُ: لا نُسلِّمُ أنه إن[8] حَصَل عند اجتماع الأجزاء أمرٌ[9]

---

(١) (و) زيادة: زائد.
(٢) (ز): وذلك.
(٣) (و) (ز): الخارج.
(٤) زيادة من (و).
(٥) (و): التميز.
(٦) (ج) زيادة: ظاهر، (ز) زيادة: مصرح.
(٧) جملة: «على العلم» زيادة من (و).
(٨) (ج): لو.
(٩) ساقطة من (أ) (ج).

زائد، يلزم[1] أن يكونَ التركيبُ في معروض الوجود لا فيه، وإنما يلزمُ (٨/ج) ذلك أن لو كان الوجودُ هو[2] ذلك الزائدَ فقط، وأما إذا كان الوجود هو الزائدَ مع تلك الأجزاء، فلا يلزمُ ذلك.

لأنا نقولُ: إذا كان الوجودُ هو الزائدَ مع تلك الأجزاء، يكونُ الزائدُ جزءاً له. فنقول[3]: الجزءُ الذي هو الزائد: إما أن يكون وجوداً، فيلزم تَوَقُّفُ الشيء على نفسه؛ أو غيرَ وجود، فيلزم أن يكون الوجودُ مَحْضَ ما ليس بوجود.

وأما بَيانُ بُطلان الوَجْه الأوَّل من الاستدلال، فتقريرُه أن يقالَ: لا نُسَلِّمُ أن ما يتوقفُ عليه[4] التصديقُ[5] البديهي، أولى أن[6] يكون بديهيا؛ فإن[7] التصديقَ البديهي هو الذي لا يتوقف حكمُ العقل فيه إلا على تَصوُّرِ طَرَفيه، فجاز أن يكونَ كلٌّ من تَصوُّر طَرَفيه أو أحَدِهما بالكَسْب، مع أنه سابقٌ على البديهي.

ولَئِنْ سَلَّمْنا ذلك، لكنَّ التصورَ السابق على التصديق هو التصورُ بوجهٍ ما؛ لِما عَرَفْتَ في المنطق[8]، فبداهةُ التصوُّر بوجهٍ[9] لا تقتضي

---

(١) (ج): للزم.
(٢) بداية خرم في (ج).
(٣) (ز) زيادة: حينئذ.
(٤) ساقطة من (ز).
(٥) (أ) للتصديق.
(٦) (و): بأن.
(٧) (ب) (ج): فلأن.
(٨) انظر في ذلك: حاشية الصبان على شرح السلم ص ١٨٩، حاشية العطار على شرح التهذيب ص ٤١٨.
(٩) (ز) زيادة: ما.

بداهةَ التصور بالحقيقة، ولا بداهتَه من كل الوجوه، فجاز أن يكون تَصوُّرُه بوجه ما بديهيًّا، وتَصَوُّرُهُ بِحَسَب الحقيقة (أو بوجه آخر)[1] غيرَ بديهي، (٦/ب) (والمطلوبُ بالتعريف تَصَوُّرُه بِحَسَب الحقيقة أو بوجه آخر غيرِ الوجه البديهي)[2].

وقِيلَ في إبْطال[3] هذا الوَجْه: إن هذا التصديقَ إن كان بديهيا مطلقاً - أي: بجميع أجزائه - لم يَحْتَجْ إلىٰ دليل، وإلا لم يُفِدْ.

وأجيب: بأن بداهتَه مطلقاً تتوقف علىٰ بداهة العلم بالجزء، لا علىٰ العلم ببداهة العلم بالجزء، فجاز أن يكون العلمُ بالجزء بديهيًّا، ولم يُعْلَمَ بداهتُه[4]، فَتُبَيَّنُ[5] بالاستدلال.

ويُمْكِنُ أن يُقالَ في إبْطال هذا الوَجْه: إن هذا التصديقَ إن عُلِمَ أنه بديهيٌّ مطلقاً، لم يحتج إلىٰ دليل، وإلا لم يُفِدْ.

ولا يُمكِن أن يقال: العلمُ ببداهته مطلقاً، لا يتوقف علىٰ العلم ببداهة العلم بالجزء؛ لأن العِلْمَ ببداهته مطلقاً بدون العلم ببداهة الجزء مُحالٌ[6].

---

(١) (ز): أو من كل الوجوه.

(٢) ما بين القوسين زيادة من (و) (ز).

(٣) (ب) (ج): بيان إبطال.

(٤) (ز): بديهته.

(٥) (و): وتبيين.

(٦) قال الجرجاني في الحاشية: «إن أراد أن العلم ببداهة التصديق مطلقاً - أي: بجميع أجزائه - بدون العلم ببداهة الأجزاء مفصلةً محالٌ، فهو ممنوع؛ إذ قد يُعْلَمُ إجمالا أن هذا التصديق حاصل لمن لا كَسْبَ له قطعاً، فيُعْلَمُ كونُه بديهيًّا مطلقاً، ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيلُ خصوصيات أجزائه. وإن أراد أنه بدون العلم ببداهة الأجزاء إجمالا =

وأما بَيانُ بُطلانِ الوَجْه الثاني مِن الاسْتِدْلال، فتقريرُه[1]: لا نُسَلِّمُ أن أجزاء (٧/و) الوجود إذا كانت غيرَ وجودات (٦/ز)، وحَصَلَ عند اجتماعها زائدٌ، يلزمُ أن يكون الوجودُ مَحْضَ ما ليس بوجود، أو تقدُّمُ الشيء على نفسه[2].

وإنما يلزمُ ذلك أن لو كان الوجودُ هو[3] الزائدَ مع سائر الأجزاء، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون الزائدُ هو الأجزاءَ جميعاً، فلا يلزمُ أن يكون عارضاً للأجزاء؛ لأن الأجزاءَ مُقَوِّماتٌ له، ولا كونُه جزءاً من الوجود حتى يلزمَ تقدُّمُ الشيء على نفسه، أو كونُ الوجودِ مَحْضَ ما ليس بوجود.

لا يُقالُ: إذا كان كلُّ واحد من الأجزاء داخلاً في الوجود، يكونُ جميعُ الأجزاء أيضاً داخلاً، فلا يكون جميعُ الأجزاء الذي هو داخل فيه نفسَه.

لأنا نقولُ: لا نُسَلِّمُ أنه إذا كان كلُّ واحد داخلاً، يكونُ الجميع داخلاً، فليس إذا صَحَّ حُكْمٌ[4] على كل واحد صَحَّ على الجميع.

= محال، فهو مسلم، لكنه لا ينافي الاستدلال؛ لأن المقصود به حصول العلم ببداهة جزء معين تفصيلاً، أعني: تصور الوجود» ل: ٨.

(١) (و) زيادة: أن يقال.

(٢) في هامش (و): «وهذا إنما يتم إذا أخذ قول الشارح فيما سبق ـ وهو قوله: لأنا نقول.. ـ من تمام الوجه الثاني، وإلا فلا يلزم ذلك، وذلك ظاهر لمن له أدنى لب. فليتأمل».

(٣) نهاية الخرم في (ج).

(٤) (ج): الحكم.

وأيضاً: لو صح ما ذكرتم، يلزم نفيُ جميع المُركبات[1]، وهو باطل بالضرورة.

سَلَّمْنا أنه يمتنعُ التعريفُ بأجزائه، ولكن لا نُسَلِّمُ أن التعريف الرسْمِيَّ باطل.

قولُه: «لأنه يتوقف على العلم بالمساواة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل يتوقف على المساواة في نَفْسِ الأمر، لا على العلم بها.

سَلَّمْناهُ، لكنَّ العلمَ بالمساواة لا يتوقف إلا على تصور الشيء بوجه ما، وتصور ما عداه بوجه ما[2]، فحينئذ[3] لا يلزم الدَّوْرُ، ولا الإحاطةُ بالأمور الغير المتناهية.

* قال:

اشتراك الوجود

وَتَرَدُّدُ الذِّهْنِ حَالَ الجَزْمِ بِمُطْلَقِ الوُجُودِ، واتِّحَادُ مَفْهُومِ نَقِيْضِهِ، وَقَبُولُهُ القِسْمَةَ -: يُعْطِي الشِرْكَةَ.

○ أقول:

لمّا فَرَغَ من بيان تصور الوجود، شَرَعَ في بيان اشتراكه[4].

---

(١) هذا نقض إجمالي للاستدلال الثاني. قال التفتازاني: «فإنه لو صح بجميع مقدماته، لزم أن لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها، بأن يقال: أجزاء البيت: إما بيوت وهو محال؛ وإما غير بيوت، وحينئذ: إما أن يحصل عند اجتماعها أمر زائد هو البيت، فلا يكون التركيب في البيت، هذا خلف؛ أو لا يحصل، فيكون البيت محض ما ليس بيت». شرح المقاصد ١/٣٠٠.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ز): وحينئذ.

(٤) انظر في اشتراك الوجود وأدلته: شرح الإشارات للرازي ١/٢٠٠، المباحث المشرقية=

اتفق جمهورُ المحققين على أن الوجود مُشْتَرَكٌ بين جميع الموجودات معنىً، وخالفهم الأشعريُّ[1] فيه[2]، وذَهَب إلى أن وجود كل شيء عينُ ماهيته، ولا اشتراكَ إلا في لفظ الوجود.

واختار المُصنِّف[3] مذهبَ الجمهور.

واحتج عليه[4] بوجوه ثلاثة تنبيهية، كما[5] ذكرها[6] الحكماءُ[7]:

الأول: أنه[8] لو لم يكن الوجودُ مُشْتَرَكاً (٥/أ) بين جميع[9] الموجودات، لتَرَدَّدَ الذهنُ فيه[10]، حالَ تردده في الخُصُوصيَّات[11]، والتالي باطل.

= للرازي ١٨/١، مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٣٨، شرح المقاصد للتفتازاني ٣٠٧/١، شرح التجريد للقوشجي ١٤/٢، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرزاق اللاهيجي ص ١٤.

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، إمام أهل السنة، كان في مبدأ أمره معتزليًا ثم هداه الله إلى مذهب أهل السنة والجماعة، توفي في بغداد سنة ٣٢٤ وقيل سنة ٣٣٠هـ، له عدة تصانيف، منها: مقالات الإسلاميين، الإبانة، وغيرهما.
انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٣٤، طبقات الشافعية لابن السبكي ٣٤٧/٣.

(٢) ووافق الأشعري في ذلك أكثر أصحابه، وأبو الحسين البصري المعتزلي وأتباعه.
انظر: الأربعين للرازي ١٤٣/١.

(٣) وهذا اختياره في تلخيص المحصل ص ٧٤، وشرح الإشارات ٤٥٨/٣.

(٤) (ب): عليهم.

(٥) ساقطة من (أ) (ب).

(٦) (ز): ذكره.

(٧) ساقطة من (ج).

(٨) زيادة من (ج) (و).

(٩) ساقطة من (و).

(١٠) (و): في الوجود.

(١١) أي: في خصوصية، أي خصوصية كانت، من أنواع الموجودات وأشخاصها.
انظر: شرح المواقف للجرجاني ٢٤٧/٢.

أما المُلازَمَة: فلأنه لو لم يكن الوجودُ مشترَكاً، لكان[1] مختصًّا، سواءٌ كان ذاتيًّا للخصوصيات أو عَرَضيًّا. وعلى التقديرين: يلزم من التردد في الخصوصيات الترددُ فيه؛ ضرورةَ استلزام انتفاءِ الشيء انتفاءَ ذاتيِّهِ المُختصِّ به وانتفاءَ خاصَّته.

وأما بَيانُ بطلان التالي: فلأنا نَجْزِمُ بالوجود، مع التردد[2] في الخصوصيات؛ وذلك لأنا إذا[3] جَزَمْنَا بوجود ممكن، جَزَمْنَا بوجود عِلَّتِه مع التردد[4] في أن عِلَّتَه: واجبةٌ أو ممكنة، جوهرٌ أو عرضٌ.

وإلى هذا الوجه أشار بقوله: «وترددُ الذهن حال الجزم بمطلق الوجود» أي: ترددُ الذهن في الخصوصيات، حالَ الجزم بالوجود[5] المطلق «يُعْطِي الشِرْكَةَ»[6] أي: يفيدُ اشتراكَ الوجود بين الخصوصيات.

فإن قِيلَ: يجوز أن لا يكون الوجودُ مُشْتَرَكاً بين جميع الموجودات، لكن يكون مُشْتَرَكاً بين بعضها، وهو الممكنات، ووجودُ الباري تعالى يكون مخالفاً لوجود الممكنات[7]، فلا تتمُّ الشرْطِيَّة؛ إذ حينئذٍ يجوز التردد في أن العلة جوهرٌ أو عرض، حال الجزم بوجود العلة.

---

(١) (ب): كان.

(٢) (و): تردد.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) في (و): تردد.

(٥) (ز): بوجود.

(٦) (ج): اشتراكه.

(٧) هذا مذهب ثالث في المسألة، نقل عن أبي الفضل الكشي وأتباعه، وهو أن الوجود مشترك لفظاً بين الواجب والممكن، ومشترك معنىً بين الممكنات كلها.
قال الجرجاني: «وهذا لسخافته لم يلتفت إليه المصنف» أي: الإيجي.
انظر: شرح المواقف للجرجاني ١/٢٥٩.

أجيبَ[1]: بأنه حينئذ لا يجوزُ التردد في أن العلة واجبةٌ أو ممكنةٌ، حالَ الجزم بوجودها[2]، وليس كذلك.

الوَجْهُ الثانِي[3]: أن مفهوم نقيض الوجود ـ أعني: السلبَ ـ متحدٌ في جميع الماهيات المعدومة، فيلزم أن يكون مفهوم الوجود أيضاً واحداً، وإلا لَبَطَلَ الحَصْرُ العقليُّ بين الوجود ونقيضه[4].

فإن قِيلَ: لا نُسَلِّمُ أن مفهوم السَّلْبِ واحد، بل سَلْبُ كلِّ شيء مفهوم[5] مُخالِفٌ لسلب غيره، مقابلٌ لإيجاب ذلك الشيء.

اجيبَ: بأن سَلْبَ كلِّ شيء، وإن كان مخالفاً لسلب غيره، لكن

---

(1) قال الجرجاني ـ في الحاشية ـ توضيحاً للجواب: «وتقرير الجواب: أن معنى الشرطية: هو أن الوجود لو لم يكن مشتركاً بين جميع الموجودات، لتردد الذهن فيه، حال تردده في شيء من الخصوصيات. والدليل عليها: أنه لو لم يكن مشتركاً كذلك، لكان مختصًّا في بعض الصور قطعاً، فيلزم من التردد في الخصوصيات، في صورة الاختصاص، التردد في الوجود، وذلك مما لا شك فيه. لكن التالي باطل؛ إذ يصح الجزم بالوجود، مع التردد في أي خصوصية كانت، من الواجب والممكن، والممكن بأقسامه كلها» ل: ١٠.

(٢) (ب): بوجود العلة.

(٣) وصف الشارح هذا الوجه ـ في شرحه للطوالع ـ بأنه دليل مزيف على أن مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الماهيات، مع أنه أجاب عن منع البيضاوي لهذا الدليل.
انظر: مطالع الأنظار ص ٣٩.

(٤) وهو قولنا: الشيء إما أن يكون معدوماً أو موجوداً. ولم يبين الشارح الملازمة هنا، لكنه ذكرها في «مطالع الأنظار» حيث قال: «بيان الملازمة: أنه إذا لم يتحد مفهوم الوجود، الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد، جاز أن لا يكون الشيء معدوماً ولا موجوداً بهذا الوجود، بل بوجود آخر».
انظر: مطالع الأنظار ص ٣٩.

(٥) ساقطة من (ز).

يكون[1] كلٌّ من السلبين مُشتركاً[2] في مطلق السلب؛ ضرورةَ صحةِ حَمْلِ مطلق السلب عليهما الدالةِ[3] على الاشتراك.

ومَنْ تَوَهَّمَ أن الحَصْر إنما يتحقق بالنسبة إلى الوجود الخاص والعدم الخاص، فقد أخطأ؛ وذلك لأنا[4] إذا قلنا: (٩/ج) زيد إما أن يكون موجوداً بوجوده الخاص أو معدوماً بعدمه الخاص، لم يَجْزِمِ العقل بالانحصار[5] بل طَلَبَ قِسْماً آخر.

بخلافِ ما إذا قلنا: زيد إما أن يكون موجوداً أو معدوماً، فإن العَقل لم يَطْلُب (قِسْماً آخر)[6]، وجَزَمَ بالحَصْر[7]، فعَلِمْنَا أن التقسيمَ الحاصرَ الذي يقبله العقلُ، إنما يكون بالنسبة إلى الوجود المطلق وعدمه، فيلزم اتحادُ مفهوم كلٍّ منهما[8].

الوَجْهُ الثالثُ: أن الوجودَ يقبلُ القسمةَ إلى الواجب والممكن، ووجود الممكن إلى وجود[9] الجوهر والعرض، فيجب أن يكون مُشتَرَكاً

---

(١) ساقطة من (أ) (ب).

(٢) (أ) (ب): مشترك.

(٣) (ب) (و): الدال.

(٤) (و): لأنا نقول.

(٥) قال السيد الجرجاني في الحاشية: «كيف لا يجزم بالانحصار، مع أن معناه: زيد إما موجود بوجوده الخاص، وإما لا موجود بوجوده الخاص، وهذا ترديد بين النفي والإثبات، يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة، وكما لا واسطة بين إثبات مفهوم عام وسلبه، كذلك لا واسطة بين إثبات مفهوم خاص وسلبه» ل: ١١.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٧) (ج): بالانحصار.

(٨) (و): منها.

(٩) ساقطة من (أ) (ب).

بين الأقسام؛ ضرورةَ وجوب اشتراك مَوْرِد القِسْمة بين[1] الأقسام.

فإن قيل: لا نُسَلِّم أنه يلزم من قَبول الوجود[2] القِسْمَةَ، كونُه مُشتَرَكاً بين الجميع، بل بين البعض؛ إذ يصدق قولُنا: العَالِمُ (٧/ز) إما واجب أو ممكن، ولا يلزم كون العالِم مُشتَرَكاً بين جميع الموجودات[3] الممكنة[4] لكون البعض غير عالِمٍ.

وكذا يَصِحُّ تقسيمُ كلٍّ من الأمرين، اللذين[5] بينهما عموم[6] من وجه، إلى الآخر (٨/و) وقسيمه[7]، مع عدم الاشتراك بين الجميع، كقولنا: الحيوان: إما أبيض أوغير أبيض، والأبيض: إما حيوان أو غير حيوان.

أُجيبَ: بأنه يلزم من قَبول الشيءِ القسمةَ إلى جميع أفراد أقسامه، كونُهُ مشتركاً بين جميع أفراد أقسامه، والوجودُ يقبل القسمةَ كذلك[8]، فوَجَبَ اشتراكُهُ بين الجميع.

واعْتُرِضَ على هذه الوُجوهِ: بأن الاشتراكَ الذي لَزِمَ فيها[9] من حيث اللفظ، لا من حيث المعنى.

(١) (ج): في.
(٢) ساقطة من (أ).
(٣) (ج) (و) (ز): الممكنات.
(٤) زيادة من (أ).
(٥) (و) (ز): اللذين.
(٦) (ز) زيادة: وخصوص.
(٧) ساقطة من (ب).
(٨) ساقطة من (ج).
(٩) (و) (ز): منها.

وهو بَاطلٌ (٧/ب)؛ لأنا[١] قَطَعْنا النظرَ عن لفظ الوجود، ونظرنا إلىٰ مفهوم الوجود، فلزم[٢] الاشتراكُ المعنوي.

واعلم: أن هذه الوجوه تنبيهاتٌ لا براهين؛ إذ اشتراكُ الوجود من حيث المعنىٰ بديهي، والبديهي لا يتوقف علىٰ البرهان[٣]، بل قد[٤] يكون بعضُه محتاجاً إلىٰ تنبيه، بالنسبة إلىٰ بعض الأذهان؛ إذ قد يجوز أن يُشْكِلَ علىٰ بعض الأذهان الجَزْمُ بالنسبة الواقعة بين طَرَفي ذلك البديهي؛ لعدم تصور طَرَفي ذلك البديهي، علىٰ الوجه الذي يتوقف عليه الجزمُ.

فالمَنعُ[٥] والمُعارَضَةُ[٦] فيما ذُكِرَ في مَعْرِضِ التنبيه، لا يُجْدِي كثيرَ نَفْعٍ.

* قال:

زيادة الوجود علىٰ الماهية

فَيُغَايِرُ المَاهِيَّةَ، وإلَّا اتَّحَدَتِ[٧] المَاهِيَّاتُ أَوْ لَمْ تَنْحَصِرْ أَجْزَاؤُهَا، ولِانْفِكَاكِهِمَا تَعَقُّلاً، ولِتَحَقُّقِ الإِمْكَانِ، وفَائِدَةِ الحَمْلِ، والحَاجَةِ إِلىٰ الاسْتِدْلَالِ، وانْتِفَاءِ التَّنَاقُضِ، وتَرَكُّبِ[٨] الوَاجِبِ.

---

(١) (ج) زيادة: إذا، وفي (و) (ز) زيادة: لو.

(٢) (ج): يلزم، وفي (و) و (ز): فيلزم.

(٣) (ج): برهان.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) المنع: هو عبارة عن منع مقدمة معينة، من مقدمات الدليل، ويسمىٰ نقضاً تفصيلياً. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٦٦٢/٢.

(٦) المعارضة: هي إقامة الدليل علىٰ خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٥٧٢/٢.

(٧) (ج): لاتحدت.

(٨) في غير (و) (ز): تركيب.

○ أقول:

لمّا فَرَغَ من بيان اشتراك الوجود، فَرَّعَ عليه كَوْنَه مُغايراً للماهيات[1]، أي: زائداً عليها[2].

والمغايرةُ وإن كانت لا تقتضي بِحَسَب المفهوم أن يكون زائداً؛ لجواز أن يكون داخلاً في الماهيات، لكن أراد بالمغايرة ـ هاهنا ـ الزيادةَ.

قولُه: «فيغاير الماهيةَ» أي: يكون زائداً عليها.

وهذه الدعوى أيضاً ضرورية، لم ينازع فيها أحد إلا الأشعريُّ[3] ومن تابعه، فإنهم قالوا: وجودُ كل شيء عَيْنُ ماهيته. والحكماء وإن قالوا: إن وجود الواجب[4] ليس بزائد عليه، لكنهم قالوا: إن الوجود المطلق مَقُولٌ على الوجودات بالتشكيك، فيكونُ زائداً عليها، فالوجودُ المطلق عندهم زائد على وجوده[5] الخاص، الذي هو حقيقتُهُ.

واحتجَّ المُصنفُ على أن الوجودَ زائدٌ بوجوهٍ تنبيهيَّة:

الوَجْهُ[6] الأوَّلُ: تقريره[7]: أن الوجودَ زائدٌ على الماهيات؛ لأنه

---

(١) (ز): الماهية.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٢٣/١، الصحائف الإلّهية للسمرقندي ص ٧٨، كشف المراد ص٧، مطالع الأنظار ص ٣٩، شرح المقاصد ٣١٠/١.

(٣) وهو مذهب أبي الحسين البصري أيضًا. انظر: كشف المراد ص ٧.

(٤) (و): واجب الوجود.

(٥) (و): وجود.

(٦) ساقطة من (أ) (ب).

(٧) ساقطة من (ج).

لو لم يكن زائداً لكان: إما نفسَها أو داخلا فيها، وكلاهما باطل[١].

أما الأول: فلأنه لو كان نفسَها ـ وهو متحدٌ بين الموجودات ـ فيلزم أن تكون الماهياتُ أيضاً متحدةً، وليس كذلك.

وأما الثاني: فلأن الوجود لو كان جزءاً من الماهيات، لم تنحصر أجزاءُ الماهية، والتالي باطل.

بيانُ المُلازمة: أن الوجودَ لو كان داخلاً، لكان أعمَّ الذاتيات المُشتَرَكة؛ إذ لا ذاتيَّ أعمُّ منه، فيكونُ جِنْساً[٢]، فتكونُ الأنواعُ المندرجةُ تحته متميزةً بعضُها عن بعض[٣] بفصول موجودة، وإلا لتقوَّمَ الموجودُ بالمعدوم، وهو محال.

وإذا كان الفصولُ (١٠/ج) موجودةً، والفَرْضُ أن الوجودَ جِنْسٌ للموجودات، فيلزمُ أن تكونَ الفصولُ مُرَكَّبَةً من الأجناس والفصول، وكذا[٤] فصولُ الفصولِ، فيلزمُ تركُّبُ الماهية من أجزاء غير متناهية، فيلزم عدمُ انحصار أجزاء الماهية.

وأما بيَانُ[٥] بُطلان التالي: فلأن أجزاء الماهية لو كانت غيرَ منحصرة، لزم[٦] امتناعُ تحقُّقِ شيء من الماهيات؛ لأن تَحَقُّقَها حينئذ

---

(١) (ز): باطلان.
(٢) جملة: «فيكون جنساً» ساقطة من (أ).
(٣) (أ) (ج): البعض.
(٤) (ج) (و): وكذلك.
(٥) ساقطة من (ب) (ز).
(٦) (و): يلزم.

يتوقف على تحققِ جميع أجزائها[1] الغير المتناهية، الذي هو محال؛ ضرورةَ امتناعِ تحقق الأجزاء[2] الغير المتناهية، المترتبةِ في الوجود معاً.

قيل[3]: إن أراد الحُكْمَ جُزئيًّا - وهو أن يكون الوجود[4] زائداً في بعض الماهيات - فمُسَلَّمٌ، وإن أراد كُليًّا - وهو أن الوجود زائد في جميع الماهيات - فيكونُ نقيضُه جُزئيًّا، وهو قولنا: الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات، وحينئذٍ يجوزُ أن يكون زائداً في البعض، ونَفْساً في البعض، وجُزْءاً[5] في البعض، فلا يَتِمُّ شيءٌ مما ذكرتُم: لا اتحادُ الماهيات[6]، ولا تركبُها من أجزاء غير متناهية.

أُجيبَ: بأن اختلافَ الوجود في العُروضِ والنَّفْسِيَّة[7] والدُّخول غيرُ مُتصوَّر؛ لأنه إن[8] اقتضى العُروضَ فينبغي[9] أن يكون كذلك في الجميع، وإن اقتضى النَّفْسِيَّةِ أو الدُّخولَ فكذلك.

فإن قِيلَ: لا نُسَلِّمُ وجوبَ الاستواء فيها، وإنما يلزمُ ذلك أن لو كان من المفهومات المُتواطِئة، وهو ممنوع[10]؛ لأنه مُشكِّكٌ.

(١) (و): الأجزاء.
(٢) (و): الأمور.
(٣) انظر هذا الاعتراض في الصحائف الإلٓهية للسمرقندي ص ٧٩.
(٤) ساقطة من (و).
(٥) (أ) (ج): أوجزءاً.
(٦) (ج): الماهية.
(٧) (ب) (أ): النفس.
(٨) (ب): إذا.
(٩) (ز): ينبغي.
(١٠) (و): محال.

أُجيبَ: بأنه إذا كان مُشكّكاً يكون زائداً في الجميع، وهو عَيْنُ المطلوب.

الوَجْهُ الثاني: أن تَعَقُّلَ الوجود يَنفَكُّ عن تَعَقُّلِ الماهية، أي: تُعْقَلُ[1] الماهيةُ ولا يُعْقَلُ[2] وجودُها الذهنيُّ والخارجيُّ، فلا يكون الوجودُ نفسَ الماهياتِ[3] ولا داخلاً فيها، وإلا لامتنع انفكاكُ تَعَقُّلِهِ عن تَعَقُّلِها.

فإن قيل: (٨/ز) تَعَقُّلُ الماهية كيف يَنفَكُّ عن تَعَقُّلِ وجودِها الذهني، وتَعَقُّلُها عبارةٌ عن وجودها في الذهن؟

أُجيب: بأن تَعَقُّلَها وإن كان عبارةً عن وجودها في الذهن[4]، لكنَّ تَعَقُّلَها غيرُ تَعَقُّلِ وجودها في الذهن، فإن تَعَقُّلَ وجودها في الذهن غيرُ[5] وجودها في الذهن بالاعتبار؛ لأن التَّعَقُّلَ غير المُتَعَقَّل بالاعتبار، وإن كان عَيْنَه بالذات في بعضِ الصور.

فإن قِيلَ: لا نُسَلِّمُ أنّا نَعْقِلُ (٩/و) الماهيةَ مع الغفلة عن وجودها، فإنه كلما تَمَثَّلَ الماهيةُ في الذهن[6] تَمَثَّلَ وجودُها فيه[7].

أُجيبَ: بأنه لو كان تَمَثُّلُ الماهية مُسْتَلْزِمًا لتمثُّلِ وجودِها،

---

(١) (و): نعقل.

(٢) (ج): تعقل، وفي (و) (ز): نعقل.

(٣) (و) (ز): الماهية.

(٤) جملة: «في الذهن» ساقطة من (ج).

(٥) (ج): زيادة: تعقل.

(٦) جملة: «في الذهن» ساقطة من (ز).

(٧) (و): في الذهن.

لاستحالَ الشكُّ في أن الماهيةَ موجودة[1] عند تَمثُّلِها في الذهن. إذ يستحيلُ الشكُّ في اتصاف الشيء بمُقوِّمِهِ عند تمثُّلِهِ في الذهن، وليس كذلك، فإنا[2] نَعقِلُ ماهيةَ المُثلَّث وغيرَها، ونَشُكُّ في وجودها الخارجي والذهني.

فإن قيل: يجوزُ أن تكونَ الماهياتُ التي لا نتصورها تَعقُّلُها[3] غيرُ مُنفَكٍّ عن تَعقُّلِ الوجود، فلا يَتِمُّ الدليلُ الذي ذكرتُم على كونه زائداً فيها.

أُجيبَ: بأنه على تقدير الاستواء لا يجوزُ ذلك، وعلى تقدير التشكيك يلزم كَوْنُهُ زائداً كما ذكرنا.

الوَجْهُ الثالِثُ: أن الإمكانَ مُتحقِّقٌ؛ لأن بعض الموجودات مُركَّبٌ، وكل مُركَّب مُفتِقرٌ إلى أجزائه التي هي غَيْرُه، وكل مُفتقِرٍ إلى الغير ممكن.

ويلزم من تحقق الإمكان كونُ الوجود زائداً؛ لأنه لو كان نفسَ الماهيات[4] أو داخلاً فيها، لم تكن نسبةُ الماهية إليه[5] وإلى سلبه على السوية، فلا تكون الماهيةُ ممكنةً، فلا يتحقق الإمكان.

الوَجْهُ الرَّابِعُ: لو لم يكن الوجودُ زائداً لكان نَفْساً أوجزءاً، والأول باطل، وإلا لم يكن لحَمْلِ الوجود على الماهية فائدةٌ، والتالي

(١) (و) زيادة: أو معدومة.
(٢) (و): لأن.
(٣) ساقطة من (و).
(٤) (و): الماهية.
(٥) (ج): زيادة: على السوية.

باطل، فإنا نقول: الجوهر موجود، والعَرَض (١١/ج) موجود، والماهية موجودة، ونستفيد منه فائدةً معقولة، لم تكن حاصلةً قبل الحَمْلِ.

وأما[1] المُلازَمة: فلأنه لو كان نَفْساً، لكان قولُنا: «الجوهر موجود» بمنزلة قولنا: «الجوهر (٨/ب) جوهر، أو الموجود موجود»، ولا[2] شَكَّ في عدم فائدة مِثْلِ[3] هذا الحَمْلِ.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه لو كان جزءاً، لما تَوَقَّفَ حَمْلُهُ على الماهية[4] على الاستدلال؛ ضرورةَ عدمِ توقف حَمْلِ الذاتيِّ على الاستدلال، والتالي باطل، فإنا قد نَحتاجُ في كثير من الماهيات إلى الاستدلال، عند حَمْل الوجود عليها.

الوَجْهُ الخَامِسُ: لو لم يكن الوجودُ زائداً، لَلَزِمَ التناقضُ عند سَلْبِهِ عن الماهية[5] أو تَرَكُّبُ[6] واجب الوجود، والتالي باطل بقسميه؛ ضرورةَ انتفاءِ التناقض، وانتفاءِ تَرَكُّبِ واجب الوجود.

أما المُلازَمةُ: فلأنه لو كان نَفْساً، لكان قولُنا: (٦/أ) «الماهية ليست بموجودة»، بمثابة قولنا: «الماهية ليست بماهية، أو الموجود ليس بموجود»، وهو تناقض، ولو كان داخلاً، وهو مُشتَرَك بين الواجب والممكن، فيلزمُ تَرَكُّبُ الواجب.

---

(١) (ز): فأما.

(٢) (و): فلا.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ج) (و): الماهيات.

(٥) (أ) (و): الماهيات.

(٦) (ز): تركيب.

* قال:

وَقِيامُهُ بِالمَاهيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ، فَزِيادَتُهُ في التَّصَوُّرِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن دَخَلٍ[1] مُقدَّر.

تَوْجيهُهُ[2]: لو كان الوجود زائداً، لكان الماهيةُ غيرَ موجودة في نفسها، فيكون الوجودُ قائماً بالمعدوم، وهو محال.

تَوْجيهُ الجَواب: أن يقالَ: الوجودُ قائم بالماهية من حيثُ هي هي، لا بالماهية الموصوفة بالوجود أو العدم.

لا يُقالُ: الماهيةُ من حيث هي[3]: إمَّا أن تكون موجودةً أو معدومةً؛ إذ لا واسطةَ بينهما، فإن كان الأوَّلُ يلزمُ أن لا يقومَ الوجودُ بها؛ لامتناعِ قيام الوجود بالموجود، وإن كان الثاني يلزمُ أن يقومَ الوجود بالمُتَّصِف بنقيضه، وهو محال.

لأنا نقولُ: الماهيةُ من حيث هي[4] ليست بموجودة ولا معدومة، على معنى أن مفهومَ الماهية من حيث هي[5] ليس نفسَ أحدهما، ولا أحدُهما داخلاً في مفهومها، لا على معنى أن مفهومَ الماهية مُنفَكٌّ عن

---

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «الدَّخْل العيب والريبة، وكذلك الدَّخَل بالتحريك، يقال: في هذا الأمر دخل ودغل بمعنى، والعيب والريبة في الدليل هو الضعف والتزييف، فلذلك فسروا المدخولة بالضعيفة المزيفة» ل: ١٦٣.

(٢) (ج) (و) زيادة: أن يقال.

(٣) (و) (ز) زيادة: هي.

(٤) (و) (ز) زيادة: هي.

(٥) (و) زيادة: هي.

أحدهما، فإنه يمتنعُ انفكاكُ أحدِهما عن الماهية، وإلا يلزم الواسطة.

وإذا كان[1] الماهيةُ من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة، بالمعنىٰ المذكور[2]، لم يلزم الواسطةُ، ولا امتناعُ قيام الوجود بها.

واعْلَمْ: أن زيادةَ الوجود علىٰ الماهية في التَّعَقُّلِ؛ لأن اتصاف الماهية به[3] أمر عقلي، ليس كاتصاف الجسم بالبياض، فإن الماهية ليس لها وجودٌ منفرد، ولعَارِضِه[4] المسمىٰ بالوجود وجودٌ آخر، حتىٰ يجتمعا اجتماعَ المقبول والقابل كالبياض والجسم، بل الماهية إذا كانت فكَوْنُها وجودُها، والماهيةُ إنما تكون قابلةً للوجود عند وجودها في العقل فقط[5]، فلا يكون الوجودُ زائداً إلا في العقل[6].

* قال:

انقسام الوجود إلىٰ الذهني والخارجي

وَهُوَ يَنْقَسِمُ إلىٰ[7] الذِّهْنِيِّ والخَارِجِيِّ، وإلَّا لَبَطَلَتِ[8] الحَقِيقِيَّةُ[9].

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من كون الوجود زائداً علىٰ الماهية[10]، شَرَعَ في بيان

(١) (و): كانت.
(٢) (ج): الذي ذكرتم.
(٣) (ج): بالوجود.
(٤) (و) (ز): ولعارضها.
(٥) ساقطة من (ز).
(٦) (أ) (و): التعقل.
(٧) (و) زيادة: الوجود.
(٨) (أ) (ب): بطلت.
(٩) (و) (ز): القضية الحقيقية.
(١٠) جملة: «علىٰ الماهية» زيادة من (ز).

انقسامه إلىٰ الذهني والخارجي[1].

واخْتُلِفَ[2] في الوجود الذهني: فذَهَبَ قومٌ[3] إلىٰ إنكاره، والمحققون[4] أثبتوه.

واحْتجَّ المُصَنِّفُ عليه: بأنه لو لم يكن للماهية وجودٌ في الذهن لبطلت القضيةُ الحقيقية، وهي التي حُكِمَ فيها علىٰ ما صَدَقَ عليه الموضوع بالفعل، أعمَّ من أن يكون موجوداً في الخارج أو لاَ[5].

والتالي باطل.

أما المُلازَمَةُ: فلأنه لو لم يكن الوجودُ الذهنيُّ، لانحصر الوجود في الخارجي[6]، فالأحكامُ الإيجابيةُ المُستدعيةُ لوجود الموضوع علىٰ ما ليس بموجود في الخارج باطلةٌ؛ ضرورةَ عدمِ شَرْطِ صحتها، وهو وجودُ الموضوع (٩/ز)؛ إذ ليس في الخارج؛ لأنه ليس بموجود فيه، ولا في الذهن؛ إذ الفرض أن الوجود الذهني غير ثابت، فتكون القضايا الحقيقية باطلةً.

---

(١) انظر في الوجود الذهني والخارجي: المباحث المشرقية للرازي ١/٤١، كشف المراد لابن المطهر ص ١٠، شرح المواقف للجرجاني ١/٢٨٣، شرح المقاصد للتفتازاني ١/٣٤٥، شوارق الإلهام لعبد الرزاق اللاهيجي ص ٢١.

(٢) (ز): فاختلف.

(٣) وهم جمهور المتكلمين. انظر: شرح المواقف للجرجاني ١/٢٩٠.

(٤) وهم الحكماء وبعض المتكلمين، انظر: المصدر السابق ١/٢٨٣.

(٥) انظر في تعريف القضية الحقيقية: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي ص ٩٤، شرح مختصر السنوسي في المنطق للسنوسي ص ٨٥، التلخيص في شرح التهذيب للخبيصي ص ٢٤٦.

(٦) العبارة في (ز): لانحصر في الوجود الخارجي.

وأما بَيانُ[1] بُطلان التالي: فلأن (١٠/و) القضيةَ الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا، هي المُعْتَبَرةُ الصادقةُ عند التحقيق، لا الخارجيةُ، التي اشْتُرِطَ فيها[2] وجودُ الموضوع في الخارج[3]، فإنها باطلةٌ.

وقد حَقَّقَ المُصنِّفُ بيانَ ذلك في نَقْدِ التنزيل[4].

* قال:

والمَوْجودُ في الذِّهْنِ إنَّما هِيَ[5] الصُّورَةُ[6] المُخالِفَةُ في كثيرٍ مِنَ اللَّوازِمِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن شُبْهَةِ مَنْ أنكر الوجودَ الذهني.

وتقريرُ شُبهتهم: أنه لو كان للماهيات وجودٌ في الذهن، لَزِمَ أن يكون الذهنُ مُتَّصِفاً بصفات متضادة، وبما انتفى عنه. والتالي ظاهرُ الفساد.

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ج) زيادة: صدق.

(٣) انظر في تعريف القضية الخارجية: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي ص ٩٥، شرح مختصر السنوسي في المنطق للسنوسي ص٨٥، التذهيب في شرح التهذيب للخبيصي ص٢٤٥

(٤) وهو المسمى بـ«تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار» انتقد فيه كتاب «تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار» لأثير الدين الأبهري، طبع في إيران في ضمن مجموع بعنوان: منطق ومباحث ألفاظ.

انظره: ص ١٦٠ ومابعدها.

(٥) (و) (ز): هو.

(٦) (ز): الصور.

بَيانُ المُلازَمة: أنه لو حَصَلَ للحرارة والبرودة، والاستدارة والاستقامة، وجودٌ في الذهن، لَزِمَ أن يكون الذهنُ حارًّا بارداً، ومستديراً مستقيماً؛ لأن وجود هذه الأشياء في المحل يُوجِبُ اتصافَ المحلِّ بها.

تقريرُ الجَوابِ: أن حصول عَيْنِ هذه الأشياء في المَحلِّ[1] يُوجِبُ اتصافَ المحل بها، وأما حصولُ صُوَرِها وأشباحِها فيه، فلا يُوجِبُ[2].

والموجودُ في الذهن إنما هو صُورُ هذه الأشياء وأشباحُها، لا أنفسُها[3]، فلا يَجِبُ[4] اتصافَ المحل بها.

والصورُ والأشباحُ لا تساوي ماله الصور والأشباح في اللوازم، بل تُخَالِفُهُ في كثير من اللوازم.

* قال:

الوجود ليس معنىً زائداً على الحصول العيني

وَلَيْسَ الوجودُ مَعْنًىٰ بِهِ تَحْصُلُ المَاهِيَّةُ[5] في العَيْنِ، بَل الحُصولُ.

○ أقول:

ذَهَبَتْ[6] طائفةٌ[7] إلىٰ أن الوجودَ معنىً يقومُ بالماهية في الأعيان، وبه تَحْصُلُ الماهية في العين.

---

(١) جملة: «في المحل» ساقطة من (و).
(٢) في (و): فلا يوجبه.
(٣) (أ) (ب): نفسها.
(٤) (ز) (ج): يوجب.
(٥) ساقطة من (أ).
(٦) (أ) (ج) (و): ذهب.
(٧) هم جماعة من أتباع المشائين. انظر: شوارق الإلهام لعبد الرزاق اللاهيجي ص ٢٤. وانظر في هذه المسألة: كشف المراد لابن المطهر ص١١، شرح التجريد للقوشجي ٢٣/٢.

وهو باطلٌ؛ لأنه لو قام بها في الأعيان، لكان قيامُه بها مُسْتدعِياً لحصولها في الأعيان، فيلزمُ أن تكونَ موجودةً قبل قيام الوجود بها، وهو محال، بل وجودُ الماهية عِبارةٌ عن حصولها في الأعيان، لا عَمّا به تَحْصُل الماهيةُ في الأعيان.

* قال:

الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد

وَلا تَزايُدَ فِيهِ ولا اشْتِدادَ[1].

○ أقول:

الوجودُ غيرُ قابل للزيادة والنقصان[2]؛ لأنه إن قَبِلَ الزيادةَ، فزيادتُهُ: إما وجودٌ أوغيرُه.

فإن كان الأولُ، فإما أن يكونَ عينَ الوجود الأول، فيكونَ تحصيلاً للحاصل، وهو محال. وإن كان غيرَه فلا يجوزُ أن يكون الوجودُ الأوّلُ منتفياً، وإلا يلزمُ انتفاءُ الماهية، وهو محال، وحينئذ يلزمُ أن يكونَ الشيءُ موجوداً بوجودين، وهو محال.

---

(١) انظر في هذه المسألة: كشف المراد لابن المطهر ص١٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٣/٢، الحكمة المتعالية للشيرازي ٤٢٣/١، شوارق الإلهام ص٢٥، توضيح المراد لهاشم الحسيني ص ٢٠.

(٢) الزيادة والنقصان مفهومان متقابلان، يستعملان في الكميات، ويسميان بالحركة في الكم.

والشدة والضعف ـ كما سيأتي ـ مفهومان متقابلان، يستعملان في الكيفيات، ويسميان بالحركة في الكيف.

والمصنف يريد نفي الحركة في الوجود، فالماهية لا تتحرك في الوجود نحو الزيادة والنقصان، ولا الشدة والضعف، أي: لا يزيد وجودها ولا ينقص، ولا يشتد ولا يضعف.

انظر: توضيح المراد لهاشم الحسيني ص ٢٠.

وإن كان الثاني لم تكن الزيادةُ فيه، هذا خُلْفٌ[1].

وإن قَبِلَ النقصانَ، فالناقصُ[2] إن كان وجوداً هو عينُ الباقي، يلزمُ أن يكونَ الشيءُ موجوداً ومعدوماً في حالة واحدة، وهو محال، أو غيرُ الباقي فيلزمُ أن يكون الشيء موجوداً بوجودين، وهو محال. وإن كان غيرَ وجود، فما نَقَصَ الوجودُ، هذا خُلْفٌ.

والوجودُ لا يَقْبَلُ الاشتدادَ والضَّعْفَ؛ لأن معنى الاشتداد: أن يكون الحَالُّ الغير القارِّ في المحل الثابت، تتبدل[3] نَوْعِيتُه في الآنات[4]، بحيث ما يُوجدُ في كل آن، يكون مُتوسِّطاً بين ما يوجد (٩/ب) في آنين، يحيطان بذلك الآن، ويتجددُ جميعُها على ذلك المحل المُتقوِّم بدونها[5]، من[6] حيث هو مُتوَجِّهٌ بتلك التجددات إلى غايةٍ ما[7].

---

(١) أي: خلاف المفروض.

(٢) في (ز): فالنقصان.

(٣) (ز) زيادة: صورة.

(٤) الآنات جمع آن، والآن: عبارة عن نهاية الزمان، أو: هو ما يتصل به الماضي بالمستقبل.

انظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي ص ٩٦.

(٥) (أ) (ب) (و): دونها، وفي (ج): دونه.

(٦) (ج): ومن.

(٧) قال الجرجاني في الحاشية: «مثال ذلك: اشتداد الماء في سخونته، فالحال الغير القار هو السخونة، والمحل الثابت هو الماء.

ولا شك أن السخونة في حال تزايد، كما تتبدل نوعيتها في الآنات، أي: يوجد في كل آن يفرض، نوع من السخونة، أقوى من السخونة التي وجدت في الآن السابق،=

ومعنى الضَّعْفِ هو ذلك المعنى، إلا أنه من حيثُ هو مُنصَرِفٌ بها عن تلك الغاية.

فالآخذُ في الشدة والضعف هو المَحلُّ لا الحَالُّ المُتجدِّدُ المُتَصَرِّمُ[1]، ومِثْلُ هذا الحَالِّ لا يكون إلا عَرَضاً؛ لأن المَحلَّ مُتقوِّمٌ ثابت بدونه.

وأما الوجودُ فلما لم يكن مَحَلُّه[2] مُتقوِّماً بدونه، لم يُتصوَّر الاشتدادُ والضَّعْفُ فيه[3].

ومن هذا عُلِمَ أن الجوهرَ أيضاً لا يَقبَلُ الاشتدادَ والضعفَ[4].

* قال:

الوجود خير والعدم شر

وَهُوَ خَيْرٌ مَحْضٌ.

= وأضعف من التي توجد في الآن اللاحق.

فيكون الموجود من السخونة في كل آن، متوسطاً بين ما يوجد في آنين، يحيطان بذلك الآن.

وهذه الأنواع يتجدد جميعها على الماء، الذي هو محل متقوم بدونها.

فهذا التبدل المخصوص، على هذا المحل - من حيث إن هذا المحل متوجه بهذه التجددات إلى غاية ما من السخونة - يسمى اشتداداً.

ومعنى الضعف هو هذا التبدل، من حيث إن المحل منصرف بتلك التجددات عن تلك الغاية، كما إذا ترك الماء المسخن حتى يبرد».

(١) (أ) و (ب): المنصرم.

(٢) (ج): وجوده.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) وكذا في الماهية والذاتي، وبالجملة: في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه. انظر: شوارق الإلهام ص ٢٥.

○ أقول:

أي: الوجودُ خير مَحْضٌ[1]، فإنا[2] لما بَحَثْنَا عن ماهية الشيء، الذي يُعَبَّرُ عنه الجمهور بلفظ «الخير» ونظرنا في وجوه استعمالاتهم،[3] ولَخَّصْنَا ما دَخَل في تلك الماهية بالذات، عما نُسِبَ إليها بالعَرَض -: وَجَدْنا الخيرَ بالذات هو الوجودُ، والشرَّ بالذاتِ هو العدمُ.

بَيانُ ذلك[4]: أن الشرَّ يُطلَقُ على أمور عَدَمية، من حيث هي غيرُ مُؤْثَرةٍ[5]، كفِقْدان كلِّ شيء ما مِنْ شَأْنِهِ أن يكونَ له، مثل العَمَى والجهلِ والموتِ؛ وعلى أمور وجودية من حيث هي غير[6] مُؤْثَرَةٍ، كوجودِ ما يمنع الشيءَ المُتَوَجِّهَ إلى كماله[7] عن الوصول إليه، مثل البَرْد المُفْسِدِ للثمار، والسَّحابِ الذي يمنعُ القصَّارَ[8] عن فِعْلِهِ، وكالأفعال القبيحة، مثل القتل والزنا، وكالأخلاق الرديئة، مثل الحسد والبخل، وكالآلام والغموم.

---

(١) انظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية للرازي ٥١٩/٢، شرح الإشارات للطوسي ٧٣١/٣، شرح المواقف للجرجاني ١٤٣/٣، شرح التجريد للقوشجي ٣٤/٢، الحكمة المتعالية للشيرازي ٣٤٠/١.

(٢) (ج): لأنا.

(٣) (ب): استعمالهم.

(٤) ما ذكره الشارح - رحمه الله تعالى - في هذا البيان، منقول عن شرح الطوسي للإشارات بتصرف. انظر: شرح الطوسي ٧٣١/٣.

(٥) في هامش (أ): من الإيثار بمعنى الاختيار، لا من التأثير.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) (ج) (و): كمال.

(٨) القصار: من يدق الثياب ليبيضها.
انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١٣٢٠/٢.

وإذا[1] تَأَمَّلْنَا في ذلك، ولَخَّصْنَاها وَجَدْنَا البَرْدَ في نفسه كيفيةً ليست بشر، بل هو كمال من الكمالات، إنما هو شرٌّ بالقياس إلى الثِّمار، لا مطلقاً، بل من حيث إنها أَفْسَدَتْ مِزاجَها، فالشرُّ بالذات هو فِقْدانُ الثمار كَمالاتِها اللائقةَ بها، والبَرْدُ إنما صار شرًّا بالعَرَضِ، لاقتضائه ذلك، وكذلك السحابُ.

وأيضاً: القتلُ ليس بِشَرٍّ من حيث إن القاتلَ كان قادراً عليه، ولا من حيث إن الآلة كانت قاطعةً، ولا من حيث إن عُضْوَ[2] المقتول كان قابلاً للقطع، بل من حيث إنه أزالَ الحياةَ عن ذلك الشخص، وهو قيْدٌ عَدَمِيٌّ، وباقي القيود الوجودية خيراتٌ.

وأيضاً: الزنا ليس بِشرٍّ من حيث (١١/و) إنه أمر صَدَر عن قوة الشهوة، بل هو من تلك الحيثية كمالٌ لتلك القوة، إنما يكون شرًّا بالقياس (١٠/ز) إلى السياسة المَدَنية، أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضَبْطِ قوتها الحيوانية.

فالشرُّ بالذات: هو[3] فِقْدانُ أحدِ تلك الأشياء كَمالَه، وإنما أُطْلِقَ على أسبابه المُؤدية إليه بالعَرَض.

وكذلك القولُ في الأخلاق التي هي مبادئُهُ.

وكذلك الآلامُ، فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكاتُ الأمور، ولا من حيث وجودُ تلك الأمور في أنفسها أو صُدورُها عن

---

(١) (ز): فإذا.

(٢) (ب): العضو.

(٣) ساقطة من (ب).

عِلَلِها، إنما هي شرورٌ بالقياس إلىٰ المُتألِّمِ الفاقدِ لاتصال[1] عضو[2] مِنْ شأنه أن يَتَّصِلَ (١٣/ج).

فإذن: قد حَصَلَ من ذلك أن الشرَّ في ماهيته عَدَمُ وجود أو عدم كمال لموجود، من حيث إن[3] ذلك العدمَ غيرُ لائق به، أو غيرُ مُؤْثَر، وأن الموجوداتِ ليست من حيث هي موجوداتٌ بشرور، وإنما هي[4] شرور بالقياس إلىٰ الأشياء الفاقدة كمالاتِها، لا لذواتها، بل لكونها مُؤدِّيةً إلىٰ تلك الأعدام.

فثبتَ: أن الوجود خير، والعدم شر.

وهذه ليست بإقناعِيَّةٍ[5]، كما ظَنَّ بَعْضٌ[6]، بل من الضروريات، وإيرادُ المثال لإيضاح ما ربما اشتبه علىٰ بعض، لا لتصحيحها.

---

(١) (أ): لاتصاله.

(٢) (أ): بعضو.

(٣) ساقطة من (ب) (ج).

(٤) (ز): بل إنما هي شرور.

(٥) أي: ليس بحجة إقناعية، وهي تطلق علىٰ القياس الخطابي، الذي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات.
انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١/٢٤٨.

(٦) لعله يريد الإمام الرازي، حيث إنه قال في شرح الإشارات، معلقاً علىٰ احتجاجهم: «واعلم أن هذا الاحتجاج ليس بجيد...» ثم قال بعد ذلك: «ثم بتقدير النزول عن هذا المقام، فهو تعويل علىٰ مجرد المثال، وقد عرفت أنه لا يفيد اليقين» شرح الإشارات ٢/٧٩ ـ ٨٠.
هذا وقد مال القوشجي إلىٰ كونها إقناعية، حيث قال: «والظاهر أنها إقناعية، وأن تلك الأمثلة توقع بها ظنا» شرح التجريد ٢/٣٤.

الوجود لا ضد له ولا مثل

* قال:

ولا ضِدَّ لَهُ ولا مِثْلَ[1]، فَتَحَقَّقَتْ مُخالَفَتُهُ لِلْمَعْقولاتِ، ولا يُنافِيها[2].

○ أقول:

الضِّدُّ يُقالُ عند «الجمهور»: على موجود في الخارج، مُسَاوٍ في القوة لموجود آخر، ممانعٍ له.

فالوجودُ لا ضِدَّ له من هذا الوجه؛ إذ لا يَصْدُقُ عليه أنه موجود في الخارج؛ لامتناعِ اتصافه بالوجود الخارجي.

ويُقالُ عند «الخاص»: لموجود مشاركٍ لموجود آخر في الموضوع، مُعاقِبٍ له، أي: إذا قام أحدُهما بالموضوع لم يقم الآخرُ به.

والوجودُ لا ضِدَّ له من هذا الوجه؛ إذ لا يَتَعَلَّقُ بالموضوع؛ لأن مَحَلَّه لا يَتَقَوَّمُ بدونه، ولأن الوجود يَعْرِضُ لجميع الأشياء المعقولةِ: أما الموجودات الخارجية، فيَعْرِضُها الوجودُ الخارجي، وأما غيرُها فيَعْرِضُها الوجودُ العقلي، وما له ضِدٌّ لا يكونُ كذلك؛ إذ الضدُّ لا يَعْرِض للضد الآخر، فالوجودُ لا ضد له.

والوجودُ لا مِثْلَ له؛ لأن المِثْلَ يُقالُ لذاتٍ يُشارِكُ غَيْرَهُ في تمام الحقيقة، ويكونُ المعقولُ منهما شيئاً واحداً، بحيث إذا سَبَقَ أحدُهما

---

(1) (ز) زيادة: له.

(2) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ١٣، شرح التجريد للقوشجي ص ٣٥، شوارق الإلهام ص ٢٥، الحكمة المتعالية ٣٤٣/١.

إلى الذهن، وحَصَلَ منه في العقل أثرٌ، فلو لَحِقَهُ الآخرُ، لم يَحْصُل في العقل منه غيرُ الأثر الحاصل من الأول.

والوجودُ ليس بذات (٧/أ)، فلا مِثْلَ له، وإنما قلنا: إن الوجود ليس بذات؛ إذ الذاتُ ما يَتَّصِفُ بالوجود أو العدم، والوجودُ لا يتصف بأحدهما.

فإنْ قِيلَ: الوجودُ قد[1] يَعْرِضُ له الوجود في العقل، فيكون ذاتاً.

أجيبَ: بأن الوجودَ إذا اعْتُبِرَ من حيثُ إنه عَرَضَ له الوجودُ، يكونُ بهذا الاعتبار هو الموجودَ لا الوجودَ، فباعتبار أنه وجودٌ لا يكون ذاتاً.

ولمَّا كان الوجودُ مُغايراً لسائر المعقولات في المفهوم، والنسبةُ بين الغَيْرَيْن منحصرةٌ في التماثل والتضاد والتخالف، والتماثل والتضاد[2] منتفيان[3]، لما ذكرنا، فتحققت مُخالَفَتُهُ (١٠/ب) للمعقولات.

(والوجودُ لا ينافي المعقولاتِ؛ لأن المُنَافِي للشيء لا يَعْرِضُ له)[4]، والوجودُ يَعْرِضُ لجميع المعقولات، فلا يُنافي شيئاً منها.

فإنْ قِيلَ: العَدَمُ أمرٌ معقول، والوجودُ مُنافٍ له، فلا يصح قولُكم: الوجودُ لا ينافي شيئاً من المعقولات.

أجيب: بأن العدم من حيث هو معقولٌ يَعْرِض له الوجودُ، ولا

---

(١) ساقطة من (ب).
(٢) ساقطة من (أ).
(٣) كذا في (ز)، وفي البقية: منتف.
(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

يكون بهذا الاعتبار منافياً له، (فإن اعتبار)[1] كَوْنِه منافياً غيرُ اعتبار كَوْنِه معقولاً.

* قال:

تلازم الشيئية والوجود

وَيُسَاوِقُ الشَّيْئِيَّةَ، فَلا تَتَحَقَّقُ بِدونِهِ، والمُنَازِعُ مُكَابِرٌ مُقْتَضَى عَقْلِهِ[2].

○ أقول:

اعْلَمْ: أن مَنْ قال بأن[3] الوجودَ عينُ الماهية، لا يُمْكِنُهُ القولُ بكون[4] المعدوم شيئاً، على معنى أن الماهية يجوزُ تقرُّرُها في الخارج مُنفكَّةً عن الوجود[5]، وإلا لَزِمَ اجتماعُ النقيضين، وهو الوجود والعدم معاً[6].

وأما مَنْ قال بأن[7] الوجودَ زائدٌ على الماهية، فقد اختلفوا: فزَعَمَ بعضُهم أن الماهية يجوز تقرُّرُها في الخارج مُنفكَّةً عن الوجود، وهذا معنى قولهم: المعدوم شيء، ومنهم من مَنَع ذلك، والأول مذهب

---

(١) (ز): فاعتبار.

(٢) انظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ١/٤٥، الكامل في الاستقصاء لتقي الدين النجراني ص١٨٥، كشف المراد ص ١٥، مطالع الأنظار ص ٤٤، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣٦، شرح المواقف ١/٢٩٥.

(٣) (ز): إن.

(٤) (ج): بأن يكون.

(٥) (ج): زيادة: ولا تعدم.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) ساقطة من (ز).

المعتزلة[1]، والثاني مذهب سائر المتكلمين والحكماء.

واتفقوا على أن المنفيَّ ليس بشيء على هذا التفسير، وعَنَوْا بالمنفي: الماهياتِ المُمتنعةَ الوجودِ في الخارج، فعلى هذا: محلُّ النزاع الماهياتُ المعدومةُ الممكنةُ الوجود.

إذا عَرفتَ ذلك: فاعلم أن قوله: «ويساوق الشيئية» أي: الوجودُ يساوقُ الشيئيةَ ويلازمُها، على معنى أن كل ما هو موجود فهو[2] شيء، وكل ما ليس بموجود فهو ليس بشيء، فالمعدوم في الخارج[3] - سواء كان ممكنا أو ممتنعاً - ليس بشيء[4].

ومَنْ نَازَع في هذا فقد كابَرَ مقتضى عقله، فإن العقلَ قاضٍ بأن المعدوم لا تَقرُّرَ له في الخارج، فلا يكونُ شيئاً.

* قال:

وَكَيْفَ تَتَحَقَّقُ (١٤/ج) بِدونِهِ مَعَ إِثْبَاتِ القُدْرَةِ، وانْتِفَاءِ الاتِّصَافِ، وانْحِصَارِ المَوْجودِ مَعَ عَدَمِ تَعَقُّلِ الزَّائِدِ؟

○ أقول:

القائلون بأن المعدوم شيء، قد أثبتوا القدرةَ، وهي الصفة

(١) غير أبي الحسين البصري، وأبي الهذيل العلاف، والكعبي ومتبعيه من البغداديين. انظر: الكامل في الاستقصاء ص ١٨٥، شرح المواقف ١/٢٩٥.

(٢) (أ) (ب) (ج): هو.

(٣) (ب): بالخارج. و «في» ساقطة.

(٤) (ب) زيادة: وإنما قال: يساوق، ولم يقل: يساوي؛ لأن المساواة تقتضي صدق أحد المتساويين على الآخر بالمواطأة، والوجود والشيء لا يصدق أحدهما على الآخر، بل يلازم وجوداً وعدماً.

المُؤَثِّرَةُ، وقد ثَبَتَ (١١/ز) أن اتصافَ (١٢/و) الماهية بالصفة غيرُ ثابت في الأعيان، بل هو أمر اعتباري؛ لأنه لو ثَبَتَ في الأعيان لكان مُتَّصِفاً بالثبوت، فاتصافُهُ بالثبوت أيضاً يكون ثابتاً، فيلزم التسلسلُ، وهو محال.

إذا عَرَفتَ ذلك: فاعلم أن المُصنِّف قال: كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود، أي: كيف يتحقق أن المعدوم شيء مع إثبات القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة في الأعيان؛ لأن المنافاةَ بينهما مُتحَقِّقَةٌ؛ وذلك لأنه على تقدير[1] تحقق الشيئية بدون الوجود انتفى القدرة؛ لأنه[2] لو ثبت فتأثيرُها: إما[3] في الذات، أو في الوجود، أو في اتصاف الذات بالوجود.

والأقسامُ بِأَسْرِها باطلةٌ: أما الأولُ فلأن الذاتَ ثابتةٌ في العدم، مُسْتَغْنِيةٌ عن المُؤَثِّر عندهم. وأما الثاني فلأن الوجودَ عندهم حالٌ، والحالُ غيرُ مقدورة. وأما الثالث فلأن الاتصاف مُنْتَفٍ في الخارج، فلا تأثيرَ للقدرة فيه، وإذا بَطَلَت الأقسامُ بأَسْرِها انتفى القدرةُ.

فالقولُ بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي إثباتَ القدرة وانتفاءَ الاتصاف، والثاني ثابت، فانتفى الأول.

قَوْلُه: «وانحصارِ الموجود مع عدم تعقل الزائد» أي: كيف تتحقق الشيئية بدون الوجود، مع انحصار الموجود ـ أي: مع تناهيه ـ مع عدم تعقل أمر زائد على الكَوْنِ في الأعيان.

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (و): لأنها.

(٣) زيادة من (و) (ز).

هذا برهانٌ آخر دالٌّ علىٰ عدم تحقق الشيئية بدون الوجود.

تقريرُه[1]: أن القولَ بتحقق الشيئية بدون الوجود، مع انحصار الموجود مع عدم تَعَقُّل الزائد مما لا يجتمعان، والثاني ثابت، فانتفىٰ الأولُ.

أما نفيُ الاجتمَاع: فلأنه لو تَحَقَّقَ الشيئيةُ بدون الوجود، لَثَبَتَ[2] في العدم أشخاصٌ[3] غيرُ متناهية، لكلِّ ماهيةٍ نوعيةٍ كما هو مذهبهم[4]، والثبوتُ هو الوجود؛ لعدم تعقل أمر زائد علىٰ الكون في الأعيان، فلو كان للأشخاص الغير المتناهية ثبوتٌ، لكان لها كَوْنٌ، فيكونُ لها وجودٌ؛ إذ الكونُ هو الوجود، فيلزمُ وجودُ أشخاص غير متناهية، فلا يكونُ الموجود مُنحصِراً، أي: متناهيًا؛ ضرورةَ عدمِ تناهيها.

وأما بَيانُ ثُبوتِ الثاني: فلأن عدمَ تعقل الزائد علىٰ الكون في الأعيان ضَروريٌّ، وانحصارُ الموجود ثابتٌ عندهم.

* قال:

ولَو اقْتَضَىٰ التَّمَيُّزُ الثُّبوتَ عَيناً لَزِمَ مِنْهُ مُحَالاتٌ. والإِمْكَانُ اعْتِبَارِيٌّ يَعرِضُ لِمَا وَافَقُونَا[5] علىٰ انْتِفَائِهِ.

---

(1) (ز): تحريره.

(2) (ا): ثبت.

(3) (ز): تعقل أشخاص.

(4) أي: مذهب المعتزلة، وهو أن كل ماهية نوعية، فإنه ثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهىٰ، كالسواد والبياض، والجواهر، وغيرها من الحقائق.
انظر: كشف المراد ص ١٦.

(5) (ب): وافقنا.

○ **أقول:**

لمَّا فَرَغَ من إقامة الحُجَّة على إبطال[1] مذهبهم، شَرَعَ في إبطال حججهم على أن المعدوم شيء، أي: ثابتٌ مُتَقَرِّرٌ.

أما الحُجَّةُ الأولى: فتقريرُها: أن المعدومَ مُتميِّزٌ، وكل مُتميِّزٌ ثابتٌ، فالمعدوم ثابت.

أمّا الصُّغرَى: فبينوها من وجوه[2]:

الأول: أن المعدومَ معلومٌ، والمعلومُ مُتميِّزٌ.

الثاني: أن المعدومَ مُرَادٌ، والمرادُ مُتميِّزٌ.

الثالث: أن المعدومَ مقدورٌ، والمقدورَ مُتميِّزٌ.

وأما الكُبرى: فلأن التميُّزَ صفةٌ ثابتة للمُتميِّزِ، وثبوت الصفة للموصوف فرْعُ ثبوت الموصوف.

وقدْ أجَابَ المُصنِّفُ بمَنع الكُبرى، بأن قال: لا نُسَلِّمُ أن كل مُتميِّزٌ ثابتٌ في الأعيان، فإن التميُّزَ لا يقتضي الثبوتَ عيناً، وإلا لزم منه محالاتٌ؛ لأن المعدومَ الممتنعَ لذاته كشريك الباري تعالى، واجتماعِ الضدين وغيرهما، مُتميِّزٌ بعضُها عن البعض[3]، فلو اقتضى التميُّزُ الثبوتَ عيناً، لَزِمَ ثبوتُ هذه المعدوماتُ الممتنعة، وهي غير ثابتة في الأعيان بالاتفاق.

---

(١) (و): بطلان.

(٢) (ز): فتقريرها بوجوه.

(٣) (و): بعض، وفي (ز): بعضهم.

ولأن الخَيالاتِ التي نُرَكِّبها مُتميِّزةٌ، (١١/ب) فلو اقتضى التميُّزُ الثبوتَ عيناً، لَزِمَ ثبوتُها في الأعيان، وهو محال عندهم. وكذلك الوجُود مُتميِّزٌ عن غيره، فلو اقتضى التميُّزُ الثبوتَ عيناً، لَزِمَ ثبوته في الأعيان، وهو محال.

الحُجَّةُ الثانيةُ: أن المعدومَ ممكنٌ، وإمكانُه ليس بمنفيٍّ[١]، وإلا لا[٢] فرْقَ بين قولنا: «لا إمكان له وإمكانه لا»[٣].

فيكون الإمكان ثابتاً، وليس جوهراً قائماً بذاته؛ لأنه إضافي، والإضافي يستدعي محلًّا يقوم به، فلا يكونُ جوهراً فيكون عَرَضاً، فلابد له من محلٍّ ثابت؛ لاستحالةِ قيام الصفة الثابتة (١٥/ج) بالمنفي، ولا يجوز أن يكون محلُّهُ غيرَ المعدوم الممكن؛ لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها، فيكون المعدوم الممكن ثابتاً.

أجاب المُصنِّفُ: بأن الإمكان أمر اعتباري؛ لأنه لو كان خارجيًّا يلزم التسلسل، والإمكان يَعْرِضُ لما وافقُونا في انتفائه، وهو المُركَّبات الخيالية، فلا يستدعي ثبوتَ محله.

* قال:

وَهُوَ يُرَادِفُ الثُّبوتَ، والعَدَمُ النَّفْيَ[٤]، فلا[٥] واسِطَة. نفي الحال

(١) (ز): بنفي.
(٢) (ز): لما.
(٣) (ب): لا إمكان، وإمكان لا.
(٤) في كشف المراد ص ١٨: «والعدم يرادف النفي».
(٥) (ب): بلا.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من[1] (١٢/ز) تساوق الشيئية والوجود، شَرَعَ في نفي الحال[2].

وأثبتها أبو هاشم[3] وأتباعُه من المعتزلة، وإمامُ الحرمين[4] أولاً، والقاضي أبو بكر[5].

وحَدُّوها بأنها: صفةٌ قائمةٌ بموجود، وليست هي بموجودة ولا معدومة.

فيكون الثابتُ عندهم أعمَّ من الموجود، والمعدومُ من المنفي[6].

---

(١) (ز) زيادة: بيان.

(٢) انظر في مسألة الحال: نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١٣١، المباحث المشرقية ٤٥/١، غاية المرام للآمدي ص ٢٧، مطالع الأنظار ص ٤٥، شرح المقاصد ٣٥١/١.

(٣) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي. كان هو وأبوه من كبار متكلمي المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت بالبهشمية. توفي سنة ٣٢١ هـ ببغداد.
انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٩٤، شذرات الذهب لابن العماد ٢٨٩/٢.

(٤) هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الفقيه الشافعي، الأصولي، من كبار متكلمي الأشاعرة، سمي بإمام الحرمين لمجاورته الحرمين الشريفين أربع سنوات ينشر العلم فيهما. توفي سنة ٤٧٨هـ. له كثير من المصنفات منها: الشامل في أصول الدين، والإرشاد، والبرهان في أصول الفقه.
انظر: طبقات الشافعية لابن السبكي ١٦٥/٥، شذرات الذهب لابن العماد ٣٥٨/٣.

(٥) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بالباقلاني، من أشهر متكلمي الأشاعرة، ومن كبار الأصوليين، كان معروفاً بقوة الحجة وسرعة الجواب، من مصنفاته: التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، والإنصاف. توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: وفيات الأعيان ٢٦٩/٤، شذرات الذهب ١٦٨/٣.

(٦) أي: والمعدوم أعم من المنفي.

وهو باطلٌ بالضرورة؛ لأن العقل يَقْضِي بنفي الواسطة (١٣/و) بين الوجود والعدم، والوجودُ يرادف الثبوتَ، والعدمُ يرادف النَّفيَ، ولا واسطةَ بين الثبوت والنفي، فلا واسطةَ بين الوجود والعدم.

* قال:

إبطال حجج مثبتي الحال

والوُجودُ لا تَرِدُ عَلَيْهِ القِسْمَةُ. والكُلِّيُّ ثَابِتٌ ذِهْناً. ويَجُوزُ قِيَامُ العَرَضِ بالعَرَضِ.

○ أقول:

لمَّا أبطلَ الحالَ، شرَع في إبطال حُجج مثبتيها.

الأولى: أن الوجود صفة قائمة بالموجود، وليس بموجود، وإلا لساوَى[1] غيرَه في الوجود، فيزيدُ وجودُه[2]، ويلزمُ التسلسُلُ، ولا معدومٍ؛ لأنه لا يَتَّصِفُ بنفيه[3].

أجَابَ: بأن الوجودَ لا تَرِدُ عليه هذه القِسْمةُ، وهي قولُنا[4]: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً؛ لاستحالة انقسام الشيء إلى الموصوف به وبمنافيه[5]؛ إذ لا يصح أن يقال: السوادُ: إما أسود أو أبيض[6].

ولَئِنْ سَلَّمْنا: أن الوجودَ يقبل هذه القِسْمةَ، فنختارُ[7] أن الوجود

(١) (و): لساوئ، (ز): تساوئ.
(٢) (و) زيادة: على ماهيته.
(٣) (ج) وهامش (و): بنقيضه.
(٤) (أ) زيادة: الوجود.
(٥) (ز): وبما ينافيه.
(٦) (و): وإما أبيض.
(٧) (ب) (ز): فيختار.

موجودٌ في الذهن، فلا يكونُ قائماً بالموجود في الخارج، فلا يكونُ حالاً.

الحُجَّةُ[1] الثانِيَةُ: أن السوادَ يُشارِكُ البياضَ في اللونية، ويُخالِفُهُ في فَصْلِهِ المُختصِّ به، فإن وُجِدَ كلٌّ من الجِنْسِ والفَصْلِ، فلابد وأن يقومَ أحدُهما بالآخر، وإلا لامتنع أن يلتئم منهما حقيقةٌ واحدة، فيلزم قيامُ العَرَضِ بالعَرَضِ.

وإن عُدِما أو أحدُهما لَزِمَ تركبُ الموجود[2] من المعدوم، وهو محال، فيكونُ كلٌّ منهما ليس بموجود ولا معدوم، وهما وصفان قائمان بالسواد الموجود، فيكونان حالين.

أجَابَ عَنهُ: بأن كلَّ واحد منهما كليٌّ، والكليُّ ثابت في الذهن، (فلا تَرِدُ عليه هذه القِسْمَةُ بِحَسَبِ الخارج؛ إذ لا يَقبَلُها، وبِحَسَب الذهن يكون موجوداً في الذهن)[3]، فلا يكون قائماً بالموجود في الخارج، فلا يكون حالاً.

وأيضاً: على تقدير أن يكون كلٌّ واحد منهما موجوداً، وأحدُهما قائماً بالآخر، لم يلزم منه مُحَالٌ؛ إذ يجوزُ قيام العَرَضِ بالعَرَضِ[4].

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (أ) (ب) (ج): عن.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٤) قال الحلي في كشف المراد: «وأيضاً: فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض» ص١٩.

وعلله الحسيني في توضيح المراد بقوله: «لأن العرض القائم بالعرض الآخر، لابد له من موجوديته في نفسه، وهذا مطرد في كل عارض ومعروض، ولكن الجنس - جوهرياً=

* قال:

ونُوقِضُوا بِالحَالِ نَفْسِهَا.

○ أقول:

أي[1]: نُوقِضَ مُثبِتُو الحالِ في حُجَجِهم الدالةِ علىٰ ثبوت الحال بالحال نَفْسِها، أي: لو كانت حُجَجُهم صحيحةً، لَزِمَ أن يكون للحال حالٌ أخرىٰ، ويلزم التسلسلُ؛ وذلك لأن مُلَخَّصَ حُجَجِهم يَرْجِعُ إلىٰ قولهم: إنا وَجَدْنا حقائق مشتركةً في بعض ذاتياتها، ومختلفةً في البعض الآخر، وما به الاشتراكُ غيرُ ما به الاختصاص، وهما ليسا بموجودين ولا معدومين، ويكونان وصفين للحقائق الموجودة، فيلزمُ[2] الحالُ.

وهذا يَنتَقِضُ[3] عليهم بالحال نَفْسِها؛ فإن الأحوالَ عندهم مُتكثِّرةٌ، وجميعُها مُشتركةٌ في الحالية، ومختصةٌ بما به الامتياز، فيكونُ لكل حال أمر مُشتَرَكٌ وأمر مختص، وهما ليسا بموجودين ولا معدومين، ووصفان[4] للحال، فيكون للحال حالٌ أخرىٰ، ويتسلسلُ.

لا يُقالُ: إنما يلزمُ أن يكون كلٌّ منهما حالاً أن لو كان قائماً

= كان أو عرضيا ـ ليس له في الخارج موجودية في نفسه، بل هو موجود بوجود الفصل، فليس عارضاً علىٰ الفصل، فلذا قالوا: إن الفصل مقوم للجنس في الوجود» ص ٣٣.

(١) (ج): إذ.

(٢) (ز): فلزم.

(٣) (ز): ينقض.

(٤) (و): وهما.

بموجود، وليس كذلك؛ لأن كُلًّا منهما قائمٌ بالحال، والحالُ ليس بموجود.

لأنا نقولُ: الحالُ صفةٌ قائمة بموجود، وما به الاشتراكُ والاختصاصُ أيضاً قائمان بذلك الموجود، فيكونان حَالَيْنِ.

* قال:

والعُذْرُ بِعَدَمِ قَبولِ التَّمَاثُلِ والاخْتِلَافِ، والتِزَامِ التَّسَلْسُلِ بَاطِلٌ.

○ أقول:

القائلون بالحال اعتذروا عن النَّقْضِ من وجهين:

الأوَّلُ[1]: أنّا لا نُسَلِّمُ اشتراكَ الأحوال في الحالية، وتبايُنَها بخصوصياتها، وإنما يلزمُ ذلك أن لو جاز وصفُ (١٦/ج) الأحوال بالتماثل والاختلاف، وهو ممنوع، بل ذلك عندنا من خواصِّ الموجود.

الثاني: أنّا نلتزمُ التسلسلَ، وهو أن يكون للحال حَالٌ[2] إلى غير النهاية، ونقولُ: لِمَ قلتم: إن مِثْلَ هذا التسلسل باطلٌ؟

وأمَّا وَجْهُ بُطلان الاعتِذار الأوَّل: فبأن[3] نقولَ: كلُّ أمرين يُشير العقلُ إليهما: فإما أن يكون المُتَصَوَّرُ من أحدهما هو المُتَصَوَّرَ من

(١) قال الإمام في المحصل: «وهو الذي عليه تعويل الجمهور» ص ١٦٩.

(٢) (و) زيادة: أخرى.

(٣) (ب) و (ز): بأن.

الآخر (٨/أ)، أو يكون المُتَصَوَّرُ من (١٣/ز) أحدهما مُغايراً للمُتصَوَّر من الآخر، والأولان هما المِثلان، والآخران[١] هما المُتخالفان، والعلم بذلك ضروري.

وإذا كان (١٢/ب) كذلك، فلو ثَبتَ الأحوالُ، فإن كان المُتَصَوَّرُ من أحدهما هو المُتصَوَّرَ من الآخر، كانا مِثلين، وإلا فمُختلفين، وإذا كان كذلك، كانت الأحوالُ مُشتركة في الحالية ومُتمايزة بالخصوصية، فيلزم المحالُ الذي ذُكِرَ.

وأمَّا وَجْهُ بُطلان[٢] الثاني ـ وهو التزام التسلسل ـ فبأن نقول: لو كان التسلسلُ جائزاً لما انتَظَمَ دليلٌ على إثبات الصانع القديم؛ لافتقار هذا الدليل إلى إبطال[٣] التسلسل[٤].

* قال:

فَبَطَلَ مَا فَرَّعوا عَلَيْهِما[٥] مِنْ تحَقُّقِ الذَّواتِ الغَيْرِ المُتَناهِيَةِ في

---

(١) (و): والأخيران.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (و): بطلان.

(٤) هذا تقرير الشارح لوجه بطلان الاعتذار الثاني، وهوالذي ذكره الرازي في المحصل. وقرره القوشجي واللاهيجي بوجه آخر، وهو أن برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب أمور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت، سواء كانت موجودات أو أحوال.
واعترض اللاهيجي على تقرير الشارح بأن فيه أن المتصف بالحدوث والمحتاج إلى الصانع عندهم إنما هو الوجود دون الثبوت، على أن إلى إثبات الصانع طريقاً لا يتوقف على إبطال التسلسل. انظر: شرح التجريد للقوشجي ٢/٥٠، شوارق الإلهام ص ٣٠.

(٥) كذا في (و)، وفي الباقي: عليها.

العَدَمِ، وانْتِفاءِ تَأْثِيرِ المُؤَثِّرِ فيها[1]، وتبايُنِها؛ واخْتِلافِهِمْ في إِثْباتِ صِفَةِ الجِنْسِ ومَا يَتْبَعُها في الوُجُودِ، ومُغايَرَةِ التَحَيُّزِ للجَوْهرِيَّةِ، وإِثْباتِ صِفَةِ المَعْدُومِ بِكَوْنِهِ مَعْدُوماً، وإِمْكَانِ وَصْفِهِ بِالجِسْمِيَّةِ، ووُقُوعِ الشَكِّ في إِثْبَاتِ الصَّانِعِ بَعْدَ اتِّصافِهِ بِالقُدْرَةِ والعِلْمِ والحَيَاةِ.

○ أقول:

لمَّا أَبْطَلَ القولَ بأن المعدومَ شيءٌ، والقولَ بالحال، أشار إلى أنَّ ما هو من تفاريع القول بهما أيضاً باطلٌ.

بطلان ما يتفرع على القول بشيئية المعدوم

وقدْ ذَكَرَ أولاً فروعاً للقوْل بأنَّ المَعدومَ شَيءٌ[2]:

منها: تَحَقُّقُ الذوات الغير المتناهية.

فقال أبو يعقوب الشحام[3]، وأبو علي الجبائي[4]، وابنه أبو هاشم، وأبو الحسين الخياط[5]، وأبو القاسم البلخي[6]، وأبو عبد الله

---

(١) زيادة من (ز).

(٢) ما ذكره الشارح في بيان ما يتفرع على القول بشيئية المعدوم منقول ـ بتصرف بسيط ـ عن المحصل للرازي، وشرح المحصل للكاتبي.
انظر: المحصل ص ١٥٧، شرح المحصل للكاتبي ل: ٤٧.

(٣) هو يوسف بن عبد الله الشحام، مفسر معتزلي، من أهل البصرة، انتهت إليه رئاسة المعتزلة في أيامه، توفي سنة ٢٨٠هـ. طبقات المعتزلة لأحمد بن المرتضى ص ٧١.

(٤) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، أبو علي، من كبار أئمة المعتزلة، ورئيس علم الكلام في عصره، له آراء تفرد بها، توفي سنة ٣٠٣هـ.
انظر: طبقات المعتزلة ص ٨٠، الأعلام ٦/٢٥٦.

(٥) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، شيخ المعتزلة ببغداد، تنسب إليه فرقة منهم تدعى الخياطية، له: كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد. توفي سنة ٣٠٠هـ.
انظر: طبقات المعتزلة ص ٨٥، الأعلام ٣/٣٤٧.

(٦) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، من معتزلة بغداد، متكلم مشهور، =

البصري[1]، وأبو إسحاق بن عياش[2] والقاضي عبد الجبار[3]: إن للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتٍ وأعياناً وحقائقَ، والثابتُ من كل نوع من الذوات المعدومة عددٌ غيرُ متناهٍ، وإن تلك الذواتِ متباينةٌ بأشخاصها.

ومِنهَا: أن تأثيرَ الفاعل ليس في جَعْلِ الذواتِ ذواتٍ، بل في جَعْلِ الذوات موجودةً؛ فإن الباري تعالىٰ لا يَقْدِرُ علىٰ جَعْلِ الذاتِ ذاتاً، والجوهرِ جوهراً[4]، والسوادِ سواداً، والبياضِ بياضاً، إلىٰ غير ذلك من الماهيات الممكنة، وإنما يَقدِرُ الباري تعالىٰ علىٰ إخراج تلك الذوات من العدم إلىٰ الوجود، بأن يَخْلِقَ صفة الوجود في تلك الماهيات المعدومة.

ومِنهَا: أن تلك الذواتِ مُتشارِكَةٌ في كوْنِها ذواتٍ، ولا تبايُنَ بينها إلا بالصفاتِ، وإليه أشار بقوله: «وتبايُنِها» أي: وانتفاء تباين الذوات.

= وفقيه أديب، توفي ببلخ سنة ٣١٩هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص ٨٨، شذرات الذهب ٢/٢٨١.

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم، الملقب بالجُعَل، من شيوخ المعتزلة، كان رفيع القدر، توفي ببغداد سنة ٣٦٩هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص ١٠٥، الأعلام للزركلي ٢/٢٤٤.

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن عياش البصري، تلميذ أبي هاشم، قال القاضي: هو الذي درسنا عليه أولاً. طبقات المعتزلة ص ١٠٧.

(٣) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، أبو الحسين: قاض، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، يلقب بقاضي القضاة، له كتاب المغني، موسوعة في مذهب المعتزلة. توفي سنة ٤١٥ هـ بالري. انظر: طبقات المعتزلة ص ١١٢، الأعلام للزركلي ٣/٢٧٣.

(٤) في (و): علىٰ جعل الذوات ذوات، والجواهر جواهر.

ومِنهَا: اختلافُهُم في إثبات صفة الجِنْسِ[1]، وما يَتْبَعُها في الوجود[2]، ومغايرةِ التحيُّز للجوهرية.

فذهب الجمهورُ إلىٰ أن تلك الذواتِ في العدم مُتَّصِفَةٌ بصفات الأجناس، ومعناه: أن ذاتَ الجوهر موصوفةٌ بالجوهرية، وذاتَ السواد موصوفةٌ بالسوادية، وغير ذلك.

وزَعَمَ ابنُ عياش أن تلك الذوات المعدومةَ عاريةٌ عن جميع الصفات، وأن الصفاتِ إنما تحصُلُ لها حالةَ الوجود.

واحْتَجَّ عَلَيْهِ: بأن الذواتِ لمَّا كانت متساويةً في الذاتية، وَجَبَ أن يصح علىٰ كل واحدة[3] منها ما يصح علىٰ الأخرىٰ، فلو اختصت ذاتٌ معينةٌ بصفة معينة، فاختصاصُها بتلك الصفة المعينة: إن كان لا لأمر لَزِمَ الترجيحُ بلا مُرَجِّح، وإن كان لأمر، فذلك الأمر[4] المُرَجِّح: إن كان موصوفاً بتلك الذات صارت الذاتُ صفةً[5]، وإن كان صفةً لها عاد الكلامُ فيه[6]، وإن لم يكن موصوفاً بها ولا صفةً لها، فإن كان

(١) المراد بصفة الجنس: ما يقع به الاختلاف والتماثل، كصفة الجوهرية في الجواهر، والسوادية في السواد، وغير ذلك من الصفات. انظر: كشف المراد ص ٢١.

(٢) المراد بما يتبع صفة الجنس في الوجود: هو الأوصاف التي تتبع الجوهرية حين الوجود، كالاستغناء عن الموضوع، أو العرضية، كالحلول في الموضوع التابع للسوادية مثلاً.

انظر: توضيح المراد للحسيني ص ٣٤.

(٣) (أ): واحد.

(٤) زيادة من (و).

(٥) (ز) زيادة: لها.

(٦) فيلزم التسلسل، والتسلسل محال.

مُوجِباً كان نسبتُه إلى الكلِّ على السواء[1]، وإن كان مختاراً كانت[2] الصفةُ مُتجَدِّدةً[3]؛ لأن فِعْلَ الفاعل المختار يَجِبُ أن يكون كذلك.

فالذواتُ[4] في العدم خاليةٌ عن الصفات، ثم وَرَدَ عليها الصفاتُ[5]: إما حالةَ العدم أو حالةَ الوجود، والأول يُوجِبُ أن تكون الذاتُ المعدومةُ تَرِدُ عليها الصفاتُ المُتَزَايِلَةُ[6]، والثاني يُوجِبُ أن تكون الصفةُ (١٧/ج) إنما تَحْصُلُ لها حالةَ الوجود، وكلاهما محالان، أما الأول فلاتفاقهم على ذلك، وأما الثاني فلكونه[7] خلافَ المُقدَّر.

واحْتَجَّ القائِلونَ باتصَافِها بصِفة[8] الأجْناس: بأنه[9] لو لم تكن الذواتُ موصوفةً بالصفات حالةَ العدم، لمَا وَقَعَ الامتيازُ بينها في تلك الحالة؛ ضرورةَ مساواتها في الذاتية، فيلزمُ أن تكون الذواتُ واحدةً، وليس كذلك.

والجَوابُ: أنّا لا نُسَلِّمُ أنها لو لم تكن موصوفةً بصفات الأجناس، (لما كانت مُتميِّزةً؛ لجواز أن تتميَّز بحقائقها، أو بصفاتٍ

---

(١) قال المكناسي في أشرف المقاصد: «لأنه يلزم تساوي مقتضياته؛ إذ هو خارج عنها، فهي بالنسبة إليه سواء باعتبار ذاته، فلا يخصص مثلا عن مثل» ١/١٧٢.

(٢) (أ) (ب) (ج): كان.

(٣) والصفة المتجددة حادثة، والعدميات لا حادث فيها.

(٤) (و): فإن الذوات.

(٥) (ز): الصفة.

(٦) أي: المتعاقبة.

(٧) (و): فلأنه.

(٨) (و): بصفات.

(٩) في (ز): بوجوه: الأول. قلت: لا وجه له هنا؛ إذ الشارح لم يذكر إلا وجهاً واحداً، والعبارة موجودة في شرح المحصل، لأنه ذكر فيه ثلاثة وجوه.

أخرىٰ غيرِ صفات الأجناس)[1]، كامتياز أفراد النوع بعضِها عن البعض.

ثمَّ القائِلونَ بالصِّفاتِ زعَمُوا أن صفاتِ الجوهر: إما أن تكون عائدةً إلىٰ الجملة ـ أي: إلىٰ مجموع الجواهر (١٤/ز) التي تَرَكَّبَ الجسمُ منها[2] ـ وهي الحَيِّيَّةُ، وكلُّ ما هو مشروط بها، كالعَالِمية والمُريدية والقادرية وغيرها؛ وإما إلىٰ الأفراد[3]، فأثبتوا[4] لها صفاتٍ أربعاً[5]:

إحْدَاها: الصفةُ الحاصلة حَالَتَي الوجودِ والعدمِ، وهي الجوهرية.

والثانِيةُ: الوجودُ، وهو[6] الصفة الحاصلة بالفاعل.

والثالِثةُ: التحيُّزُ، وهي الصفة التابعةُ للحدوث، الصادرةُ عن صفة الجوهرية بشرط الوجود.

الرَّابعَةُ: الحصولُ في الحَيِّز، وهي الصفة التي يسمونها بالكائنية، المُعَلَّلَةُ بالمعنىٰ القائم بالجوهر، وهو الذي يسمونه كوْناً.

وأما الأعراضُ: فالصفاتُ[7] العائدةُ إلىٰ الجملة غير[8] معقولة[9]، وأما العائدة إلىٰ الأفراد فثلاثة:

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) كذا في (أ)، وفي الباقي: عنها.

(٣) في المحصل ص ١٦٠ زيادة: «وهي: إما في الجواهر أو في الأعراض، أما الجواهر فقد أثبتوا...».

(٤) (و) (ز): وأثبتوا.

(٥) (و) (ز): أربعة.

(٦) (و): وهي.

(٧) (ز): والصفات.

(٨) (ز): فغير.

(٩) (ج) (و) (ز): منقولة. وما أثبته موافق لما ورد في المحصل وشرحه للكاتبي، وزاد في المحصل: فيها، أي: غير معقولة فيها.

الأولى: الصفةُ الحاصلةُ حالتي العدم والوجود، وهي صفة الجنس، كالسوادية والبياضية، ويسمونها صفاتِ الأنفس[1].

والثانية: الصفةُ الصادرةُ عن صفات الأجناس بشرط الوجود، وهي الحُلول في المحل.

وأجابُوا عَنْ قَوْل مَنْ[2] يَقولُ عَلَيْهم: لو كانت الأعراضُ ثابتةً في العدم، لكانت حَالَّةً في المحل، بأن: العَرَضية ليست عِلَّةً للحُلول في المحل مطلقاً، بل بشرط الوجود.

الثالثةُ: (١٣/ب) صفةُ الوجود، وهي التي بالفاعل، والفاعل لا يُعْطِي السوادَ حقيقةً، وإنما (يُعْطِي له)[3] صفةَ الوجود.

ثمَّ اختلفوا: فزَعَم[4] أبو علي الجُبَّائي، وابنُه، وأبو الحسين الخياطُ، وأبو القاسم البَلْخِيُّ، والقاضي عبدُ الجبار: أن الجوهريةَ مغايرةٌ للتحيُّز، وهي علةٌ له بشرط الوجود.

وزَعَمَ أبو يعقوب الشَّحَّامُ، وأبو عبد الله البصريُّ، وأبو إسحاق ابن عياش: أن الجوهريةَ والتَّحَيُّزَ صفةٌ واحدةٌ ليستا بِغَيْرَيْن.

ثمَّ اختلفَ هَؤلاء الثلاثةُ: فزعم الشحامُ، وأبو عبد الله: أن ذاتَ الجوهر كما أنها موصوفةٌ بالجوهرية حالةَ العدم، فهي أيضاً موصوفةٌ

---

(١) (و): الأجناس.

(٢) هم الأشاعرة، كما وصفهم الكاتبي بقوله: «وبه أجابوا عن قول أصحابنا» شرح المحصل، ل: ٤٩.

(٣) (ج) (و) (ز): يعطيه، وما أثبته موافق لما في شرح المحصل للكاتبي ل: ٤٩.

(٤) (و): اختلفوا فيه وزعم.

(١٥/و) بالتحيُّز حالةَ العدم؛ لأن الجوهريةَ والتحيُّزَ لمّا كانا[1] صفةً واحدة، لَزِمَ من اتصاف الذات بإحداهما اتصافُها بالأخرىٰ.

ثمَّ اختلفا بَعْدَ ذلك: فذَهَبَ الشحامُ إلىٰ أن الجوهرَ حالَ[2] عدمه حاصلٌ في الحيِّز، وموصوفٌ بالمعاني، حتىٰ التزم رجلاً معدوماً، علىٰ فَرَسٍ، وعلىٰ رأسه قَلَنْسُوَةٌ، وبيده سيف.

وذَهَبَ أبو عبد الله البصريُّ[3] إلىٰ أن الجوهرَ مُتحيِّزٌ في العدم، لكنه غيرُ حاصل في الحيز، بل شَرْطُ كونِ المُتحيِّز حاصلاً في الحَيِّز، وموصوفاً بالمعاني: هو الوجودُ.

وأما ابنُ عَيَّاش، فمَنَعَ اتصافَ الذات بالجوهرية حالةَ العدم، وقال: لما كانت الجوهريةُ عينَ التَّحيُّز، والتحيُّزُ حالَ العدم محال، وإلا لكانت الذاتُ حاصلةً حال العدم في الحَيِّز؛ لامتناع التحيُّزِ بدون الحصول في الحيز، فامتنع[4] اتصافُها بالجوهرية، فلذلك أثْبتَ الذواتِ[5] خاليةً عن صفات الأجناس أيضاً كالجوهرية وغيرها.

ومِنهَا: اختلافُهم في إثبات صفةِ المعدوم بكونه معدوماً، فَذَهَبَ كُلُّهُم ـ إلا أبا عبد الله ـ إلىٰ أن المعدومَ ليس له بكونه معدوماً صفةٌ؛ لأن المعدوميةَ لو كانت صفةً زائدةً، لكانت مُفتقِرةً إلىٰ الذات التي هي غيرُها، والمُفتقِرُ إلىٰ الغير ممكن، وكل ممكن فلابد له من علة.

---

(١) (و): كانتا.

(٢) (ز): حالة.

(٣) زيادة من (و).

(٤) (أ) (ج): امتنع.

(٥) (ز): الذات.

وعِلّتُه[1]: إن[2] كانت تلك الذاتَ[3]، لدامت تلك[4] المعدوميةُ بدوامها[5]، فوَجَبَ أن لا يَدخُل في الوجود؛ وإن كانت غيرَها، فذلك الغيرُ إن كان مختاراً، كانت المعدوميةُ حادثةً؛ لأن فِعْلَ المختار حادثٌ، فيلزم أن لا تكونَ الذاتُ معدومةً، ثم صارت معدومةً[6]، وهو محال، وإن كان مُوجَباً، فإن كان (١٨/ج) واجباً لَزِمَ من دوامه دوامُ المعدومية، وإن كان ممكناً افتقر إلىٰ مُوجِب آخر، والكلام فيه كما في الأول، فيلزم التسلسلُ، وهو محال.

ومِنهَا: اختلافُهم في إمكان وَصْفِ الجوهر المعدوم بالجسمية، واتفقوا علىٰ أن الجواهِرَ المعدومةَ لا تُوصَفُ بأنها أجسام حالةَ العدم، إلا أبا الحسين الخياطَ، فإنه قال به.

ومن التفاريع: اتفاقُهم علىٰ أن بعد العلم بأن للعالَم صانعاً، مُتَّصِفاً بالقدرة والعلم والحياة والحكمة وإرسال الرسل، يمكننا الشكُّ في وجوده، إلىٰ أن نَعْرِفَ[7] ذلك بدلالة[8] منفصلة.

* قال:

بطلان ما يطرح على القول بالحال

وَقِسْمَةِ الحَال إلىٰ المُعَلَّلِ وغَيْرِهِ؛ وتَعْلِيلِ الاخْتِلافِ بِها، وغَيْرِ ذَلكَ، مِمَّا لا فائِدَةَ بِذِكْرِهِ.

---

(١) (ز): فعله.
(٢) (أ) (ج) (ز): لو.
(٣) (و): الذوات.
(٤) زيادة من (و).
(٥) (و): بذواتها.
(٦) (ب): ثم صار معدوما.
(٧) (ب) (ز) (أ): يعرف.
(٨) (ز): بدلائل.

○ **أقول:**

لمَّا فَرَغَ من تفاريع القول (١٥/ز) بأن المعدوم شيء، ذكر فرعين للحال.

فقوله[١]: «وقسمةِ» عَطْفٌ على الأمور المذكورة في تفاريع القول بأن المعدوم شيء[٢].

الفرعُ الأوَّلُ: قسمةُ الحال إلى المُعَلَّل وغيره.

فقالوا: الحالُ تنقسم إلى قسمين: حالٍ يكون ثبوتُها للشيء مُعَلَّلاً بمعنى موجودٍ قائم بذلك الشيء، كالعَالِمية فإنها مُعَلَّلَةٌ بالعِلْم الذي هو معنى موجودٌ قائمٌ بذات العالم، وكذا القادريةُ وغيرُها من الأحوال المُعَلَّلةِ؛ وحالٍ غَيْرِ مُعَلَّلٍ ثبوتُها للشيء بمعنى موجودٍ قائمٍ بذلك الشيء، كسوادية السواد، فإنها ليست لأجل معنى قائم بذات السواد.

الفرعُ الثاني: أن الذواتِ كُلَّها متساويةٌ في الذاتية، ومختلفةٌ بالأحوال، فإن علةَ اختلافها أحوالٌ تَنضَافُ إليها.

* **قال:**

انقسام الوجود إلى مطلق ومقيد

ثُمَّ الوُجُودُ قَدْ يُؤْخَذُ عَلَى الإِطْلاقِ، فَيُقَابِلُهُ عَدَمٌ مِثْلِهِ، وقَدْ يَجْتَمِعَانِ لا بِاعْتِبارِ التَّقَابلِ، ويَصْدُقَانِ مَعاً. وقَدْ يُؤْخَذُ مُقَيَّداً، فَيُقَابِلُهُ[٣] مِثْلُهُ، ويَفْتَقِرُ إلى المَوْضُوعِ كَافْتِقَارِ مَلَكَتِهِ، ويُؤْخَذُ شَخصِيًّا ونَوْعِيًّا وجِنْسِيًّا.

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ج) زيادة: في المعنى.

(٣) (و) زيادة: عدم.

○ أقول:

اعلم: أن الوجودَ قد يُؤخَذُ تارةً من حيث هو غيرُ مُقيَّدٍ بماهية من الماهيات[1]، مثل: وجود الإنسان ونحوه، فيكون وجوداً مطلقاً، وهو مفهومُ[2] الوجود من غير التفاتٍ إلىٰ ماهية من الماهيات. ويُقابلُه عدمُ مِثلِهِ، أي: يُقابِلُ الوجودَ المطلق عَدَمٌ مطلقٌ، وهو سَلْبُ الوجود المطلق من غير أن يُقيَّد بماهية من الماهيات.

وقد يجتمعُ الوجودُ المطلق والعدمُ المطلق؛ وذلك لأن العدم المطلق قد يُتصوَّر، فيَعْرِضُ له كَوْنٌ[3] في الذهن، فيَعْرِضُ له الكونُ المطلق، أعني: الوجودَ المطلق[4]؛ ضرورة استلزامِ عُروضِ المُقَيَّدِ للشيء عُروضَ المطلق له، لكنَّ اعتبارَ التقابل غيرُ اعتبار الاجتماع؛ وذلك[5] لأن العدم المطلق، من حيث إنه سَلْبٌ للوجود المطلق مُقابِلٌ له، ومن حيث إن الوجود المطلق[6] عارضٌ له مُجتمِعٌ معه.

وكلٌّ واحد من الاعتبارين مُغايِرٌ للآخر، فإن اعتبارَ كونه سَلْبَ الوجود غيرُ اعتبار كونه معروضَه، فباعتبار أنه سَلْبٌ له لا يجتمع معه بل يقابله، وباعتبار أنه معروضٌ له لا يقابله، بل يجتمعُ معه اجتماعَ العارض

(١) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٢٢، شرح التجريد للقوشجي ٥٣/٢، شوارق الإلهام ص ٣١، توضيح المراد للحسيني ص ٣٨.
(٢) (ج) زيادة: من.
(٣) (ز): الكون.
(٤) زيادة من (ز).
(٥) ساقطة من (و).
(٦) ساقطة من (و).

مع المعروض (٩/أ)، فالوجود[1] المطلق والعدم المطلق يُعقلان معاً.

وقد يُؤخَذُ الوجودُ من حيث هو مُقيَّد وخاص، وهو الوجود المُتخصِّصُ بإضافته إلىٰ ماهيةٍ من الماهيات، (١٤/ب) كوجود زيد ووجود الإنسان، فيُقابلُ الوجودَ المُقيَّدَ عَدمُ مثله، أي: مُقيَّد بما قُيِّد به الوجود، كعدم زيد وعدم الإنسان.

والعدم المُقيَّد يَفتقِرُ إلىٰ موضوع يُقيَّدُ به، كما أن مَلَكَته ـ أعني: الوجودَ المُقيَّد ـ تَفْتَقِرُ[2] إلىٰ موضوع تُقيَّدُ[3] به[4].

وقد يُؤخَذُ الموضوع شخصيًّا، كقولنا (١٦/و): «وجودُ زيد وعدم زيد»؛ وقد يُؤخَذُ نَوعيًّا، مثل: وجود الإنسان وعدمه؛ وقد يُؤخَذُ جنسيًّا، مثل: وجود الحيوان وعدمه.

* قال:

الوجود بسيط

ولَا جِنْسَ لَهُ، بَلْ هُوَ بَسِيطٌ، فلَا فَصْلَ لَهُ.

○ أقول:

والوجودُ لا جنس له[5]؛ إذ لا مفهومَ أعَمُّ منه، فلا يكونُ له

---

(١) (أ) (ج) (و): والوجود.

(٢) (أ) (ز): يفتقر.

(٣) (أ) (ز): يقيد.

(٤) قال الشتري في شرحه على التجريد: «واعلم: أن عدم الملكة باعتبار أن له حظاً من الوجود، يفتقر إلىٰ موضوع، كافتقار ملكته؛ إذ هو عبارة عن عدم أمر عن أمر آخر مع إمكان اتصاف الموضوع به، كالعمىٰ يفتقر إلىٰ موضوع خاص مستعد لملكته، ولهذا لما امتنع البصر على الحائط لعدم استعداده امتنع العمىٰ عليه» ل: ٨.

(٥) انظر في بساطة الوجود: كشف المراد ص ٢٤، شرح التجريد للقوشجي ٢/٥٧، الحكمة المتعالية للشيرازي ١/٥٠، شوارق الإلهام ص ٣٢.

جنسٌ، وإلا لكان جِنْسُهُ ـ الذي هو غيرُ مفهومه ـ أعمَّ منه، هذا خُلْفٌ.

بل هو بسيطٌ، أي: لا يكونُ له جزءٌ أصلاً؛ لأن أجزاءَه: إن كانت موجودةً، لَزِمَ تقدُّمُ الوجود علىٰ نفسه، أو كونُ ما فُرِضَ جزءاً له ليس بجزء؛ وذلك لأن الموجودَ ـ الذي هو جُزْؤُهُ ـ هو شيءٌ له الوجود، فاعتبار الوجود معه: إما بالجزئية أو بالعروض، فإن كان الأوَّلُ، يلزمُ أن يكون الوجودُ جزءَ جُزئِه، فيلزم تقدُّمُ الوجود علىٰ نفسه بمرتبتين؛ وإن كان الثاني، يلزمُ أن يكون الشيء الذي فُرِضَ جزءاً للوجود معروضاً له.

وإن كانت معدومةً، فيلزم أن يكون الشيءُ مُتقوِّماً برفعه إن كان اعتبارُ العدم مع المعدوم بالجزئية، أو مُتقوِّماً بما اتصف برفعه، إن اعتبر العدمُ (١٩/ج) مع المعدوم بالعروض.

وإذا كان بسيطاً، يلزمُ أن لا يكونَ له فَصْلٌ.

* قال:

الوجود يتكثر بتكثر الموضوعات

وَيَتَكَثَّرُ بِتَكَثُّرِ المَوْضُوعاتِ، ويُقالُ بِالتَّشْكِيكِ علَىٰ عَوارِضِها، فَلَيْسَ جُزْءاً مِنْ غَيْرِهِ مُطْلَقاً.

○ أقول:

الوجودُ[١] مفهومٌ لا يَتكثَّرُ بالفصول؛ إذ هو بسيطٌ، بل يَتكثَّرُ[٢] بتكثُّرِ الموضوعات[٣]، أي: الماهياتِ التي يَعْرِضُ لها الوجودُ، فإن

---

(١) (أ): للوجود.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) انظر في تكثر الوجود وتشكيكه: كشف المراد ص ٢٤، الجديد في الحكمة لابن كمونة ص٢١٢، شرح التجريد للقوشجي ٥٨/٢، شوارق الإلهام ص ٣٢.

(١٦/ز) الوجودَ العارضَ للإنسان غيرُ الوجود العارض للفرس، بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود، بسبب إضافته إلىٰ الإنسان والفرس.

وهو مَقُولٌ علىٰ عوارض الموضوعات - أعني: أفرادَه العارضةَ للماهيات - بالتشكيك؛ لأن المقول بالتشكيك هو كلي واقعٌ علىٰ أفراده، لا علىٰ سواء، بل علىٰ اختلاف[1]: إما بالتقدم والتأخر، وقوعَ المُتَّصِل علىٰ المقدار، وعلىٰ البياض الحاصل في محله؛ وإما بالأولوية وعدمها، وقوعَ[2] الواحد علىٰ ما لا ينقسم أصلاً، وعلىٰ ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد؛ وإما بالشدة والضعف، وقوعَ الأبيض علىٰ الثلج والعاج.

ووقوعُ الوجود علىٰ الوجودات[3] - التي هي عوارض الماهيات - يَشْمَلُ هذه الاختلافات[4]، فإنه يَقَعُ علىٰ وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر، وعلىٰ وجود الجوهر ووجود العَرَضِ بالأولوية وعدمها، على وجود القارِّ ووجود غير القارِّ بالشدة والضعف.

والشدة والضعف - ها هنا - غيرُ الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا أن الوجودَ لا يقبلهما.

فيكون الوجودُ مقولاً بالتشكيك، علىٰ عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات[5].

وإذا كان مقولاً بالتشكيك، لا يكون جزءاً لشيء مطلقاً: أما

---

(١) (ز): الاختلاف.

(٢) (ز): كوقوع.

(٣) (ز): الموجودات.

(٤) (أ): هذا الاختلاف.

(٥) في (ز): للماهيات.

بالنسبة إلىٰ الماهيات فَلِما ذَكَرْنا أنه زائد، وأما بالنسبة إلىٰ وجودات الماهيات التي هي جزئياته؛ فلأن المقولَ بالتشكيك لا يكون داخلاً في ماهية أفراده الواقعِ هو عليها بالتشكيك؛ لِما سَتعْرِفُ أن الماهية وأجزاءَها لا يختلف وقوعُها علىٰ الجزئيات، بل يَقَعُ عليها بالتواطؤ.

الشيئية من المعقولات الثانية

* قال:

والشَّيْئِيَّةُ مِنَ المَعْقولاتِ الثَّانِيَةِ، ولَيْسَتْ مُتَأَصِّلَةً في الوُجودِ، فَلَا شيْءَ مُطْلَقاً ثَابِتٌ، بَلْ هِيَ تَعْرِضُ لِخُصُوصِيَّاتِ المَاهِيَّاتِ.

○ أقول:

المعقولاتُ الثانيةُ[1]: هي العوارضُ التي تَعْرِضُ المعقولاتِ[2] الأولىٰ[3] في الذهن، ولم توجد في الخارج صورةٌ تطابقها. ولَمَّا وَقَعَت في الدرجة الثانية من التَّعَقُّلِ، سُمِّيَتْ معقولاتٍ ثانيةً.

والشيئيةُ من المعقولات الثانية[4]، وليست متأصِّلَةً في[5] الوجود، كتأصُّلِ الإنسان وغيره من الحيوانات[6]، بل تابعةً لغيرها الذي هو معروضٌ لها في العقل.

---

(١) انظر في تعريف المعقولات الثانية: دستور العلماء ٣/٢٩٠، كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٥٩٣.

(٢) (و) (ز): للمعقولات.

(٣) المعقولات الأولىٰ: ما يكون مصداقه وما يحاذيه موجوداً في الخارج، كالإنسان والحيوان، فإنه يتصور أولاً ويحاذيه أمر في الخارج. انظر: دستور العلماء ٣/٢٩٠.

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٢٥، شرح التجريد للقوشجي ٢/٥٩، شوارق الإلهام ص ٣٣.

(٥) زيادة من (و) (ز).

(٦) العبارة في (ز): كتأصل الحيوان والإنسان.

وليس للشيئية المطلقة وجودٌ ما لم تُعتبَرْ خصوصيةٌ تَعرِضُ لها، فلا شيءَ مطلقاً ثابت، بل الشيئيةُ تَعرِضُ لخصوصيات الماهيات في العقل، ولو كان الشيءُ موجوداً في الخارج، لكان مُشارِكاً لغيره في الشيئية، ومخالفاً له بخصوصيته، فيكون له شيءٌ، ويلزمُ التسلسلُ.

* قال:

تمايز الأعدام

وقَدْ تَتَمَايَزُ الأَعْدَامُ[1]؛ ولِهَذَا اسْتَنَدَ عَدَمُ المَعْلُولِ إلى عَدَمِ العِلَّةِ لا غَيْر، ونَافَى عَدَمُ الشَّرْطِ وُجودَ المَشْروطِ، وصَحَّحَ عَدَمُ الضِّدِ وُجُودَ الضِّدِّ[2] الآخَرِ، بِخِلَافِ بَاقِي الأَعْدَامِ.

○ أقول:

لا خلافَ في أن الوُجوداتِ مُتَمايِزَةٌ، وأما العَدَماتُ[3] فقد اختلفوا فيها[4]:

فَذَهَب قومٌ[5] إلى أنها غير مُتَمَايِزَة؛ لأنها لو كانت مُتمايِزَةً لكانت ثابتةً، والتالي باطل.

والجَوابُ: أنه إنْ[6] أُرِيدَ بكونها ثابتةً ـ على تقدير التمايز ـ ثبوتُها في الخارج، فالمُلازَمةُ ممنوعة؛ إذ التميُّز لا يقتضي الثبوتَ الخارجي.

---

(١) (ز): المعدومات.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ز): وأما تمايز العدمات.

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٢٦، شرح المقاصد ١/٣٨٢، شرح المواقف ١/٢٩٢، شرح التجريد للقوشجي ٢/٦٠.

(٥) هم جمهور المتكلمين. انظر: شرح المقاصد ١/٣٨٣.

(٦) ساقطة من (ز).

وإنْ أُرِيدَ ثبوتُها في الذهن، فالملازمةُ مُسَلَّمةٌ، ونَفْيُ التالي ممنوع؛ إذ العدم له ثبوتٌ في الذهن.

واحْتجَّ المُصنِّفُ علىٰ أنَّ الأعْدامَ مُتمايزةٌ بثلاثةِ وُجوهٍ:

الأوّلُ: أن عَدَمَ المعلول يَسْتَنِدُ[1] إلىٰ عدم العلة، ولا يَسْتَنِدُ إلىٰ غيره، ولا غيرُه إليه، فلو[2] لم يكن عدمُ المعلول مُتميِّزاً عن عدم غيره، ولا عدمُ العلة أيضاً (لما كان كذلك)[3].

الثاني: أن عَدَمَ الشرط يُنافي وُجودَ المشروط؛ لامتناع الجمع بينهما؛ ضرورة امتناعِ وُجود[4] المشروط بدون وجود الشرط، وعدم غير الشرط[5] لا ينافيه، فيكون العدمُ الذي هو منافٍ غيرَ العدم (١٧/و) الذي لا يكون منافياً، فيكون أحدُ العدمين مُتميِّزاً عن الآخر.

الثالثُ: أن عَدَمَ الضِّدِّ ـ كالسواد ـ عن المحلِّ[6]، يُصَحِّحُ وجودَ الضد الآخر، كالبياض فيه[7]، وعدمَ غير الضد لا يُصَحِّحُه، فيكون عدمُ الضد متميِّزاً عن عدم غير الضد[8].

---

(١) في (ز): يستدعي، وبالهامش: يستند. ولا وجه لكلمة «يستدعي».
(٢) في (ب): ولو.
(٣) ما بين القوسين في (ب) هكذا: كذلك لم يكن مستنداً إليه.
(٤) ساقطة من (و).
(٥) في (ب) (ج): المشروط.
(٦) العبارة في (ب) (و): عن المحل كالسواد.
(٧) ساقطة من (ب) (و).
(٨) قال الشيخ: محمود أبو دقيقة: «والحق في هذه المسألة: أنها من ثمرات الخلاف في الوجود الذهني، فمن أثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الأعدام عند تصورها لثبوتها ذهناً، ومن نفى الوجود الذهني حكم بعدم تمايز الأعدام لعدم ثبوتها ذهناً». القول السديد في علم التوحيد ص ١١٣.

عروض العدم لنفسه

* قال:

ثُمَّ العَدَمُ قَدْ يَعْرِضُ لِنَفْسِهِ، فَتَصْدُقُ النَّوْعِيَّةُ (١٥/ب) والتَّقَابُلُ عَلَيْهِ بِاعْتِبَارَيْنِ[١].

○ أقول: (٢٠/ج)

العدم قد يُعْتَبَرُ ـ تارةً ـ باعتبار أنه سَلْبُ الوجود فيَعْرِضُ للماهية، وقد يُعْتَبَرُ تارة (١٧/ز) باعتبار أنه مفهوم من المفهومات[٢]، ولا يُعْتَبَرُ أنه سَلْبُ الوجود، وبهذا الاعتبار يكون معقولاً، له تَحَقُّقٌ في الذهن، وكلُّ ما له[٣] تَحَقُّقٌ في الذهن يمكن للعقل أن يَفْرِضَهُ معدوماً، فإنه يُمكنُ للعقل إلحاقُ الوجود والعدم بجميع المعقولات.

فإذا اعْتَبَرَ العقلُ العدمَ من حيث إنه معقول مُتَحَقِّقٌ في الذهن، كان له أن يَفرِضَه معدوماً، فيكون العدمُ عارضاً لنفسه[٤].

والعدمُ العارض مقابلٌ للعدم المعروض من حيث إنه رَفْعٌ له[٥]، ونَوْعٌ له من حيث إنه عدمٌ مُقيَّد، وهو عدمُ العدم. والعدم المعروض

(١) قال اللاهيجي: «ثم لما كان الحكم بتمايز الأعدام في التصور، مظنة الاعتراض بأن التمايز حينئذ يكون للموجودات الذهنية ـ على ما هو رأي المحققين من الحكماء والمتكلمين ـ لا للمعدومات، حاول المصنف التنبيه على الجواب بذكر بعض أحكام تدل على أن العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار».
شوارق الإلهام ص ٣٥. وكلامه هذا منقول عن شرح المقاصد (٣٨٤/١) بتصرف بسيط.

(٢) (و): الماهيات.

(٣) (ب): هو.

(٤) (و): بنفسه.

(٥) ساقطة من (ج).

غير مُقيَّد بأنه عدم نفسه أو عدم غيره، فتصدقُ النوعيةُ والتقابلُ على العدم العارض باعتبارين.

* قال:

عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج

وَعَدَمُ المَعْلُولِ لَيْسَ عِلَّةً لِعَدَمِ العِلَّةِ في الخَارِجِ، وإِنْ جَازَ في الذِّهْنِ على أَنَّهُ بُرْهَانٌ إِنِّيٌّ، وبِالعَكْسِ لِمِّيٌّ[1].

○ أقول:

لمَّا بيَّن[2] أن عدمَ المعلول يَسْتنِدُ إلى عدم العلة، اسْتشعَر أن يُقالَ: لمّا كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه، وكل[3] واحد منهما كالآخر في أن رَفْعَ كُلٍّ[4] منهما يَسْتَلْزِمُ رَفْعَ الآخر، فاستناد

(١) قال التهانوي: «ثم البرهان الميزاني: إما برهان لم، ويسمى برهاناً لميا وتعليلاً أيضاً، أو برهان إن، ويسمى برهاناً إنيا واستدلالا أيضاً، لأن الحد الأوسط في البرهان لابد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن، أي: علة للتصديق بثبوت الأكبر للأصغر فيه، فإن كان مع ذلك علة بوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً، فهو برهان لمي؛ لأنه يعطي اللمية في الخارج والذهن، كقولنا: هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط، فهو محموم، فهذا محموم. فتعفن الأخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوتها في الخارج.
وإن لم يكن علة لوجودها في الخارج بل في الذهن فقط فهو برهان إني؛ لأنه مفيد إنية النسبة في الخارج دون لميتها، كقولنا: هذا محموم، وكل محموم متعفن الأخلاط، فهذا متعفن الأخلاط. فالحمى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن، إلا أنها ليست علة له في الخارج، بل الأمر بالعكس.
والحاصل: أن الاستدلال من المعلول على العلة برهان إني، وعكسه برهان لمي». كشاف اصطلاحات الفنون ١/٣٢٤.
(٢) (ب): تبين.
(٣) (أ) (ز): فكل.
(٤) (و) زيادة: واحد.

عدم المعلول إلىٰ عدم العلة ليس أولىٰ[1] من عكسه، فأَوْرَدَ ما يَصْلُحُ[2] أن[3] يكون جواباً عن هذا.

وهو: أن عَدَمَ المعلول وإن كان مُسْتلزِماً لعدم العلة في الخارج، (لكنّه ليس علةً لعدم العلة في الخارج)[4]، فإنه إذا رُفِعَ العلةُ كحركة يدك بالمفتاح رُفِعَ المعلولُ كحركة المفتاح، وليس إذا رُفِع المعلولُ كحركة المفتاح ترتفع العلةُ كحركة اليد، وإن كان كلٌّ منهما[5] مُسْتلزِماً للآخر، بل المعلولُ إنما رُفِعَ؛ لأن العلةَ رُفِعَتْ، فيكون رَفْعُ العلة علةً لرفع المعلول، لا بالعكس.

بل جاز أن يكون عدمُ المعلول في الذهن علةً لعدم العلة فيه، علىٰ أنه برهان إني، بأن يكون عدمُ المعلول أظهرَ عند العقل من عدم العلة، فيكون العلمُ بعدم المعلول علةً للعلم[6] بعدم العلة.

فعِليَّتُه باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود في الخارج، ولهذا سُمِّي[7] بُرْهَاناً إنِّيًّا؛ لأنه يفيد ثبوتَ العلة وإنِّيَّتَها، ولا يُعْطِي السببَ واللِمِّيَّةَ في نفس الأمر، والأولُ يُسَمَّىٰ[8] برهاناً لِمِّيًّا؛ لأنه يُعْطِي السببَ واللِمِّيَّة في نَفْسِ الأمر.

---

(١) (ز): بأولىٰ.
(٢) (ز): يصح.
(٣) (و): لأن.
(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).
(٥) زيادة من (ز).
(٦) ساقطة من (و).
(٧) (ز): يسمىٰ.
(٨) (ج): سمىٰ.

* قال:

والأَشيَاءُ المُتَرَتِّبَةُ[1] في العُمومِ والخُصوصِ وُجوداً تَتَعاكَسُ عَدَماً.

عدم الأخص اعم من عدم الأعم

○ أقول:

أي: إذا كان بين الأشياء عمومٌ وخصوصٌ مطلق[2] في الوجود، كالإنسان والحيوان المُتَرَتِّبِ[3] في العموم والخصوص وجوداً، فإن الإنسان إذا وُجِدَ وُجِدَ الحيوانُ من غير عكس -: كان العمومُ والخصوصُ يتعاكَسُ في العدم، أي: إذا عُدِمَ العامُّ عُدِمَ الخاصُّ، مِنْ غير عكس، (فإنه إذا عُدِمِ الحيوان عُدِمَ الإنسان، من غير عكس)[4].

والحَاصلُ: أن كلَّ شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلق، يكون بين نقيضيهما[5] عموم وخصوص مطلق على العكس، أي: يكون نقيضُ الأخص مطلقاً أعمَّ مطلقاً من نقيض الأعم مطلقاً[6].

---

(١) (و): المرتبة.

(٢) العموم والخصوص المطلق: هو اجتماع الكليين في مادة، وانفراد أحدهما دون الآخر، والمفرد هو الأعم، كما في الحيوان والإنسان، فإنهما يجتمعان في زيد، وينفرد الحيوان في الفرس، ولا ينفرد الإنسان. المبادئ المنطقية لعبد الله وافي ص ١٦ مطبعة المؤيد بمصر، ١٣٢٩هـ.

(٣) في (أ) (ب): المرتب، وفي (و): المرتبة.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٥) في (ب): نقيضهما.

(٦) لمزيد من الإيضاح انظر: تحرير القواعد المنطقية للرازي ١/٢٩٤، حاشية العطار على التهذيب ص ١٤٠.

قسمة الوجود إلى المحتاج والغني

* قال:

وَقِسْمَةُ كُلٍّ مِنْهُمَا إِلَى الاحْتِيَاجِ والغِنَى حَقِيقِيَّةٌ.

○ أقول:

كلٌّ واحد من الوجود والعدم: إما أن يكون بالغير أو لا، والأول[1] هو المُفتقِرُ، والثاني هو الغَنِيُّ.

والمُفتقِرُ: هو الممكنُ، سواء كان وجوداً أو عدماً، والغَنِيُّ: إن كان هو الوجودَ فهو الواجب[2]، وإلا فهو الممتنعُ.

وهذه القسمةُ حقيقيةٌ[3]، أي: يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا يرتفعان؛ إذ كُلُّ وجود لابد وأن يَصْدُق عليه أحدُهما، ويمتنع أن يَصْدُقا عليه معاً، وكذا كُلُّ عدم، ولا واسطة بينهما.

في الوجوب والإمكان والامتناع

* قال:

وَإِذَا حُمِلَ الوُجُودُ أَوْ جُعِلَ رابِطَةً تَثْبُتُ[4] مَوَادُّ ثَلَاثٌ فِي أَنْفُسِهَا، جِهَاتٌ فِي التَّعَقُّلِ، دَالَّةٌ عَلَى وَثَاقَةِ الرَّابِطَةِ وَضَعْفِهَا؛ هِيَ[5]: الوُجُوبُ والامْتِنَاعُ والإِمْكَانُ. وكَذَا العَدَمُ.

(١) (ج): فالأول.

(٢) (و): واجب الوجود، وفي (ز): الواجب الوجود.

(٣) أي: قضية منفصلة حقيقية. وضابطها: أن تتركب من الشيء ونقيضه، نحو: هذا العدد: إما زوج أو لا زوج، ومن الشيء والمساوي لنقيضه، نحو: هذا العدد: إما زوج أو فرد.
انظر: حاشية ابن عرفة الدسوقي على شرح التهذيب ص ٢٩٢.

(٤) (ب): ثبت.

(٥) (ز): وهي.

○ أقول:

الوجود[1] يُجْعَلُ تارةً محمولاً كقولنا: «الإنسان موجود»، ويُجْعَلُ تارةً رابطةً لحَمْلِ شيء آخر، كقولنا: «الإنسان (١٠/أ) يوجد كاتباً»، وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبةٌ إلى الموضوع، ولابد لتلك النسبة في نفس الأمر من كيفية، تُسَمَّى تلك الكيفيةُ إن اعْتُبِرَت في نفسها مادةً[2]، وإن اعْتُبِرَتْ في التعقل تُسَمَّى جِهَةً[3].

وقد تُخالِفُ المادةُ الجهةَ[4].

والموادُّ ثلاثٌ؛ لأن نسبةَ المحمول إلى الموضوع إن كانت بحيث يستحيل انفكاكُ الموضوع عن ثبوت المحمول، فتلك المادةُ هي الوجوبُ، ككيفية نسبة الحيوان إلى الإنسان؛ وإن كانت بحيث يستحيل (١٨/ز) انفكاكُ الموضوع عن سَلْبِ المحمول، فتلك المادة هي الامتناعُ، ككيفية نسبة الحجر إلى الإنسان؛ وإن كانت (٢١/ج) بحيث لا يستحيل انفكاكُ الموضوع عن ثبوته ولا عن سَلْبِهِ، فتلك الكيفية هي الإمكانُ، ككيفية نسبة الكتابة إلى الإنسان.

---

(١) انظر في هذه المسألة: شرح الإشارات للطوسي ٣٠٧/١، شرح المقاصد ٤٥٧/١، شرح التجريد للقوشجي ٦٨/٢، شوارق الإلهام ص ٣٦.

(٢) المادة: هي كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع، إذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل أو التلفظ. انظر: شوارق الإلهام ص ٣٦.

(٣) الجهة: هي حكم العقل بكيفية النسبة، سواء أكان مطابقاً للواقع، وحينئذ توافق الجهة المادة، أم غير مطابق للواقع، وحينئذ تتخالفان. انظر: شرح التجريد للقوشجي ٦٩/٢.

(٤) وذلك كما إذا قلنا: كل إنسان حيوان بالإمكان. فالمادة ضرورية؛ لأن كيفية نسبة الحيوانية إلى الإنسانية هي الوجوب، والجهة لا ضرورية.
انظر: لوامع الأسرار للقطب الرازي ص١٤٢.

وإذا اعْتَبَرَ العقلُ هذه الكيفيات تُسَمَّىٰ جهاتٍ، وهي دالةٌ علىٰ وَثَاقةِ الرابطةِ بين المحمول والموضوع وضَعْفِها.

وكذا العدمُ يُجْعَلُ تارةً محمولاً، كقولنا: «الإنسان معدوم»، ويُجْعَلُ تارةً رابطةً (لمحمول آخر)[1] كقولنا: «الإنسان انتفىٰ عنه[2] الحجر».

وعلىٰ التقديرين تَثْبُتُ[3] موادُّ ثلاثٌ في أنفسها (١٨/و)، تسمىٰ جهاتٍ باعتبار التعقل، كقولنا: «الإنسان ينتفىٰ عنه الحجر أو الحيوان أو الكاتب».

والوجوبُ والامتناعُ يدلان علىٰ وَثَاقةِ الرابطة، والإمكانُ علىٰ ضَعْفِها.

❋ قال:

الوجوب والإمكان والامتناع لا يمكن تعريفها

والبَحْثُ في تَعْرِيفِهَا كَالوُجُودِ. (١٦/ب)

○ أقول:

أي: البحثُ في تعريف الوجوب والامتناع والإمكان كالبحث في تعريف الوجود، أي: هذه الثلاثةُ غَنِيَّةٌ عن التعريف[4]؛ إذ كُلُّ أحد[5] يَعْرِفُ معانيَ هذه الألفاظ من غير افتقار إلىٰ فِكْرٍ.

(١) ما بين القوسين في (ب): لسلب شيء آخر.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) (ب): ثبت.
(٤) انظر: إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٣٥.
(٥) (ج): واحد.

والتعريفُ الذي ذكروه لهذه الثلاثة بحَسَبِ اللفظ لا بحَسَبِ الحقيقة؛ إذ فيه دَوْرٌ؛ إذ عَرَّفوا الوجوبَ باستحالة الانفكاك، ثم تُعرَّفُ الاستحالة بعدم الإمكان، ثم الإمكانُ بعدم الوجوب، فيكون دَوْراً.

وكذا كلٌّ من الإمكان والامتناع.

* قال:

اعتبارات الوجوب والإمكان والامتناع

وقَدْ تُؤْخَذُ[1] ذَاتِيَّةً فَتَكُونُ القِسْمَةُ حَقِيقِيَّةً لا يُمْكِنُ انْقِلابُها، وقَدْ يُؤْخَذُ الأَوَّلانِ بِاعْتِبَارِ الغَيْرِ، والقِسْمَةُ مَانِعَةُ الجَمْعِ[2] بَيْنَهُمَا يُمْكِنُ انْقِلابُها، ومَانِعَةُ الخُلُوِّ[3] بَيْنَ الثَّلاثَةِ في المُمْكِنَاتِ.

○ أقول:

الوجوبُ والامتناعُ والإمكانُ قد تُؤْخَذُ تارةً ذاتيةً، أي: كلٌّ منها بحَسَبِ الذات، وحينئذ تكون قسمةُ المفهوم ـ بحَسَب هذه الأمور ـ إلى الواجب والممتنع والممكن[4] قسمةً حقيقية، أي: لا يمكنُ الاجتماع

---

(١) (و) زيادة: تارة.

(٢) مانعة الجمع: هي القضية التي حكم فيها بتنافي طرفيها أو عدم تنافيهما صدقاً لا كذباً، بمعنى: أنه لا يمكن اجتماعهما، ويجوز أن يرتفعا معاً في الإيجاب، ويمكن اجتماعهما ولا يمكن ارتفاعهما في السلب. مثال الإيجاب: الجسم إما أبيض أو أسود، ومثال السلب: ليس إما أن يكون الجسم غير أبيض أو غير أسود. انظر: المنطق لمحمد رضا المظفر ص ١٥٩.

(٣) مانعة الخلو: هي القضية التي حكم فيها بتنافي طرفيها أوعدم تنافيهما في الإيجاب، ويمكن ارتفاعهما، ولا يمكن اجتماعهما في السلب، مثال الإيجاب: الجسم إما أن يكون غير أبيض أو غير أسود، ومثال السلب: ليس إما أن يكون الجسم أبيض وإما أن يكون أسود.

انظر: المنطق لمحمد رضا المظفر ص ١٥٩.

(٤) ساقطة من (ج).

بين الأقسام لا في الصدق ولا في الكذب، بل يكون الصادقُ علىٰ المفهوم أبداً واحداً منها؛ وذلك لأن كل مفهوم إذا التُفِتَ إليه من غير التفاتٍ إلىٰ غيره: فإما أن يكونَ بحيث يَجِبُ له الوجودُ أو لا يَجِبُ[1]، فإن كان الثاني: فإما أن يكونَ بحيث يمتنع له الوجودُ أو لا.

فهذه أقسامٌ ثلاثةٌ، لا يَخْرُجُ مفهومٌ من المفهومات عنها، ولا يَصْدُقُ اثنان منها علىٰ شيء واحد، فالأولُ منها هو الواجبُ بذاته، والثاني هو الممتنعُ بذاته، والثالث هو الممكنُ بذاته[2].

قِيلَ[3]: هذه القسمةُ غيرُ حاصرة؛ إذ يجوزُ أن يكون قِسْمٌ آخر، وهو أن يكون المفهومُ بحيث إذا التُفِتَ إليه من غير التفاتٍ إلىٰ غيره، يَجِبُ له الوجودُ والعدمُ معاً.

أُجِيبَ: بأن هذه القسمةَ للمفهوم بالنسبة إلىٰ الوجود الخارجي، أي: العقلُ يَتصوَّرُ المفهومَ من حيث هو هو، ويَنْسِبُ الوجودَ الخارجيَّ إليه، وحينئذ لا يتحقق قِسْمٌ آخر؛ وذلك لأن المفهومَ الذي فُرِضَ أنه[4] يَجِبُ له الوجودُ والعدمُ معاً، فهو بحيث إذا التُفِتَ إليه من غير التفات إلىٰ غيره يمتنعُ له الوجود في الخارج[5]، فيكونُ مُمْتَنِعًا بذاته[6]، فلا يلزم قِسْمٌ آخر.

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ب): لذاته.

(٣) (و): فإن قيل.

(٤) (ز) زيادة: بحيث.

(٥) (ب): الوجود الخارجي.

(٦) (و): لذاته.

فإنْ قِيلَ: يلزمُ على ما ذكرتم من القسمة، أن يكون الممكنُ هو الذي لا يَجِبُ له الوجودُ ولا يمتنع لذاته، وحينئذ لا يلزم أن يتساوى طَرَفا وجوده وعدمه؛ لجواز أن يكون أحدُ الطرفين راجحاً على الآخر، ولا ينتهي إلى حدِّ الوجوب والامتناع، فيجوزُ أن يَقَعَ ذلك الطرفُ الراجحُ بلا مُرَجِّح؛ (لأن التقدير أنه راجح لذاته)[1]، ولا يلزم تَرَجُّحُ أحد المتساويين على الآخر.

أجيبَ: بأنه لا يجوزُ أن يكون أحدُ الطرفين راجحاً على الآخر لذاته؛ لأنه مع ذلك الرُّجْحان: إما أن يُمْكِنَ طَرَيان الطَّرَفِ الآخر أو لا يُمْكِن[2]، فإن لم يُمْكِنْ طَرَيَان الطرف الآخر كان ذلك الطرفُ ممتنعاً، فيكون الطرفُ الراجح واجباً، وقد فُرِضَ أنه غير مُنْتهٍ إلى حد الوجوب، هذا خُلْفٌ.

وإن أمْكَنَ طرَيَان الطرف الآخر: فإما أن يكون طَرَيَانه لسبب[3] أو لا، فإن لم يكن لسبب[4] فقد وَقَعَ الممكنُ المرجوحُ لا لعلة، وهذا[5] محال، فإن المتساوي أقوى من المرجوح، وهو ممتنعُ الوقوع[6] لا لسبب[7]، فالمرجوحُ أولى بأن يمتنعَ وقُوعُهُ لا

---

(١) زيادة من (ز).

(٢) (ز) زيادة: طريان الطرف الآخر.

(٣) (ج) (ز): بسبب.

(٤) (ج) (ز): بسبب.

(٥) (و): وهو.

(٦) (ب): الوجود.

(٧) (ب): بسبب.

لسبب[1]؛ وإن كان طرَيّانه لسبب[2]، فلابد وأن يَجِبَ بذلك السبب أولاً، ثم يَقَعُ[3]، ووجوبُه[4] يتوقف على رجحانه على الطرف الآخر، ورجحانُه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان (١٩/ز) ذلك الطرف الآخر، (فيجوز انتفاءُ رجحان ذلك الطرف الآخر)[5]، فلا يكون راجحاً بالذات، هذا خُلْفٌ.

ولئِنْ[6] سُلِّمَ: أنه يجوزُ رجحانُ أحد طرفيه[7] على الآخر لذاته إلى حدٍّ لا ينتهي إلى الوجوب، لكنّ ذلك الرجحانَ غيرُ كاف في وقوع ذلك (٢٢/ج) الطرف؛ إذ لو كفى فلا يخلو من[8] أن يمتنع به وقوع الطرف الآخر أولاً. فإن امتنع يلزمُ الانقلاب، وإن لم يمتنع يتوقف الوقوع على عدم سبب الطرف الآخر، فلا يكون كافياً.

قِيلَ[9]: إن قولَ الحكماء: «إن الواجب ما تقتضي ذاتُهُ وجودَه» يناقض مذهبَهم: أن وجود الواجب عين ذاته[10]؛ إذ الشيء لا يقتضي نفسَه، وإلا لَزِمَ تقدمُه على نفسه.

---

(١) (ب): بسبب.
(٢) (ب) (أ) (ز): بسبب.
(٣) (ب): وقع.
(٤) (ب): فوجوده.
(٥) زيادة من (أ) (ز).
(٦) (ب) (و): وإن.
(٧) (ز): الطرفين.
(٨) (ب): إما.
(٩) (ب): فإن قيل.
(١٠) انظر: شرح المواقف ٢٦١/١.

لا يُقالُ: إن وجودَ الواجب وجودٌ مخصوص، والوجودُ المخصوص مُقْتَضٍ[1] للوجود[2] المطلق، وهو غيرُه.

لأنا نقولُ: المطلقُ إن كان وجودَ الواجب فوجودُه غيرُ ذاته، وإلا لم يكن مُقْتَضِياً لوجوده.

والجَوابُ عنه: أن الحكماءَ جعلوا الوجوبَ[3] تارةً صفةً للوجود، وتارةً صفةً للذات بالقياس إلى الوجود، (فإذا اعتبروا[4] الوجوبَ من حيث هو صفةٌ للوجود، كان معناه: أن الوجود)[5] لا يكون من غيره، ويكون[6] مُسْتَغْنِيًا عما سواه.

فإذا أُطلِقَ الواجبُ على الله تعالى[7] بهذا الاعتبار، لم يَقْتَضِ أن يكونَ له ذاتٌ مُقْتَضٍ للوجود، فلا يلزمُ تناقضٌ[8] بهذا الاعتبار.

وإذا اعْتُبِرَ الوجوبُ من حيث هو صفةٌ للماهية يكون معناه أن ذاتَه تقتضي وجودَه، وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته (١٩/و)، ولا يلزم[9] تناقضٌ عليهم؛ وذلك لأن الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص، والوجود المطلق عارض له وهوغيره، فيكون الوجودُ

---

(١) (ز): يقتضي.
(٢) زيادة من (ج).
(٣) (ب): الواجب.
(٤) (ج) (و) (ز): اعتبر.
(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ).
(٦) (و): بل يكون. و«يكون» ساقطة من (ب).
(٧) (ز) زيادة: وتقدس.
(٨) (ز): التناقض.
(٩) ساقطة من (و).

الخاص الذي هو عَيْنُهُ مُقْتَضِياً للوجود المطلق، وهو المراد (١٧/ب) من قولهم: إن وجودَه تَقْتَضِيه[1] ذاته.

فإنْ قِيلَ: فعلىٰ ما ذكرتم يلزمُ أن يكونَ كلُّ موجودٍ ممكن واجباً لذاته؛ وذلك لأن الوجودَ المطلق عارضٌ للوجود الخاص الذي يكون للممكن، ووجودُه الخاص يقتضي لذاته وجودَه المطلق، فيكون واجباً لذاته.

أُجيبَ: بأن ذاتَ الممكن غيرُ وجوده الخاص، فلا يلزمُ من اقتضاء الوجود الخاص الوجودَ اقتضاءُ ذات الممكن الوجودَ الخاص[2]، فلا يكون الممكنُ واجباً؛ لأن ذاتَه لا تقتضي الوجودَ.

فإنْ قِيلَ: يلزمُ أن يكون الوجودُ الخاص للممكن واجباً لذاته؛ لأنه وجودٌ خاصٌّ يقتضي الوجودَ المطلق، فيكون واجباً لذاته، وإلا لم يكن الواجب أيضاً واجباً لذاته.

أُجِيبَ: بأنا لا نُسَلِّمُ أن الوجودَ الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجودَ المطلق، وإنما يلزمُ ذلك[3] أن لو كان الوجودُ الخاص للممكن مستغنياً عن الغير، وليس كذلك، فإن الوجودَ الخاصَّ للممكن يَفتقِرُ إلىٰ عِلَّتِهِ، فيكون عارضُهُ مُفتقِراً إليها، فيكون الوجودُ المطلق مُفتقِراً إلىٰ أمر مغاير للوجود الخاص، فلا يكونُ واجباً لذاته.

واعْلَمْ: أنه لا يمكنُ انقلابُ كلٍّ من الواجب والممتنع والممكن

---

(١) (ب): يقتضه.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) ساقطة من (أ).

بالذات إلى الآخر؛ لأن ما بالذات يمتنعُ أن يَزُولَ، وإلا لم يكن الذاتُ مُقْتَضِياً له، فيمتنعُ أن يصيرَ الواجبُ بالذات ممكنًا بالذات، وبالعكس، وكذا يمتنعُ أن يصير الواجبُ بالذات ممتنعاً بالذات، وبالعكس، وكذا الممكنُ بالذات يمتنع أن يصير ممتنعاً بالذات، وبالعكس.

وقد يُؤخَذُ الأوَّلان ـ أي: الوجوبُ والامتناعُ ـ بحَسَبِ الغير[1]، فتكون القسمةُ بينهما على سبيل مَنْعِ الجَمْع دون الخلو في معقول واحد[2]؛ وذلك لأن المعقولَ الواحد يمتنعُ أن يكون واجباً بالغير وممتنعاً بالغير معاً؛ لأنه إذا وَجَبَ بغيره[3] يكون ذلك الغيرُ مُتَحَقِّقاً، فلا يكون ممتنعاً بغيره؛ لأن الغَيْرَ الذي يَسْتَنِدُ إليه الامتناع هو عدمُ الغير الذي يكون الوجوبُ به، فلا يكونُ العدمُ حاصلاً على تقدير تحقق الغير الذي يَجِبُ به، فلا يكون الامتناعُ بالغير حاصلاً.

وكذا نقولُ: إذا امتنع بالغير يكونُ ذلك الغيرُ الذي يستند إليه الامتناع مُتحقِّقاً، وهو عدمُ الأمر الذي يستندُ إليه الوجوب، فلا يَحْصُلُ الأمر الذي يستند إليه الوجوب، فلا يتحقق الوجوبُ بالغير، فيمتنعُ الجمعُ بينهما في معقول واحد.

وإنما جاز الخُلُوُّ عنهما؛ لأن المعقولَ الواحدَ يجوزُ خُلُوُّهُ عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير إذا كان واجباً بالذات أو ممتنعاً بالذات، فإن الوجوبَ الذاتي (٢٠/ز) والامتناع الذاتي ينافيان[4] الوجوبَ بالغير والامتناعَ بالغير.

---

(١) (ز) زيادة: مثل الممكن الواجب بعلته، وكالممكن الممتنع بعدم علته.
(٢) زيادة من (ز).
(٣) (ب) (ج): لغيره.
(٤) (و): ينافي.

وكُلٌّ من الواجب بالغير والممتنع بالغير يمكُن انقلابُه إلىٰ الآخر، لأن الواجبَ بالغير قد يَعْرِضُ له[1] عدمُ عِلَّتِهِ فيصير ممتنعاً بالغير، وكذا الممتنعُ بالغير قد تُوجَدُ عِلَّتُهُ فيصيرُ واجباً بالغير.

وإذا اعْتُبِرَ الثلاثةُ ـ أي: الإمكانُ الذاتي، والامتناعُ بالغير، والوجوبُ بالغير ـ في الممكنات تكون القسمةُ بينها[2] علىٰ سبيل مَنْع الخُلوِّ؛ إذ يمتنع خلوُّ الممكن عن أحد المفهومات الثلاثة، لا علىٰ[3] سبيل (٢٣/ج) مَنْعِ الجَمْع؛ إذ يجوز الجمعُ بين الإمكان الذاتي وأحد الباقِيَيْنِ[4].

* قال:

أقسام الضرورة

وَيَشْتَرِكُ الوُجُوبُ والامْتِنَاعُ في اسْمِ الضَّرُورَةِ، وإِن اخْتَلَفَا بِالسَّلْبِ[5] والإِيجَابِ. وكُلٌّ مِنْهُمَا يَصْدُقُ عَلَىٰ الآخَرِ إِذَا تَقَابَلا في المُضَافِ إِلَيْهِ.

○ أقول:

الوجوبُ والامتناعُ يشتركان في اسم الضرورة[6]، إذ الضرورةُ تُطْلَقُ علىٰ كلٍّ[7] منهما، ويختلفان بالسلب والإيجاب، فإن الوجوبَ

---

(١) ساقطة من (ج).
(٢) (ب): منها، وفي (ز): بينهما.
(٣) ساقطة من (ز).
(٤) (ب) (و) (ز): الباقين.
(٥) (و): في السلب.
(٦) انظر: كشف المراد ص ٣١، شرح المقاصد ٢/٤٦٥، شرح التجريد للقوشجي ٢/٧٨.
(٧) (و): كل واحد.

يقال له: ضرورةُ الإيجاب، والامتناعَ يقال له: ضرورةُ السلب، واسمُ الضرورة شاملٌ لهما.

وكلٌّ واحد من الوجوب والامتناع يَصْدُقُ علىٰ الآخر إذا تقابلا في المضاف إليه، بأن يكونَ المضافُ إليه في أحدهما الوجودَ، وفي الآخر مُقابِلَ الوجود، أي: العدمَ، فيصدقُ الوجوبُ المضاف (١١/أ) إلىٰ الوجود علىٰ الامتناع المضاف إلىٰ العدم، وبالعكس، فيقال: وجوبُ الوجود هو امتناع العدم، وبالعكس، ويصدقُ الوجوب المضاف إلىٰ العدم علىٰ الامتناع المضاف إلىٰ الوجود، وبالعكس، فيقال: وجوبُ العدم هو امتناع الوجود، وبالعكس.

وأما إذا لم يتقابلا في المضاف إليه، فلا يَصْدُقُ أحدهما علىٰ الآخر، إذ لا يقال: وجوبُ الوجود امتناع الوجود وبالعكس، ولا يقال أيضاً: وجوب العدم امتناع العدم، وبالعكس.

* قال:

وقَدْ يُؤخَذُ الإِمْكَانُ بِمَعْنَىٰ سَلْبِ الضَّرُورَةِ عَنْ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ، فَيَعُمُّ الأُخْرَىٰ والخَاصيَّ[1]. [أقسام الإمكان]

○ أقول:

الإمكان[2] قد يُؤخَذُ تارة[3] بمعنىٰ سَلْبِ الضرورة عن أحد

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) انظر في الإمكان العام والخاص: شرح الإشارات للطوسي ٣١٨/١، لوامع الأسرار للقطب الرازي ص ١٤٧، شرح التجريد للقوشجي ٧٩/٢.

(٣) زيادة من (ب) (ز).

الطرفين، أعني: الطرفَ المخالف، ويُسمّىٰ الإمكانَ العاميَّ[1]، وإنما نُسِبَ إلىٰ العام؛ لأن العُرْفَ العامَ يَسْتعمِلُ الإمكانَ بهذا المعنىٰ.

والإمكانُ بهذا المعنىٰ يَعُمُّ الضرورةَ الأخرىٰ، أي: ضرورةَ الجانب الموافق[2] والإمكانَ الخاصيَّ؛ وذلك لأن الإمكانَ العاميَّ[3] إذا اعْتُبِرَ بالنسبة إلىٰ سَلْبِ الضرورة عن جانب الوجود، يشملُ ضرورةَ (٢٠/و) الطرف الموافق، أعنىٰ: ضرورةَ العدم والإمكانَ الخاصيَّ؛ إذ يَصْدُقُ علىٰ كلٍّ[4] من ضرورة العدم والإمكان الخاصيِّ سَلْبُ الضرورة عن جانب الوجود.

وإذا اعْتُبِرَ بالنسبة إلىٰ سَلْبِ الضرورة عن جانب العدم يشملُ (١٨/ب) ضرورةَ الوجود[5] والإمكان الخاصيِّ؛ إذ يَصْدُقُ علىٰ كلٍّ منهما سَلْبُ الضرورة عن جانب العدم.

والإمكانُ الخاصيُّ إنما نُسِبَ إلىٰ الخاص؛ لأنه هو الذي اعتبره العُرْفُ الخاصُّ، أعني: عُرِفَ الحكماء.

وانحصارُ المواد في الثلاثة بحَسَبِ هذا الإمكان.

وإنما اعْتَبَرَ الحكماءُ هذا الإمكانَ؛ لأنهم لمّا وجدوا الإمكانَ يُسْتَعْمَلُ في سَلْبِ الضرورة، وكان المادةُ التي لا يكون أحدُ جانبيها

---

(١) ويجوز تسميته بالإمكان العام، وكذا الإمكان الخاصي يجوز تسميته بالإمكان الخاص. قال القطب الرازي: «ولايمتنع تسمية الأول عامًا، والثاني خاصًّا؛ لما بينهما من العموم والخصوص، فإنه متىٰ سلب الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن أحدهما من غير عكس». لوامع الأسرار ص ١٤٨.

(٢) (ب): المخالف، وهو خطأ.

(٣) (ز): العام.

(٤) (ز): كل واحد.

(٥) في (ب): الوجوب، وهو خطأ.

ضروريًا أحقَّ بهذا الاسم، اصطلحوا على[1] تسميةِ[2] هذه المادة بالإمكان.

* قال:

وَقَدْ يُؤْخَذُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الاسْتِقْبَالِ، ولا يُشْتَرَطُ العَدَمُ في الحَالِ، وإِلَّا اجْتَمَعَ[3] النَّقِيضَانِ.

الإمكان الاستقبالي

○ أقول:

الإمكانُ قد يُعْتَبَرُ بالنسبة إلى الاستقبال[4]، وهو أن يكون الالتفاتُ إلى سَلْبِ الضرورة عن جانبي الوجود والعدم في زمان الاستقبال، ولا يُلْتَفَتُ إلى[5] حال الشيء في الماضي أو الحال، فإذا كان الشيءُ غيرَ ضروريِّ الوجود والعدم، في أيِّ وقت فُرِضَ له في الاستقبال.: يُسَمَّى ممكناً بالإمكان الاستقبالي[6].

وإنما اعْتُبِرَ هذا مَن اعْتَبَرَهُ؛ لأن ما نُسِبَ[7] إلى الحال أو الماضِي من الأمور الممكنة: إما موجودٌ فيكون ضروريًا بحَسَب الوجود؛ وإما

(١) ساقطة من (ج).
(٢) (ج): بتسمية.
(٣) (ز): لاجتمع.
(٤) انظر في الإمكان الاستقبالي: شرح الآيات البينات لابن أبي الحديد ص ١٤٢، شرح الإشارات للطوسي ١/٣٢٠، لوامع الأسرار للقطب الرازي ص ١٤٨، شرح التجريد للقوشجي ٢/٨٠.
(٥) (ج): في.
(٦) قال ابن المطهر الحلي: «وهذا الإمكان أحق الإمكانات باسم الإمكان» كشف المراد ص ٣٢.
(٧) (و): ينسب.

معدومٌ فيكون ضروريًّا بحَسَب العدم، والباقي على صَرَافة الإمكان ما نُسِبَ[1] إلى[2] الاستقبال من الممكنات التي لا يُعْرَفُ حالها من الوجود والعدم.

ولا يُشْتَرَطُ في إمكان الوجود في الاستقبال العدمُ في الحال، وإلَّا يلزمُ أن يُشْتَرَطَ في إمكان العدم في الاستقبال الوجود (٢١/ز) في الحال؛ لأنه لو لم يُشترط الوجودُ في الحال في إمكان العدم في الاستقبال يلزم الترجيحُ بلا مُرَجِّح؛ لأنه إذا أخرَجَه[3] الوجودُ إلى ضرورة الوجود، أخرَجَه العدم إلى ضرورة العدم، فجَعْلُ الوجود في الحال منافياً للإمكان في الاستقبال دون العدم، ترجيحٌ بلا مُرَجِّح.

وإذا اشْتُرِطَ الوجودُ في الحال في إمكان العدم في الاستقبال، مع أن ممكنَ الوجود في الاستقبال ممكنُ العدم فيه، يلزم أن يُشْتَرَطَ الوجودُ والعدمُ في الحال في إمكان الاستقبال، فيجتمع النقيضان. (٢٤/ج)

* قال:

الوجوب والإمكان والامتناع اعتبارية

والثَّلَاثَةُ اعْتِبَارِيَّةٌ لِصِدْقِهَا عَلَىٰ المَعْدُومِ، واسْتِحَالَةِ التَّسَلْسُلِ.

أقول:

الوجوبُ والإمكانُ والامتناعُ اعتبارية[4]؛ لأنها نِسَبٌ[5] معقولة

(١) (و): ينسب.
(٢) (ز) زيادة: الإمكان.
(٣) (أ): أخرج.
(٤) انظر: كشف المراد ص ٢٣، مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٥٢، شرح المقاصد ١/٤٧٠، شرح المواقف ١/٣٨١، شرح التجريد للقوشجي ٢/٨١.
(٥) (ز): نسبة.

بين مُتصَوَّر[1] ووجوده الخارجي، وليس لها تَحَقُّقٌ في الأعيان لوجوه، بعضُها مُشترَك بين الثلاثة، وبعضُها مُختصٌّ بواحدٍ[2] واحدٍ.

أمّا المُشترَكُ فوَجْهَان:

الأوّلُ: أن هذه الأمورَ تصْدُقُ على المعدوم، فإن المعدومَ الممتنعَ يَصْدُقُ عليه أنه ممتنعُ الوجود وواجبُ العدم، والمعدوم الممكن يَصْدُق عليه[3] أنه ممكن الوجود والعدم، وإذا صَدَقَت هذه الأمور على المعدوم، يجبُ أن لا تكون متحققةً في الأعيان؛ لاستحالة اتصاف المعدوم بماهو متحقق فيها.

وفيهِ نظرٌ، فإن صِدْقَ الشيء على المعدوم لا يقتضي أن يكون معدوماً.

قَوْلُهُ: «لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق في الخارج».

قلنا: يجوزُ أن يكونَ طبيعةً واحدةً، بعضُ أفرادها معدومٌ[4] وبعضها موجودٌ[5]، فتصْدُق تلك الطبيعةُ على الأفراد الموجودة والمعدومة، فباعتبار صِدْقِها على الأفراد الموجودة تكونُ موجودةً، وباعتبار صِدْقِها على الأفراد المعدومة تكون معدومةً.

فاعتبر الإنسانَ، فإن بعض أفراده موجودٌ[6] وبعضُها معدومٌ[7]،

---

(١) (ب) (ز): المتصور.
(٢) (ز): لواحد.
(٣) ساقطة من (ج).
(٤) في غير (ج): معدوماً.
(٥) في غير (ج): موجوداً.
(٦) (و) (ز): موجودة.
(٧) (و) (ز): معدومة.

مع أن الإنسانَ صادقٌ علىٰ الجميع، (فإن الإنسانَ)[1] باعتبار صِدْقِهِ علىٰ الأفراد الموجودة يكونُ موجوداً، وباعتبار صِدْقِهِ علىٰ الأفراد المعدومة يكونُ معدوماً، ولا يلزمُ منه اتصافُ المعدوم بما هو متحقق في الخارج، ولا كونُ[2] تلك الطبيعة معدومةً.

الثاني: لو كانت هذه الأمورُ متحققةً في الأعيان، لكانت مُشارِكةً لغيرها في الوجود، ومُتميِّزةً عنه بالخصوصيات[3]، فوجودُها غير ماهياتها (فاتصافُ ماهياتها بوجودها)[4] لا يخلو عن أحد هذه الأمور، ويلزم التسلسلُ، (وهو محال)[5].

* قال:

وَلَوْ كَانَ الوُجوبُ ثُبوتِيًّا لَزِمَ[6] إِمْكَانُ الوَاجِبِ.

○ أقول:

هذا دليلٌ مُختصٌّ بالوجوب.

تقريرُهُ: لو كان الوجوبُ ثبوتيًّا ـ أي: موجوداً في الأعيان ـ لكان الواجبُ ممكنًا، والتالي باطل؛ لامتناع القَلْبِ.

بَيانُ المُلازَمَةِ: أن الوجوبَ إذا كان موجوداً في الأعيان يكونُ

---

(١) (أ): فالإنسان.

(٢) (و) (ز): تكون.

(٣) (ب) (ز): في الخصوصيات.

(٤) ما بين القوسين في (ز): فوجودها.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٦) (و): يلزم.

ممكناً؛ لأنه صفةٌ، والصفةُ مُفتقِرَةٌ إلىٰ الغير الذي هو موصوفُها، والمُفتقِرُ إلىٰ الغير ممكن. وإذا كان الوجوبُ ممكناً يكون الواجبُ أيضاً ممكناً؛ لأن الواجبَ إنما هو واجبٌ بهذا الوجوب الممكن، فإذا كان ما به الشيء واجبٌ ممكناً يكون الواجبُ ممكناً.

لا يُقالُ: لا يلزمُ من إمكان الصفة إمكانُ الموصوف، فإن الصفةَ لكونها محتاجةً إلىٰ الموصوف ممكنةٌ، والموصوفُ جاز أن لا يحتاج إلىٰ غيره، فلا يكونُ ممكناً، فلا يلزمُ من إمكان الصفة التي هي الوجوب إمكانُ الموصوف الذي هو الواجب.

لأنّا نَقولُ: إذا كانت الصفةُ ممكنةً كان الموصوفُ ـ من حيث هو موصوف بتلك الصفة ـ ممكناً؛ لأنه من حيث هو موصوفٌ بتلك الصفة يَفتقِرُ[1] إلىٰ تحقق الصفة الممكنة، فيكونُ من تلك الحيثية ممكناً. والواجبُ من حيث هو واجب يَفتقِرُ[2] إلىٰ صفة الوجوب؛ لأنه إنما هو واجب باعتبار (٢١/و) صفة الوجوب، فلو كان الوجوب ممكناً كان الواجبُ من حيث إنه واجب ممكناً.

فإنْ قِيلَ: (١٩/ب) سَلَّمْنا أن الواجبَ من حيث إنه واجب ممكن، لكنَّ هذا غيرُ محال؛ لأنه يجوزُ أن يكونَ الواجبُ من هذه الحيثية ممكناً، ويكون ذاتُه واجباً؛ لأن إمكانَ الشيء من حيث إنه متصف[3] بصفة لا يقتضي (٢٢/ز) إمكانَ ذات الشيء.

(١) (ز): مفتقر.
(٢) (ز): مفتقر.
(٣) (أ): يتصف.

لا يُقالُ: لو كان من هذه الحيثية ممكناً، لكان من هذه الحيثية جائزَ الزوال، فيجوزُ أن يزولَ وصفُ الوجوب عن ذات الواجب، فلا تكون الذاتُ واجبةً، ويلزم إمكانُهُ.

لأنا نقولُ: لا نُسَلِّمُ أنه إذا كان من هذه الحيثية ممكناً، كان من هذه الحيثية جائزَ[1] الزوال، وإنما يلزم ذلك أن لو لم تكن علةُ الوجوب هي الذاتَ التي يمتنعُ زوالها[2] (وهو ممنوع، فإن علةَ الوجوب هي الذاتُ التي يمتنع زوالها)[3] فيمتنع زوال الوجوب، وإن كان ممكناً لذاته؛ بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات.

أُجِيبَ: بأن علةَ الوجوب لو كانت هي الذاتَ لَزِمَ تقدُّمُها على الوجوب بالوجوب والوجود؛ ضرورةَ تقدُّم العلة على المعلول بالوجوب والوجود، فيلزمُ أن يكونَ للواجب وجوبٌ آخر أو تقدُّمُ الوجوب على نفسه، وكلاهما محال[4]، وإن كانت[5] علةُ الوجوب غيرَ الذات، يلزم جوازُ انفكاك الوجوب عن الذات، فيلزم الإمكان.

قيل: الوجوبُ نقيضُ اللاوجوب (٢٥/ج)، واللاوجوب عدمي؛ لأنه صادق على المعدوم، فيلزم أن يكون الوجوب وجوديًا.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن اللاوجوب عدمي.

قولُهُ: «لأنه صادق على المعدوم»

---

(١) (ز): ممكن.

(٢) (ز): زواله.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

(٤) (و) (ز): محالان.

(٥) (أ): كان.

قلنا: صِدْقُهُ على المعدوم لا يقتضي أن يكون عدميًّا؛ لجواز أن يكون أعمَّ من المعدوم، فيصدُقُ على المعدوم وعلى[1] الموجود، فلا يلزم أن يكون عدميًّا مطلقاً؛ لجواز أن يكون بعضُ أفراده موجوداً وبعضُها معدوماً.

ولئن سَلَّمْنا[2] ذلك، لكن[3] لا نُسَلِّمُ أن نقيضَ العدمي يلزم أن يكون وجوديًّا؛ لجواز أن يكون كلٌّ من النقيضَيْن عدميًّا، فإن اللاممكنَ بالإمكان الخاص لصدقه على الممتنع عَدَمِيٌّ، والممكن الخاص أيضاً لصدقه على المعدوم الممكن عَدَمِيٌّ.

* قال:

وَلَوْ كَانَ الامْتِنَاعُ ثُبُوتِيًّا لَزِمَ إِمْكَانُ المُمْتَنِعِ.

○ أقول:

هذا دليلٌ مُخْتَصٌّ بالامتناع[4].

تقريرُه: لو كان الامتناعُ ثبوتيًّا - أي: موجوداً في الأعيان - (لَزِمَ إمكانُ الممتنع، والتالي باطل.

أمَّا المُلازَمَة: فلأنه لو كان الامتناعُ موجوداً في الأعيان)[5] لكان

---

(1) ساقطة من (ز).

(2) (ز): سلم.

(3) (و): ولكن.

(4) لم يستدل الإيجي في المواقف، ولا التفتازاني في المقاصد على اعتبارية الامتناع؛ وذلك لبداهة اعتباريته، قال التفتازاني: «كون الامتناع وصفاً اعتباريًّا لا تحقق له في الأعيان مما لا نزاع فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه» شرح المقاصد ١/٤٧٤.

(5) ما بين القوسين ساقط من (ز).

ممكناً؛ إذ هو صفةٌ، والصفةُ مُفتقِرَةٌ إلىٰ موصوفها[1] الذي هو غيرُها، فيكون ممكناً، وإذا كان الامتناعُ ممكناً يكون موصوفُه - وهو الممتنعُ أيضاً - ممكناً؛ لاستحالة إمكان الصفة مع امتناع الموصوف.

وأمَّا بَيانُ بُطْلان التالي: فلأنه لو أَمْكَنَ الممتنعُ يلزم الانقلابُ، وهو محال.

* قال:

ولَوْ كَانَ الإِمْكَانُ ثُبُوتِيًّا لَزِمَ سَبْقُ[2] كُلِّ مُمْكِنٍ عَلَىٰ إِمْكَانِهِ.

○ أقول:

هذا دليلٌ مُختصٌّ بالإمكان[3].

تقريرُهُ: لو كان الإمكان ثبوتيًّا، لَزِمَ سَبْقُ كل ممكن علىٰ إمكانه، والتالي باطل.

أمَّا المُلازَمَة: فلأنه لو كان موجوداً في الأعيان لكان صفةً للممكن، فيكون الممكنُ مُتقدِّماً بالوجود علىٰ إمكانه؛ ضرورةَ تقدُّم الموصوف علىٰ الصفة بالوجود.

وأمَّا بَيانُ بُطلان التالي: فلأنه لو كان الممكنُ مُتقدِّماً علىٰ الإمكان بالوجود، يلزم أن لا يكون الممكنُ ممكناً حالة الوجود وقبله، فيلزمُ[4] الانقلابُ.

---

(١) في (ب) (ز): الموصوف.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) اختصاص هذا الدليل بالإمكان محل نظر، فإنه يصح استعماله في الوجوب، انظر بيان ذلك في: شرح المواقف ١/٣٨٦، شوارق الإلهام ص ٤٠.

(٤) (ب): فلزم، وفي (ز): ويلزم.

* قال:

والفَرْقُ بَيْنَ نَفْيِ الإِمْكَانِ والإِمْكَانِ المَنْفِيِّ لا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوتَهُ.

○ أقول:

هذا جوابُ دليل على أن الإمكانَ موجودٌ.

تقريرُهُ: أنه[1] لو لم يكن الإمكانُ ثُبوتيًا[2] لم يكن فَرْقٌ بين نَفْيِ الإمكان والإمكانِ، والتالي باطلٌ؛ لأنا نُفرِّقُ بين الإمكان ونفيه بالضرورة.

أمَّا المُلازمَة: فلأنه لو لم يكن ثابتاً لكان منفيًّا، فلا يكون بين نفي الإمكان والإمكان فرقٌ حينئذ؛ إذ الأعدامُ لا تتمايَزُ.

تقريرُ الجَوابِ: أنَّا لا نُسَلِّم الملازمة، فإن الفَرْقَ بين نفي الإمكان والإمكان ـ على تقدير كونه منفياً ـ ثابتٌ، فإن الإمكان على هذا التقدير هو الإمكانُ العدمي، ونفيُ الإمكان هو نفيُ ذلك الإمكان العدمي، وفَرْقٌ بين الشيء العدمي وبين رَفْعِ الشيء العدمي.

قولُهُ «الأعدام لا تتمايز».

قلنا: ممنوع؛ فإن عَدَمَ العلة مُتميِّزٌ عن عدم المعلول.

وإذا كانت المُلازَمَةُ ممنوعةً، لم يلزم من نَفْيِ التالي نَفْيُ المُقَدَّم، فلا يلزمُ من الفرق بين الإمكان ونفيه ثبوتُ الإمكان.

ولَفْظُ «المنفي» بعد لفظ[3] «الإمكان» زائدٌ، لَعَلَّهُ وَقَعَ سهواً

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ا) (ج) (ز): ثابتاً.

(٣) (ج): لفظة.

من[1] الناسخين، فإن الخَصْمَ لم يَدَّعِ استلزامَ عدمية الإمكان؛ لعدم الفرق بين نفي الإمكان (١٢/أ) والإمكان المنفي، حتىٰ يلزم من الفرق بينهما ثبوتُ الإمكان، بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المُقَدَّم، فإن الفَرْقَ بين نفي الإمكان والإمكان المنفي غيرُ ثابت علىٰ زعمه، بناءً علىٰ أن الأعدام لا تتمايز عنده، فلا (٢٣/ز) يكون استثناءُ نقيض التالي صادقاً عنده، علىٰ تقدير أن يكون التالي عدمَ الفرق بين نفي الإمكان والإمكان المنفي، فلا يلزم نقيضُ المدعىٰ الذي هو مطلوبُهُ، لكن لو حُذِفَ المنفي عن الإمكان، ويكون اللازم لنقيض المُدَّعىٰ، هو عدم الفرق بين نفي الإمكان والإمكان، يصدق[2] استثناء نقيض التالي حينئذ علىٰ زعمه، فيصدق نقيض المُقدَّم الذي هو المُدَّعَىٰ.

* قال:

انقسام الوجوب إلىٰ وجوب بالذات وبالغير وكذا الامتناع

والوُجُوبُ شَامِلٌ لِلذَّاتِيِّ وغَيْرِهِ، وكَذَا الامْتِنَاعُ (٢٢/و) ومعْروضُ (٢٠/ب) مَا بِالغَيْرِ مِنْهُمَا مُمْكِنٌ. ولا مُمْكِنَ بِالغَيْرِ؛ لِمَا تَقَدَّمَ في القِسْمَةِ الحَقِيقِيَّةِ.

○ أقول:

الوجوبُ[3] ينقسم إلىٰ وجوب بالذات، وهو الذي[4] استند[5]

---

(١) (ز): عن.

(٢) (ج) (و): لصدق، (ز): ليصدق.

(٣) انظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ١٢١/١، كشف المراد ص ٣٥، شرح التجريد للقوشجي ٨٩/٢.

(٤) (ز): ما.

(٥) (ب) (ز): أسند.

إلىٰ الذات من غير التفاتٍ إلىٰ أمر آخر؛ وإلىٰ وجوبٍ بالغير، وهو الذي حَصَلَ للذات باعتبار غيره.

وكذا الامتناعُ ينقسم إلىٰ الامتناع بالذات (٢٦/ج) وإلىٰ[١] الامتناع بالغير.

ومعروضُ الوجوب بالغير والامتناع بالغير هو الممكن، لا الواجبُ بالذات والممتنعُ بالذات؛ إذ الممكنُ بالذات إذا اعْتُبِرَ معه وجودُ عِلَّتِهِ يَعْرِضُ له الوجوب بالغير، وإذا اعْتُبِرَ معه[٢] عَدَمُ عِلَّتِهِ يَعْرِضُ له الامتناعُ بالغير.

والواجبُ بالذات يمتنع أن يَعْرِضَ له الوجوبُ بالغير والامتناعُ بالغير، وكذا الممتنعُ بالذات يمتنع أن يَعْرِضَا له؛ لما سَنُبَيِّنُ.

ولا يمكن أن يكونَ ممكنٌ بالغير؛ لأنه لو كان ممكنٌ بالغير، فهو: إما واجبٌ بالذات، أو ممتنعٌ بالذات، أو ممكنٌ بالذات؛ لضرورة الحصر، والأقسامُ بأَسْرِها باطلةٌ، وإلا يلزم الانقلابُ، وقد تقدَّمَ بطلانُ ذلك في القسمة الحقيقية.

فإنْ قِيلَ: لِمَ لَمْ يَلْزَمْ من طَرَيان الوجوب بالغير[٣] أو الامتناع بالغير علىٰ الممكن بالذات الانقلابُ، ولَزِمَ من طريّان الإمكان بالغير علىٰ الواجب بالذات[٤] أو الممتنع بالذات الانقلابُ؟

أُجيبَ: بأن الممكنَ بالذات لم يَقْتَضِ الوجودَ والعدمَ، وكلٌّ

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ب) (أ): مع.

(٣) زيادة من (ز).

(٤) ساقطة من (ج).

منهما بالنسبة إليه على السواء، فإذا وُجِدَ عِلَّةُ أحد الطرفين فَوَجَبَ أو امتنع بها[1] لم يَصِر الممكنُ بالذات غيرَ ممكن بالذات، فلم يلزم الانقلابُ.

وأما الواجبُ لمَّا اقتضى الوجودَ بالذات، فلو طَرَأَ عليه الإمكانُ بالغير لما بَقِيَ الوجودُ واجباً، وإلا لم يطرأ عليه الإمكانُ، وإذا لم يبق الوجودُ واجباً فقد زال مقتضاه، فيلزم الانقلابُ.

وكذا القولُ في الامتناع.

فإنْ قِيلَ: لم لا يجوز أن لا[2] يكونَ الوجودُ واجباً بالنظر إلى الغير، ويكونَ واجباً بالنظر إلى الذات؟

أُجيبَ: بأنه لو جاز ذلك لجاز عَدمُهُ بالنظر إلى الغير، فيجوز زوالُ ما بالذات بحَسَب الغير، فيلزم الانقلابُ.

* قال:

الإمكان يعرض للماهية من حيث هي هي

وعُرُوضُ الإِمْكَانِ عِنْدَ عَدَمِ اعْتِبَارِ الوُجُودِ والعَدَمِ بِالنَّظَرِ إِلَى المَاهِيَّةِ وَعِلَّتِهَا، وَعِنْدَ اعْتِبَارِهِمَا بِالنَّظَرِ إِلَيْهِمَا يَثْبُتُ مَا بِالغَيْرِ. ولَا مُنَافَاةَ بَيْنَ الإِمْكَانِ والغَيْرِيِّ.

○ أقول:

الإمكانُ إنما يَعْرِضُ للماهية من حيث هي هي[3]، لا باعتبار وجودها وعدمها، ولا باعتبار وجود عِلَّتِها وعدمها.

---

(١) في جميع النسخ عدا (أ): به. ويكون الضمير عائداً إلى الوجود.

(٢) ساقطة من (ب) (ج).

(٣) ساقطة من (ز).

لا يُقالُ: الإمكانُ إنما يَعْرِضُ لماهية الممكن[1] بالقياس إلىٰ الوجود والعدم، فكيفَ يستقيم قولُكم: إنما يَعْرِضُ لها من حيث هي هي، لا باعتبار وجودها وعدمها؟!

لأنا نقولُ: الإمكانُ وإن كان عُروضُه بالقياس إلىٰ الوجود والعدم، لكن[2] لم يكن[3] عُروضُهُ بالقياس إلىٰ الوجود والعدم[4] بالنظر إلىٰ الماهية، أي: بالنظر إلىٰ أن الماهيةَ موجودةٌ أو معدومةٌ، وبين الأمرين فَرْقٌ، فإن اعتبارَ مفهوم الوجود غيرُ اعتباره من حيث إنه حاصل للماهية، واعتبار[5] الأول شَرْطٌ في الإمكان دون الثاني.

وعند اعتبار الوجود أو[6] العدم بالنسبة إلىٰ الماهية أو عِلَّتِها يَعْرِضُ ما بالغير، أي: الوجوبُ بالغير والامتناعُ[7] بالغير.

فإنه إذا اعْتُبِرَ وجودُ الماهية أو وجود عِلَّتِها يَعْرِضُ الوجوبُ بالغير: إما باعتبار وجود الماهية فَيَعْرِضُ الوجوبُ اللاحق، وإما باعتبار وجود العلة فيَعْرِضُ الوجوبُ السابق، وكلاهما وجوبٌ بالغير.

وإذا اعْتُبِرَ عدمُ الماهية أو عدم علتها يَعْرِضُ[8] الامتناعُ بالغير.

(١) (أ): للماهية الممكنة.
(٢) (ب) (ج): ولكن.
(٣) (ب): يلزم.
(٤) (أ) (ب) (ج) (ز): أو العدم.
(٥) (ز): والاعتبار.
(٦) (ز): و.
(٧) نهاية الخرم الكبير في (هـ).
(٨) (ج) (ز): يعرض له.

ولا منافاةَ بين الإمكان والغيْريِّ، أي: الوجوبِ بالغير والامتناع بالغير، فإن الممكنَ يجوز أن يَعْرِضَ له الوجوبُ بالغير أو[1] الامتناعُ بالغير بالنظر إلى وجود عِلَّتِهِ[2] أو عدمها، ويَعْرِضَ له الإمكان بالنظر إلى ذاته، بل المنافاةُ بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والإمكان الذاتي، كما بيَّنا.

* قال:

كل ممكن العروض ذاتي

وكُلُّ مُمْكِنِ العُرُوضِ ذَاتِيٌّ، ولا عَكْسَ.

○ أقول:

الممكنُ قد يكونُ ممكنَ الثبوت في ذاته كالمُجَرَّدات[3]، وقد يكونُ ممكنَ الثبوت لشيء آخر.

«وكل[4] ممكن العروض» أي: ممكنِ الثبوت لشيء آخر «ذاتي» أي: ممكنُ (٢٤/ز) الثبوت في نفسه؛ لأن إمكانَ ثبوتِ الشيء[5] لشيء آخر فَرْعُ إمكان ثبوت الشيء في ذاته.

«ولا عَكْسَ»، أي: ليس كلُّ ما هو[6] ممكنُ الثبوت في ذاته

---

(١) (أ): و.

(٢) (ز): علتها.

(٣) ساقطة من (هـ). والمجردات جمع مجرد، والمجرد ـ كما عرفه الجرجاني ـ هو: «ما لا يكون محلاً لجوهر، ولا حالاً في جوهر آخر، ولا مركبا منهما». التعريفات ص ١٢.

(٤) (ب): فكل.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) جملة «ما هو» ساقطة من (و).

ممكنَ العُروض لشيء آخر، فإن المُجَرَّداتِ ممكنةُ[1] الثبوت في ذاتها، ولا تكون ممكنةَ العُروض لشيء آخر.

* قال:

علة افتقار الممكن إلى المؤثر

وإِذَا لَحَظَ الذِّهْنُ المُمْكِنَ مَوْجُوداً طَلَبَ العِلَّةَ، وَإِنْ لَمْ يَتَصَوَّرْ غَيْرَهُ، وقَدْ يَتَصَوَّرُ وُجُودَ الحَادِثِ فَلا يَطْلُبُهَا، ثُمَّ الحُدُوثُ كَيْفِيَّةُ الوُجُودِ، فَلَيْسَ عِلَّةً لِمَا تَقَدَّمَ عَلَيْهِ بِمَرَاتِبَ.

○ أقول:

اختَلَفَ الناسُ (٢٧/ج) في أن عِلَّةَ افتقار الممكن إلى المُؤثِّر هي: الإمكانُ أو الحُدوثُ[2]؟

فذهب جمهور العقلاء[3] إلى[4] أن عِلَّةَ الافتقار هي الإمكان.

واختار المُصنِّف هذا.

وذَهَبَ جماعةٌ من المتكلمين[5] إلى أن عِلَّةَ الافتقار هي الحُدوث.

وذَهَبَتْ طائفةٌ أخرى إلى أن عِلَّةَ الافتقار مجموعُ الإمكان والحُدوث.

وذَهَبَ طائفة إلى أن عِلَّةَ الافتقار هي الإمكان بشرط الحُدوث.

---

(١) كذا في (هـ) (ز)، وفي الباقي: ممكن.

(٢) انظر في هذه المسألة: النجاة لابن سينا ص ٢١٣، المباحث المشرقية ١/١٢٥، تلخيص المحصل للطوسي ص ١٢٠، شرح المقاصد ١/٤٨٩، شرح المواقف ١/٤١٢، شرح التجريد للقوشجي ٢/٩٤.

(٣) هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين. انظر: تلخيص المحصل ص ١٢٠.

(٤) ساقطة من (ز).

(٥) هم قدماء المتكلمين. انظر: تلخيص المحصل ص ١٢٠.

واحتجَّ المُصَنِّفُ على المُختار بوُجُوهٍ:

الأوَّلُ: أنَّا إذا التفتنا إلى الممكن الموجود[1] عَلِمْنا أنه مُفتقِرٌ إلى العلة، فطَلَبْنَا[2] عِلَّةَ وجوده (٢٣/و)، وإن لم نَتصوَّر[3] منه غيرَ أنه (٢١/ب) ممكن، فلو لم تكن عِلَّةُ الافتقار الإمكانَ، (٣/هـ) لَمَا عَلِمْنَا افتقارَه عند تصوُّر الإمكان، فما[4] طَلَبْنَا عِلَّتَهُ بمُجَرَّدِ تصوُّر الإمكان، والتالي باطل بالضرورة.

الثاني: الحُدوثُ لا يكونُ عِلَّةً، ولا جزءَ عِلَّةٍ، ولا شَرْطَها؛ لأنا قد نَتصوَّرُ وجودَ الحادث، ولا نَطْلُبُ عِلَّةَ وجوده، وذلك إذا لم يُتصوَّر إمكانُ وجود الحادث؛ لأنه إذا لم يُتصوَّر إمكانُ وجود الحادث لم يَعْتَبِر العقلُ أنه غيرُ واجب، فلم يَعْلَم أنه مُفتقِرٌ[5] إلى عِلَّتِهِ.

الثالثُ: الحُدوثُ عبارةٌ عن مسبوقية الوجود بالعدم، فيكون كيفيةً للوجود[6]، متأخرةً عن الوجود المتأخرِ عن الإيجاد، المتأخرِ عن افتقار الممكن إلى المُوجِدِ، المتأخر عن علةِ الحاجة، وإذا كان الحُدوثُ متأخراً عن الافتقار، لا يكون علةً له، ولا جزءَ علة له[7]، ولا شَرْطَها.

---

(١) (ز): الوجود.

(٢) (هـ): وطلبنا.

(٣) (ز): يتصور.

(٤) (هـ) (و): وما.

(٥) (أ) (ب): يفتقر.

(٦) (ب) (ج): الوجود.

(٧) ساقطة من (أ) (ج).

وعُورِضَ: بأن الإمكانَ صفةٌ للممكن بالقياس إلىٰ وجوده، فيكون مُتأخراً عن الوجود، فلا يكون عِلَّةً للافتقار المُتقدِّم عليه بمراتبَ.

أجيبَ: بأن الإمكان صفةٌ لماهية الممكن من حيث هي هي[1]، من غير اعتبار وجودها وعدمها، فلا يكونُ متأخراً عن وجود الماهية في الخارج، بل عُروضُهُ للماهية من حيث هي يتوقف علىٰ اعتبار وجود وعدم، لا علىٰ اعتبار وجودها أو عدمها.

* قال:

وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل

وَلَا تُتَصَوَّرُ الأَوْلَوِيَّةُ لأَحَدِ الطَّرَفَيْنِ بِالنَّظَرِ إِلَىٰ ذَاتِهِ. وَلَا تَكْفِي الخَارِجِيَّةُ؛ لأَنَّ فَرْضَهَا لَا يُحِيلُ المُقَابِلَ، فَلَابُدَّ مِنَ الانْتِهَاءِ إِلَىٰ الوُجُوبِ، وهُوَ سَابِقٌ، وَيَلْحَقُهُ وُجُوبٌ آخَرُ، لا تَخْلُو عَنْهُ قَضِيَّةٌ فِعْلِيَّةٌ.

○ أقول:

لا تُتَصَوَّرُ أولويةُ أحدِ طرفي الممكن بالنظر إلىٰ ذاته[2]؛ لأنه لو تَحَقَّقَ أولويةُ أحد الطرفين لذاته، فإن لم يُمْكِن طَرَيان الطرف الآخر لَزِمَ الانقلاب، وإن أمْكَنَ لا لسبب يلزمُ تَرَجُّحُ[3] المرجوح[4] بلا سبب[5]،

---

(١) ساقطة من (أ) (ج) (هـ).

(٢) انظر هذه المسألة في: المحصل ص ٢٠٤، مطالع الأنظار ص ٥٨، شرح التجريد للقوشجي ٩٧/٢.

(٣) (ز): ترجيح.

(٤) (ب): المرجح، والصواب ما أثبته.

(٥) (ز): لا لسبب.

وهو أفحشُ عند العقل بالنسبة إلىٰ ترَجُّح[1] أحد المتساويين بلا مُرَجِّح؛ أو لسببٍ[2] فإن لم يَصِرِ ذلك الطرفُ أولىٰ به لم يكن السببُ سبباً، وإن صار يلزمُ مرجوحيةُ[3] الطرف الأول لذاته، فيَزُولُ ما بالذات بالغير، وهو ممتنع، فلابد لأولوية أحد طَرَفيه[4] من مُرجِّح غيرِ ذاته.

ولا تكفي العلةُ الخارجيةُ فيه[5] ما لم يجب صدورُ الممكن من المُرجِّح؛ لأنه لو لم يجب بَقِيَ علىٰ إمكانه؛ إذ لا وَجْهَ لامتناعه، فلا[6] يُحِيلُ العقلُ الطَّرَفَ الآخرَ المقابلَ له، فيحتاج إلىٰ مُرجِّح، ولا يتسلسلُ؛ لأنه محال.

فلا بد من الانتهاء إلىٰ الوجوب، فثبت أنه لا تكفي العلةُ الخارجية في تحقق ذلك الطرف بدون الوجوب.

وهذا الوجوبُ[7] هو الوجوبُ السابق علىٰ الوجود؛ لأنه وَجَبَ أوّلاً ثم وُجِدَ، ثم إذا وُجِدَ الممكنُ يَلْحَقُهُ بسبب الوجود وجوبٌ آخر؛ لأن كلَّ ممكن موجود يجب له[8] وجودُه بشرط كونه موجوداً، ويسمىٰ هذا الوجوب بالوجوب اللاحق؛ لأنه يَلْحَقُهُ بعد الوجود، وهو الذي يُسَمِّيه المنطقيون: الوجوبَ بِشَرْطِ المحمول.

---

(١) (ب): ترجيح.
(٢) (ز): بسبب.
(٣) (ب): من مرجوحيته.
(٤) (ز): الطرفين.
(٥) زيادة من (ج).
(٦) (هـ): ولا.
(٧) زيادة من (هـ) (و) (ز).
(٨) زيادة من (ز).

ولا تخلو قضيةٌ فِعْلِيَّةٌ عن هذا الوجوب، فإن القضيةَ الفِعْلية إن كانت مُوجَبةً يكون المحمولُ فيها ثابتاً بالفعل، فَيَلْحَقُهُ وجوبُ الوجود، وإن كانت سَالِبةً يكون السلبُ فيها بالفعل، فيلْحَقُهُ وجوبُ العدم.

وقد وَقَعَ في بعض النسخ قبل قوله: «ولا يتصور الأولوية» قولُه: «والحكم باحتياج الممكن ضروري» وهو زائد؛ لأن هذا الحكم مذكور في آخر هذا الفصل مع ما يَتعلَّقُ به.

* قال:

الإمكان لازم لماهية الممكن

والإِمْكَانُ لَازِمٌ، وإِلَّا تَجِبُ المَاهِيَّةُ أَوْ تَمْتَنِعُ. وَوُجُوبُ الفِعْلِيَّاتِ يُقَارِنُهُ جَوَازُ العَدَمِ، ولَيْسَ بِلَازِمٍ. ونِسْبَةُ الوُجُوبِ إِلَىٰ الإِمْكَانِ نِسْبَةُ تَمَامٍ[1] إِلَىٰ نَقْصٍ[2].

○ أقول:

الإمكانُ لازمٌ لماهية[3] الممكن[4]؛ لأنه لو لم يكن لازماً لجاز انفكاكُه عنها، فحينئذ تكونُ ماهيةُ الممكن واجبةً أو ممتنعةً[5]، فيلزم القَلْبُ، بخلاف الوجوب بالغير أو الامتناع بالغير، فإنه غيرُ لازم لماهية الممكن؛ إذ يجوزُ انتفاء الوجوب (٢٥/ز) بالغير عند انتفاء العلة، وكذا يجوزُ انتفاء الامتناع بالغير عند وجود العلة.

---

(١) (ز): تام.

(٢) (ب) (هـ) (ز): بعض.

(٣) (ز): بماهية.

(٤) انظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ١/١٣٢، شرح المواقف ١/٤٢٠، شوارق الإلهام ص ٤٥.

(٥) (ب): ممكنة، والصواب ما أثبته.

ووجوبُ الفِعْلِيَّات - أعني: الوجوبَ اللاحق - يُقارِنُهُ جوازُ العدم، فلا ينافي الإمكانَ.

وهو غيرُ لازم لماهية الممكن؛ لأنه يَنْفَكُّ عنها عند فَرْضِ عَدَمِ العلة.

ونسبةُ الوجوب بالغير إلىٰ (٤/هـ) الإمكان نسبةُ[1] تمام[2] إلىٰ نقص[3]، فإن الوجوبَ بالغير إذا حَصَل وُجِدَت[4] الماهيةُ بالفعل، بخلاف الإمكان، فإنه (١٣/أ) ما لم يُقارِن الوجوبَ تكونُ موجودةً بالقوة.

* قال:

الإمكان الاستعدادي

والاسْتِعْدَادُ قَابِلٌ لِلشِّدَّةِ والضَّعْفِ، ويُعْدَمُ ويُوجَدُ لِلْمُرَكَّبَاتِ، وهُوَ غَيْرُ الإِمْكَانِ الذَّاتِيِّ.

○ أقول:

الإمكانُ[5]: إما أن يُعْتَبَرَ بالنسبة إلىٰ ذات الممكن، ويسمىٰ الإمكانَ الذاتي؛ وإما أن يُعْتَبَرَ بالنسبة إلىٰ قُرْبِهِ من الوقوع وبُعْدِهِ، بحَسَب اجتماع كثرة شرائطه وقِلَّتِها، وبحَسَب ارتفاع كثرة موانعه وقِلَّتِها، ويسمىٰ: الاستعدادَ، وبعضُهم يسميه بالإمكان الوقوعي.

والاستعدادُ غيرُ لازم للممكن، فإنه قد يُوجَدُ للمركَّبات كاستعداد

---

(١) (ز): كنسبة.

(٢) (و) (ز): تام.

(٣) (ب) (هـ) (ز): بعض.

(٤) كذا في (أ)، وفي الباقي: وجد.

(٥) انظر في الإمكان الاستعدادي: المباحث المشرقية ١/١٢٥، شرح المقاصد ١/٤٦٣، كشف المراد ص ٤٠.

الإنسان في مادة العَلَقَةِ مثلاً، وقد يُعْدَمُ فيها كانتفاء استعداد الإنسان عنها[1] إذا فسدت[2] صورةُ العَلَقة، ولم تحصُل فيها صورةُ المُضْغَة، بل تحَلَّلَ أجزاؤُها، وانفكَّ بعضُها عن البعض.

وهذا الإمكانُ الاستعدادي غيرُ الإمكان الذاتي؛ لأن الإمكانَ الذاتيَّ غيرُ قابل للشدة والضعف، بخلاف (٢٢/ب) الإمكان الاستعدادي، فإنه قابلٌ لهما، فإن استعدادَ النطفة للإنسانية أضعفُ من استعداد العَلَقَةِ لها، واستعدادَ الإنسان للكتابة أشدُّ وأقوىٰ من استعداد النُّطْفَةِ لها.

* قال:

والوُجُودُ إِنْ أُخِذَ غَيْرَ مَسْبُوقٍ بِالغَيْرِ أَوْ بِالعَدَمِ فَقَدِيمٌ، وإِلَّا فَحَادِثٌ. [الوجود قديم وحادث]

○ أقول:

أراد (أن يَقْسِمَ)[3] الوجودَ باعتبار القِدَمِ والحُدوث، فقال: الوجودُ إن كان غيرَ مسبوق بغيره أو بالعدم فهو قديمٌ، وإن كان مسبوقاً بغيره أو بالعدم فهو حادثٌ.

* قال:

والسَّبْقُ ومُقَابِلاهُ[4]: إِمَّا بِالعِلِّيَّةِ[5]، أَوْ بِالطَّبْعِ، أَوْ بِالزَّمَانِ، أَوْ [أقسام السبق]

---

(١) (ج) (هـ) (ز): عن مادة العلقة.
(٢) (ب): فصلت، والصواب ما أثبته.
(٣) (ج): تقسيم.
(٤) كذا في (هـ)، وفي الباقي: ومقابله، والصحيح ما أثبته.
(٥) (أ): بالعلة.

بِالرُّتْبَةِ الحِسِّيَّةِ أَوْ العَقْلِيَّةِ، أَوْ بِالشَّرَفِ، أَوْ بِالذَّاتِ. والحَصْرُ اسْتِقْرَائِيٌّ.

○ أقول:

لَمَّا ذَكَر السَّبْقَ في تعريف القديم والحادث، أشار إلىٰ أقسامه، وأقسامِ مقابليه[1]، أي: المَعِيَّةِ والتأخرِ.

وأقسامُ السبق:[2] خمسةٌ علىٰ رأي الحكماء، ستةٌ علىٰ رأي المتكلمين.

الأَوَّلُ: السَّبْقُ بالعِلِّيَّةِ، وهو سَبْقُ المُؤَثِّرِ المُوجِبِ علىٰ معلوله، كَسَبْقِ حركة الإِصْبَع علىٰ حركة الخاتم.

الثانِي: السَّبْقُ بالطَّبْع، وهو كونُ الشيء بحيث يحتاج إليه شيء آخر، ولا يكون مُؤَثِّراً مُوجِباً له[3]، كَسَبْقِ الواحد علىٰ الاثنين. وهذان يشتركان في معنىٰ واحد، وهو السَّبْقُ بالذات.

والمعنىٰ المُشْتَرَك[4]: هو أن يكونَ الشيءُ محتاجاً إلىٰ آخر (في تحققه، ولا يكون الآخَرُ محتاجاً إلىٰ)[5] ذلك الشيء، فالمُحتاجُ إليه

---

(١) كذا في (أ) (هـ)، وفي الباقي: ومقابله. والصحيح ما أثبته.

(٢) انظر في أقسام السبق: إلهيات الشفاء ص ١٦٣، المباحث المشرقية ٤٤٦/١، مطالع الأنظار ص ٦١ وص ١٠٨، شرح المقاصد ٢٠/٢، شرح التجريد للقوشجي ١٠٥/٢.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) ما ذكره الشارح ـ رحمه الله تعالىٰ ـ في بيان المعنىٰ المشترك مأخوذ من شرح الطوسي للإشارات بتصرف، إلا أن الطوسي ذكره في بيان المعنىٰ المشترك في التأخر بالذات.

انظر: شرح الإشارات للطوسي ٥١٤/٣.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب).

هو السابقُ بالذات. ثم لا يخلو: إما أن يكون المُحْتاجُ إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يُعْطِي وجودَ المُحْتاج[1] أو لا، فالمحتاجُ إليه بالاعتبار[2] الأول سابقٌ بالعلية[3]، وبالاعتبار[4] الثاني سابقٌ بالطبع.

الثالِثُ: السَّبْقُ بالزمان، وهو أن يكون السابقُ قبل المتأخر، قبليةً لا يُجامِع القبْلُ فيها مع البَعْدِ، كسبق الأب على الابن.

الرّابعُ: السَّبْقُ بالرتبة، وهو أن يكون الترتيبُ مُعْتبَراً فيه.

والرتبةُ:[5] إما حِسِّيةٌ كسَبْقِ الإمام على المأموم؛ أو عقليةٌ كسَبْقِ الجنس على النوع[6]، إذا ابْتُدِئ[7] من الطَّرَف الآخَر[8].

الخَامِسُ: السَّبْقُ بالشَّرَفِ[9]، كسَبْقِ العَالِم على المُتعلِّم.

---

(١) (هـ): المحتاج إليه. وهو خطأ.

(٢) (ز): باعتبار.

(٣) (هـ): بالعلة، وفي (ز): باعتبار العلية.

(٤) (ز): وباعتبار.

(٥) (ز): فالرتبة.

(٦) (هـ) زيادة بالهامش: وعلى العكس.

(٧) (ج): اعتبر.

(٨) (ز): الأعلى. وفي (و) زيادة: «أي: من طرف الجنس العالي، وإنما قيد بهذا القيد؛ لأنه إذا ابتدئ من طرف الشخص لا يكون الجنس سابقاً بل النوع». وهذه الزيادة موجودة في هامش (أ) مع زيادة: «وإنما عبر عن الجنس البعيد بقوله: «بالطرف الآخر»، لأن الشخص قريب بالنسبة إليها».
وهذه العبارة توحي بعدم نسبتها إلى الشارح، بل هي تعليق من بعض العلماء، جعلها ناسخ (و) في ضمن الشرح.

(٩) والتقدم بالشرف لا يختص بالفضائل، بل يأتي في الرذائل أيضاً. قال ابن سينا في الشفاء «ثم نقل إلى أشياء أخرى، فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضاً ولو في غير الفضل متقدماً».
انظر: إلهيات الشفاء ص ١٦٤، توضيح المراد ص ٨٠.

فأقسامُ السَّبْقِ عند الحكماء هي هذه الخمسةُ، والحَصْرُ اسْتِقرَائِي[1].

وأمَّا المُتكلمون: فقد أثبتوا قِسْماً آخَرَ، وهو سَبْقُ بعض أجزاء الزمان على البعض، ويُسَمُّون هذا السَّبْقَ[2] بالسبق[3] بالذات، وزعموا أنه غيرُ عائد إلى شيء من الأقسام الخمسة؛ وذلك لأنه ليس بالزمان؛ إذ يمتنع أن يكون للزمان زمانٌ آخَرُ، ولا بالعِلِّيةِ؛ إذ بعضُ أجزاء الزمان ليس بعِلَّةٍ للبعض، ولا بالطبْع لذلك[4]، ولا بالشرف، ولا بالرتبة؛ لأنها: إما وضعيةٌ، وليس للزمان وَضْعٌ؛ وإما طبيعيةٌ، وليس في طبع بعض أجزاء الزمان أن يكون أَسْبَقَ من[5] بعض.

هذا (ما قالوه)[6].

والحَقُّ: أنه عائدٌ إلى التقدُّمِ الزماني[7]؛ لأن التقدُّمَ الزمانيَّ لا يقتضي أن يكونَ كلٌّ من المتقدِّم والمتأخِّر في زمانٍ غيرهما، بل التقدُّمُ

---

(١) الحصر الاستقرائي: هو ما كان الجزم بالانحصار فيه مستفاداً من تتبع.
انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ١/٦٨٠.
ولذلك تجوز الزيادة فيه، فقد زاد المتأخرون على تلك الأقسام الخمسة ثلاثة أقسام أخر: التقدم بالماهية، والتقدم بالحقيقة، والتقدم الدهري أو السرمدي.
انظر: الحكمة المتعالية ٣/٢٥٧، توضيح المراد ص ٧٧.

(٢) زيادة من (ب).

(٣) (و) (ز): السبق.

(٤) (أ) (ج) (ز): كذلك.

(٥) (و): دون.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٧) (ز): بالزمان.

الزماني يقتضي أن يكون السابقُ قبل المتأخر قبليةً لا يُجامِعُ (٢٩/ج) فيها القبْلُ مع البَعْدِ، وأجزاءُ الزمان بعضُها بالنسبة إلىٰ البعض كذلك، فيكون سَبْقُ بَعْضِها علىٰ البعض بالزمان[١]، (٥/هـ) لكن ليس بزمان زائد علىٰ السابق، بل[٢] بزمان هو نَفْسُ السابق.

وأيضاً: يجوزُ أن يكون سَبْقُ بعض أجزائه علىٰ البعض بالرتبة، فإن الأمْسَ سابقٌ علىٰ اليوم بالرتبة[٣]، إذا ابْتُدِئَ من طَرَفِ[٤] الماضي، وبالعكس إذا ابْتُدِئَ من طَرَف المستقبل.

ولمَّا عُلِم أقسامُ السبق عُلِم أقسام المعية والتأخر.

فالمعيةُ: إما[٥] بالذات بأن يكونا (٢٦/ز) مَعْلُولَيْ علةٍ واحدة، أو عِلَّتَيْ معلولٍ واحد[٦] لكن بالنوع[٧]؛ أو بالطَّبْع بأن يكونا جُزْأَيْنِ لشيء واحد[٨]؛ أو بالزمان، وهو ظاهر؛ أو بالرتبة كالمأمومين بالنسبة إلىٰ إمام واحد إذا تساويا في التأخر عن الإمام[٩]. والباقي[١٠] ظاهر.

---

(١) (هـ): بزمان.

(٢) (و): بل هو.

(٣) (هـ): في الرتبة، وفي (ز) زيادة: أي: بالرتبة العقلية.

(٤) (ب) (ز): الطرف.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) وذلك كالشمس والنار إذا أوجدتا حرارة واحدة. توضيح المراد ص ٧٧.

(٧) وذلك لأن امتناع اجتماع العلتين المستقلتين علىٰ معلول واحد يختص بما إذا كان المعلول واحداً بالشخص. توضيح المراد ص ٧٧.

(٨) وذلك كأجزاء المعاجين. توضيح المراد ص ٧٧.

(٩) هذا مثال للمعية بالرتبة الحسية، ومثال المعية بالرتبة العقلية: الخاصتان لحقيقة واحدة، ولم تكن إحداهما تابعة للأخرىٰ، كالشهوة والغضب لنفس الحيوان. توضيح المراد ص ٧٧.

(١٠) لم يبق إلا المعية بالشرف، ومثاله: المتعلمان عند معلم واحد.

* قال:

السبق مقول على أقسامه بالتشكيك

ومَقُولِيَّتُهُ بِالتَّشْكِيكِ، وتَنْحَفِظُ الإِضَافَةُ بَيْنَ المُضَافَيْنِ في أَنْوَاعِهِ، وحَيْثُ وُجِدَ التَّفَاوُتُ امْتَنَعَ جِنْسِيَّتُهُ.

○ أقول:

اختلفوا: في أن مَقُوليةَ السبق على هذه الأقسام بالاشتراك اللفظي، أو بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك[1].

فذَهَبَ[2] طائفةٌ[3] إلى الأول، والأخرى إلى الآخَر[4].

وهو المُختار عند المُصَنِّف.

فإنا نَعْلَمُ اشتراكَ هذه الأقسام في معنى السبق، لكن لا على سبيل التساوي، فإن إطلاق السبق على السبق بالعلية أولى من إطلاقه على غيره، وما هذا شَأْنُهُ يكونُ مقولاً بالتشكيك.

---

(١) انظر في هذه المسألة: إلهيات الشفاء ص ١٦٣، نهاية المرام للمطهر الحلي ١/٢٦٠، شرح المواقف ٣/٣٤٣، شرح التجريد للقوشجي ٢/١١٢.

(٢) (ب): فذهبت.

(٣) منهم ابن سينا، حيث قال في إلهيات الشفاء ص ١٦٣: «إن التقدم والتأخر وإن كان مقولا على وجوه كثيرة، فإنها تكاد أن تجتمع على سبيل التشكيك في شيء، وهو أن يكون للمتقدم، من حيث هو متقدم، شيء ليس للمتأخر، ويكون لا شيء للمتأخر إلا وهو موجود للمتقدم».

(٤) وهناك رأي ثالث، وهو أن التقدم يقال على البعض بمعنى واحد وذلك كالتقدم بالذات، وعلى الباقي بالاشتراك أو التجوز، وذلك كالتقدم الزماني.

وممن قال بهذا الرأي السهروردي في كتاب «المشارع والمطارحات» حيث قال: «وظن بعض الناس أنه يقع على الكل بالاشتراك، والحق أنه على البعض بمعنى واحد، وبالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو بالتجوز».

انظر: المشارع والمطارحات، المطبوع في ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق ١/٣٠٥.

واعلم: أن أنواع التشكيك ثلاثة: الأولويةُ، والأقدميةُ، والأَشَدِيَّةُ[1].

وتَتَحَفِظُ الإضافة بين المُضَافَيْنَ في أنواع التشكيك، يعني: إذا كان أحدُ المُضَافَيْن في قسم من أقسام السبق، موصوفاً بأحد أنواع التشكيك بالإضافة إلىٰ قسم آخر من أقسام السبق، يكون المضافُ للقسم الأول من السبق ـ أعني: التأخرَ المقابلَ له[2] ـ موصوفاً بذلك النوع من التشكيك، بالإضافة إلىٰ المضاف للقسم الثاني، أعني: التأخرَ المقابل له، فتكونُ الإضافة التي بين السبقين مُتحَفِظةً (٢٥/و) بين تأخُرَيْهما المُضَافَيْن لهما.

هذا هو المرادُ بقوله: «وتتحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه» يعني: وتتحَفِظُ الإضافة التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المُضَافَيْن، أعني: بين تأخُرَيْهما المُقابِلَيْن[3] لهما.

مَثَلاً: إذا كان (أ) سابقاً علىٰ (ب) بالعلية، و(ج) علىٰ (د)[4] بالطبع، فـ (أ) أولىٰ بالسبق بالإضافة (٢٣/ب) إلىٰ (ج)؛ لأن السبق بالعلية أولىٰ بالسبق بالإضافة إلىٰ السبق بالطبع، فهذه الإضافة التي[5] بين (أ) و(ج) في هذا النوع من التشكيك ـ وهو الأولوية ـ محفوظة[6]

---

(١) انظر في أنواع التشكيك: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي ٢١١/١، شرح التهذيب للخبيصي مع حاشية العطار ص ١٢٠.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) (ز): المتقابلين. وهو تحريف.

(٤) (ب): ء، وكذا فيما يأتي.

(٥) (ز): الذي.

(٦) (و): متحفظة.

بين تَأَخُّرَيْهما، أعني: تأخر (ب) عن (أ) وتأخرَ (د) عن (ج)، فإن تأخر (ب) عن (أ) أولىٰ بالتأخر بالنسبة إلىٰ تأخر (د) عن (ج)، فانحفظت الإضافة التي بين السبقين في الأولوية بين المُضَافَيْن، أعني: تأخرَ (ب) عن (أ) وتأخرَ (د) عن (ج).

هذا ما فَهِمْتُهُ، فاعْتَبِرْ ما ذَكَرْنَا في النوعين الآخَرَيْن[1] من التشكيك.

وكلُّ ما هو مقول علىٰ الأشياء بالتفاوت ـ أي: بالتشكيك ـ امتنع جِنْسِيَّتُهُ للأشياء؛ لِما سَتَعْرِفُ في أجزاء الماهية.

فالتقدُّمُ المقولُ علىٰ هذه الأقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جِنْساً لها، وكذا المَعِيَّةُ والتأخُّرُ بالنسبة إلىٰ أقسامهما[2].

* قال:

تقدم ملائماً بعارض

وَالتَّقَدُّمُ دَائِماً بِعَارِضٍ[3] زَمَانِيٍّ أَوْ مَكَانِيٍّ أَوْ غَيْرِهِمَا. وَالقِدَمُ وَالحُدُوثُ الحَقِيقِيَّانِ لَا يُعْتَبَرُ فِيهِمَا الزَّمَانُ، وَإِلَّا تَسَلْسَلَ[4]. وَالحُدُوثُ الذَّاتِيُّ مُتَحَقِّقٌ.

○ أقول:

اعْلَمْ: أن عُروضَ التقدم لذات المتقدم، لأجل أمر عارض: زماني أو مكاني أو غيرهما[5]، لا للماهيةِ من حيث هي؛ فإنا إذا نَظَرْنا إلىٰ

---

(١) (و): الأخيرين.

(٢) (أ) (ب) (هـ): أقسامها.

(٣) (هـ) (و): لعارض.

(٤) (هـ): لتسلسل.

(٥) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٤٢، شرح التجريد للقوشجي ٢/١١٣، توضيح المراد للحسيني ص ٧٨.

ماهية المتقدِّم من حيث هي، لم تكن مُتقدِّمةً[1] على غيرها.

فالمتقدمُ بالزمان إنما يَعْرِضُ له التقدمُ من حيث وقوعُه في زمان أول، ووقوعُه في زمان أول أمرٌ عارضٌ له.

والمتقدمُ بالرتبة إنما يَعْرِضُ له التقدمُ بسبب كونه أقربَ مما هو مَبدأ: بالوَضْعِ إن[2] كانت الرتبةُ وَضْعِيةً، أو بالطبع إن كانت الرتبةُ عقلية.

والتقدم[3] بالعلية إنما يَعْرِضُ لماهية العلة[4] بسبب تأثيرها في المعلول. والتقدم[5] بالطبع إنما يَعْرِضُ للمتقدم[6] بالطبع بسبب كونه محتاجاً إليه. والتقدمُ بالشرف إنما (٦/هـ) يَعْرِضُ للمتقدم[7] بالشرف باعتبار الفضيلة.

وأما عُروضُ التقدم لبعض أجزاء الزمان المفروضة فلذاته، لا لأمر آخر غيره[8]، كما سَيَجيءُ.

التقدم الحقيقي

والتقدُّمُ الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين التقدم بالطبع هو تقدُّمٌ حقيقي، وما سواه ليس بحقيقي؛ لأن المتقدمَ بالزمان

(١) (أ) (هـ): متقدماً.
(٢) (ز): إذا.
(٣) (ز): والمتقدم.
(٤) (ز): العلية.
(٥) (ز): والمتقدم.
(٦) (ز): له التقدم.
(٧) (ز): له التقدم.
(٨) قال اللاهيجي: «وحينئذ يكون ذلك الحكم مطرداً في الأقسام الخمسة للسبق على رأي الحكماء، دون القسم السادس، الذي اعتبره المتكلمون». شوارق الإلهام ص ٥١.

أو بالرتبة أو بالشرف يمكن أن يصيرَ بالفرْض مُتأخِّراً، وهُوَ هُوَ؛ لأن المُقتضِي لتقدمه هو أمر عارض، لا يمتنع أن يَنْفَكَّ عن الذات. وأما المتقدِّمُ بالذات فلا يُمْكِنُ أن يُفرَضَ (٣٠/ج) مُتأخِّراً، وهُوَ هُوَ؛ لأن المُقتضِي لتقدمه وإن كان عارضا للذات، لكن يمتنِعُ انفكاكُهُ عنها ولهذا يقال لهذا التقدم: إنه الذي يكونُ باستحقاق الوجود.

والقِدمُ والحُدوثُ[1] يُطلقان على المعنيين المذكورَيْن، ويُسمَّيان[2] الحَقيقِيَّيْن، وقد يُطلقان على معنيين آخرين، ويُسمَّيان: القدمَ والحدوثَ بالمجاز.

أما القدمُ المجازي فهو أن يكون ما مَضَىٰ من زمان وجود شيء أكثرَ مما مضىٰ من زمان وجود شيء[3] آخر.

وأما الحدوثُ المجازي فمقابِلُهُ.

لا يعتبر الزمان في مفهوم القدم والحدوث الحقيقيين

ولا يُعْتَبَرُ الزمان في مفهوم القِدم الحقيقي والحُدوث الحقيقي[4]، وإلا لَزِمَ التسلسُلُ في الزمان، وهو محال.

بَيانُ المُلازَمة (٢٧/ز): أنه لو اعْتُبِرَ الزمانُ في ماهية القدم والحدوث الحقيقيين، فلا يخلو: إما أن يكون الزمانُ قديماً أو حادثاً،

---

(١) (ز) زيادة: قد.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) زيادة من (هـ) (و).

(٤) وذلك كأن يقال: القدم الحقيقي: هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الأزمنة الماضية. وكأن يقال: الحدوث الحقيقي: هو كون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في زمان.

انظر: شرح التجريد للقوشجي ١١٤/٢.

وعلىٰ التقديرين يلزمُ أن يكونَ للزمان زمانٌ آخر؛ إذ التقديرُ كونُ القدم والحُدوث الحقيقيين بحيث يُعْتبرُ في مفهومهما الزمانُ، فينتقِلُ[1] الكلام إلىٰ هذا الزمان، ويلزمُ التسلسل (في الزمان)[2].

الحدوث الذاتي متحقق

والحُدوثُ الذاتي مُتحقِّقٌ[3]، وذلك[4] لأن الموجودَ بالغير يتقدمُ لا استحقاقيةُ وجودِه بالذات علىٰ وجودِه؛ وذلك لأن الموجودَ بالغير لو اعْتُبِرَ ذاتُهُ من حيث هي مُنفردةٌ عن الغير لم تَسْتحِق الوجودَ، لا أنه يَسْتحِقُّ اللاوجودَ، فإن اللاوجودَ أيضاً له بالغير.

وأما وجودُه فهو بحَسَب الغير، فلا استحقاقيةُ وجوده من ذاته، ووجودُه من الغير، فيكون لا[5] استحقاقيةُ الوجود الذي هو حالٌ من ذاته قبل وجوده الذي هو حالٌ عن غيره قَبْليةٌ بالذات؛ لأن ارتفاعَ حال الشيء بحَسَب ذاته يستلزمُ ارتفاعَ ذاته، وذلك يستلزمُ ارتفاعَ الحال التي تكون بحَسَب الغير.

وأما (١٤/أ) ارتفاعُ الحال التي تكون بحَسَب الغير لا[6] يَقتضِي ارتفاعَ الحال التي تكون بحَسَب الذات، فيكونُ وجودُه مسبوقاً بلا

---

(١) (هـ): وينقل.
(٢) زيادة من (ج).
(٣) انظر في تحقق الحدوث الذاتي: شرح الإشارات للطوسي٣/٥١٧، المباحث المشرقية ١/١٣٤، مطالع الأنظار ص ٦٠، شرح التجريد للقوشجي ١/٢٣١.
(٤) هذا برهان لإثبات الحدوث الذاتي، ذكره ابن سينا في الإشارات، وقد اعترض عليه الرازي في شرحه للإشارات ١/٢٣١.
(٥) ساقطة من (ج).
(٦) المناسب: فلا.

استحقاقيةِ الوجود سبقاً ذاتيًّا.

وهذا هو الحُدوثُ الذاتي، وكلُّ ما هو واجب بالغير لا يَنْفَكُّ عن الحُدوث الذاتي.

* قال:

اعتبارية القدم والحدوث

والقِدَمُ والحُدُوثُ اعْتِبَارَانِ عَقْلِيَّانِ، يَنْقَطِعَانِ بِانْقِطَاعِ الاعْتِبَارِ.

○ أقول:

ذَهَبَ المحققون إلىٰ أن القِدمَ والحُدوثَ اعتباران عقليَّان[1]، يَحْصُلان في العقل عند اعتبار عدم تأخُّر وجودِ الشيء عن الغير أو العدم، وعند اعتبار تأخره[2]، ولا[3] وجودَ لهما في الأعيان.

وَذَهبت طائفةٌ من المتكلمين[4] إلىٰ أنهما وصفان موجودان في الخارج، زائدان علىٰ الوجود.

والذي يَدُلُّ علىٰ امتناع وجودِهما في الخَارج: أنهما لو وُجِدا، فالموجود مِن العَدَم: (٢٦/و) إما قديم أو حادث؛ إذ لا واسطةَ بينهما، والثاني باطل، وإلا يَلْزَمُ حُدوثُ القديم، والأول يُوجِبُ التسلسلَ.

---

(١) انظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ١/١٣٥، تلخيص المحصل ص ١٢٦، نهاية المرام للحلي ١/٢٢٦، شرح التجريد للقوشجي ٢/١١٥.

(٢) (هـ): تأخر وجوده عنهما.

(٣) (هـ): فلا.

(٤) ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب إلىٰ أن القدم وصف ثبوتي زائد علىٰ ذات القديم، وبه قال الأشعري أولاً ثم رجع عنه. وذهب الكرامية وبعض الحكماء إلىٰ أن الحدوث صفة زائدة علىٰ ذات الحادث. انظر: المفصل في شرح المحصل للكاتبي (مخطوط) ل: ٨٠.

وكذا الموجودُ من الحدوث: إما حادثٌ أو قديمٌ[1]، والثاني باطل، وإلا يلزم قِدَمُ الحادث، والأول يُوجِبُ التسلسلَ.

فإنْ قِيلَ (٢٤/ب): لو كانا عَقْلِيَّيْنِ يلزم التسلسلُ بعَيْن ما ذكرتُم؟

أجيبَ: بأن القِدم والحُدوثَ قد يَعْتبرُهما العقلُ من حيث هما[2] حالانِ لغيرهما، وبهذا الاعتبار لا يَعْتَبِرُ العقلُ وجودَهما، فضلاً عن كيفية وجودهما التي هي القِدَمُ والحُدوثُ.

وقد يَعْتَبِرُ من حيث هما موجودان، ويُنظر بهذا الاعتبار في أنفسهما، فيجوزُ حينئذ أن يَعْتبِرَ القدمَ والحُدوثَ لهما، فحينئذ يكون بهذا الاعتبار للقِدم قِدمٌ وللحدوث حُدوثٌ، لكن يَنقطِعُ بانقطاع[3] اعتبار العَقل؛ إذ لا يُمْكِنُ للعقل أن يَعْتبرَهما باعتبار الثاني إلىٰ غير النهاية، فيَنقطِعُ التسلسلُ[4] بانقطاع اعتبار العقل[5].

* قال:

وتَصْدُقُ الحَقِيقِيَّةُ مِنهُمَا، ومِنَ الذَّاتِيِّ والغَيْرِيِّ.

○ أقول:

أي: تصْدُقُ مُنفصلةٌ حقيقيةٌ من القِدَمِ والحُدوث في الموجود؛

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (و): إنهما.

(٣) زيادة من (و).

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ب): باعتبار انقطاع العقل.

وذلك لأن الموجود: إما لم[1] يَسْبِقْهُ العَدَمُ أو لا، ولا يجوز الجمعُ بينهما (٧/هـ)، ولا الخُلُوُّ عنهما.

وكذا تَصْدُقُ منفصلةٌ حقيقيةٌ من الوجوب الذاتي والوجوب الغَيْرِي في الموجود؛ إذ كل موجود: إما واجبٌ لذاته أو واجب لغيره[2] على سبيل مَنْعِ الجَمْع والخُلوِّ.

أما مَنْعُ الجَمْع: فلأن الواجبَ لذاته لا يرتفعُ بارتفاع غيره، والواجبَ لغيره[3] يرتفع بارتفاع غيره، ويمتنعُ أن يكون الموجودُ الواحدُ مرتفعاً بارتفاع غيره، غيرَ[4] مرتفع بارتفاع غيره.

وأما مَنْعُ الخُلُوِّ: فلأن الموجودَ إما أن يكون وجودُه من غيره أو لا، ولا[5] واسطةَ بينهما، والأول: هو الواجبُ بالغير، والثاني: هو[6] الواجبُ بالذات، فيمتنعُ الخلو عنهما.

وكذا تَصْدُقُ منفصلةٌ حقيقية من الامتناع الذاتي (والامتناع الغَيْري)[7] بمثل ما ذكرنا.

(ويمكنُ أن يكون المرادُ بالذاتي والغَيْري القدمَ الذاتي (٣١/ج) والقدمَ)[8] الغيري، وحينئذ ينبغي أن تُحْمَلَ الحقيقيةُ على القسمة

---

(١) ساقطة من (و)، وفي (ز): إن لم.
(٢) (ب) (ج): بغيره.
(٣) (ب) (ج): بغيره، وفي (ز): والواجب بالغير.
(٤) (ز): وغيره.
(٥) (و): فلا.
(٦) زيادة من (هـ).
(٧) ما بين القوسين في (ب): والقدم والاحتياج الغيري. وليست مناسبة للمعنى.
(٨) ما بين القوسين ساقط من (ب).

الحقيقية - وهي التي[1] لا يُمكنُ أن يَتَبَدَّلَ أحدُ القسمين بالآخر - ليستقيم؛ لأن القِدمَ الذاتي والغَيْري[2] لا يكونُ بينهما انفصالٌ حقيقي؛ (لجواز ارتفاعهما في الحادث الزماني)[3] اللهم إلا أن يُجْعَل مَوْردُ التقسيم[4] القديمَ.

وعلىٰ تقدير أن يكون المرادُ بالذاتي القدمَ الذاتي، تكونُ جميع الأحكام التي سَتُذْكَرُ[5] للوجوب الذاتي أحكاماً للقدم الذاتي.

والقِدمُ الذاتي والوجوبُ الذاتي متلازمان متعاكسان، فيكونانِ مُتوافِقَيْنِ في الأحكام.

والوجوبُ الغَيْري أعَمُّ مطلقاً من القدم الغيري؛ (لأنه يَصْدُقُ علىٰ الحادث الوجوبُ الغيري، ولا يَصْدُقُ القدمُ الغيري)[6].

والثاني أنسبُ بسياق[7] الكلام؛ لأنه ذُكِرَ في بحث القدم والحدوث، والأول أنسبُ بحَسَب الاصطلاح، فإن انقسامَ القدم (إلىٰ الذاتي)[8] والغيري غير مُتعارفٍ عند أهل العلم.

* قال:

خواص الوجوب الذاتي

وَيَسْتَحِيلُ صِدْقُ الذَّاتِيِّ عَلَىٰ المُرَكَّبِ، وَلَا يَكُونُ الذَّاتِيُّ جُزْءاً

(١) ساقطة من (ج).
(٢) في (هـ): والقدم الغيري.
(٣) زيادة من (هـ)، وفي هامش (هـ): بالحادث.
(٤) (هـ) (و) (ز): القسمة.
(٥) زيادة من (أ) (ج)، وفي (هـ): يذكر.
(٦) زيادة من (هـ) (ز).
(٧) (أ) (ز): لسياق.
(٨) كذا في (ز)، وفي البقية: بالذاتي.

(٢٨/ز) مِنْ غَيْرِهِ، وَلَا يَزِيدُ وُجُودُهُ عَلَيْهِ، وإِلَّا لَكَانَ مُمْكِناً. والوُجُودُ المَعْلُومُ هُوَ المَقُولُ بِالتَّشْكِيكِ، أَمَّا الخَاصُّ بِهِ[١] فَلَا، ولَيْسَ طَبِيعَةً نَوْعِيَّةً عَلَىٰ مَا سَلَفَ فَجَازَ اخْتِلَافُ جُزْئِيَّاتِهِ فِي العُرُوضِ وَعَدَمِهِ. وتَأْثِيرُ المَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ فِي الوُجُودِ غَيْرُ مَعْقُولٍ، والنَّقْضُ بِالقَابِلِ ظَاهِرُ البُطْلَانِ.

○ أقول:

ذكر للوجوب الذاتي خواصَّ[٢]:

منها: أنه يستحيلُ أن يَصْدُقَ الوجوبُ الذاتي على المُركَّب، لأن كل مُرَكَّب مُفتقِرٌ إلىٰ أجزائه التي هي غيرُه، والمُفتقِرُ إلىٰ الغير ممكن، والوجوبُ الذاتي لا يَصْدُقُ على الممكن.

فإن قيل: هذا إنما يَدُلُّ على عدم صِدْقِهِ على المُركَّب في الخارج، ولا يَدُلُّ على عدم صِدْقِهِ على المركَّب في العقل، فيجوز أن يكونَ الواجبُ لذاته في العقل مُركَّباً.

لا يُقالُ: لا يجوز أن يكون (الواجبُ لذاته)[٣] في العقل مُركَّباً؛ لأن التركيبَ العقلي إن كان مُطابقاً للخارج يلزم التركيبُ في الخارج، وإلا يلزم الجهلُ.

---

(١) ساقطة من (ز) (ج).

(٢) انظر في خواص الوجوب الذاتي: إلهيات الشفاء ص ٣٧، شرح الإشارات للطوسي ٤٧٢/٣، المحصل للرازي ص ١٧٧، نهاية المرام للحلي ٩٩/١، مطالع الأنظار ص ٥٤، شرح المواقف ٣٩٤/١.

(٣) زيادة من (و).

لأنا نقولُ: لا نُسَلِّمُ أن التركيبَ في العقل إذا لم يكن مُطابقاً للخارج[1] يلزم الجهلُ، وإنما يلزم الجهلُ أن لو حَكَمَ العقلُ[2] بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج، وهو ممنوع، فإن التركيبَ العقلي لا يقتضي حُكْمَ العقل بالتركيب الخارجي، وإلا لكان جهلاً، بل يقتضي التركيبَ في العقل، فجاز أن يكون التركيبُ في العقل، ولا يكون[3] في الخارج، فلا يحكمُ العقلُ بالتركيب الخارجي.

لا يُقالُ: لو تَحَقَّقَ التركيبُ في العقل، ولم يَتَحَقَّقْ في الخارج، يلزمُ أن تكونَ صورتان عقليتان مطابقتين لشيء بسيط، وهو محال؛ إذ مطابقةُ إحداهما له تَمْنَعُ[4] أن تُطَابِقَهُ الأخرى.

لأنا نقولُ: إنما يلزم ذلك أن لو كان كلٌّ من الصورتين مُطابِقةً للبسيط، وليس كذلك، فإن مجموع الصورتين مطابقٌ للبسيط، لا كلٌّ منهما، وهو[5] غيرُ مستحيل.

أجيبَ: بأن واجبَ الوجود لا يُشارِكُ شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء؛ لأن كلَّ ماهية مما[6] سِواه مُقتضِيةٌ لإمكان الوجود[7]، فلو شَارَكَ غيرَه في ماهية ذلك الشيء يلزمُ إمكانُه، وهو محال.

---

(1) (ز): في الخارج.
(2) ساقطة من (أ).
(3) (و): ولم يتحقق.
(4) (ب) (و): يمتنع.
(5) (ج): فهو.
(6) في غير (ز): لما.
(7) من قوله: «واجب الوجود...» إلى هنا عبارة ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣/٤٧٧.

وإذا لم يكن مُشارِكاً لغيره في ماهية من الماهيات لم يَحْتَجْ في العقل إلىٰ أن يَنْفَصِلَ عن غيره بفَصْلٍ ذاتي، فلم يكن مُركَّباً في العقل.

لا يُقالُ: لِمَ لا يجوزُ أن يكون مُركَّبًا من أمرين متساويين في العقل، ويكون المجموعُ مُطابِقاً للأمر الواحد (٨/هـ) البسيط في الخارج؟

لأنا نقولُ: إن العقلَ لا يحتاج في تَعَقُّلِ[1] ذاته ـ التي هي الوجودُ الخاصُّ ـ إلىٰ أمرين يُقوِّمانه؛ إذ لا اشتراكَ له مع الغَيْر في ذاتيٍّ، ولا جُزْءَ[2] له في الخارج، حتىٰ يحتاج في تَعَقُّلِهِ إلىٰ انتزاع صورتين من الجُزْأَيْن، فيستحيلُ تركُّبُه في العقل مطلقًا (٢٥/ب).

ومِن خَواصِّ الوجوبِ الذاتي: أن لا يكون الواجبُ بالوجوب الذاتي جُزْءاً من غيره، حتىٰ يَحْصُلَ منه ومن غيره حقيقةٌ واحدةٌ مُحَصَّلةٌ[3]؛ وذلك (٢٧/و) لأن أحدهما إن لم يكن حالًّا في الآخر امتنع أن يَحْصُلَ منهما حقيقةٌ واحدةٌ مُتحَصِّلة[4]، وهذا ضروري.

وإن كان أحدُهما حالًّا في الآخر؛ فلا يخلو: إما أن يكون أحدُهما مُحتاجاً إلىٰ الآخر أو لا، فإن لم يكن محتاجًا[5] امتنع حُلُولُ أحدِهما في الآخر، فيمتنعُ التركيبُ بينهما.

---

(١) (ج): تصور.

(٢) (و): ولا جزأين. وبالهامش: ولا جزء.

(٣) (و): متحصلة.

(٤) (هـ) محصلة.

(٥) زيادة من (ز).

وإن كان أحدُهما محتاجًا، فلا يخلو: إما أن يكونَ الواجبُ حالًّا في الآخر أو بالعكس، والأول باطل؛ لأن الواجبَ لذاته إن كان هو المحتاجَ يلزمُ الانقلابُ، وإلا يكونُ بقِوامِهِ وتعَيُّنِه[1] مُسْتغنِياً عن الآخَر، فلم يُتصَوَّر حُلُولُه فيه؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن يكون للمحل تَشَخُّصٌ آخرُ مستقلٌّ أو لا[2]، والأولُ يُوجِبُ أن يكونَ الحالُّ والمحلُّ شخصين[3] متغايرين، فلم يَتحَصَّل[4] منهما حقيقةٌ واحدة، وإن كان مُتَشَخِّصاً بتشخُّصِ الحالِّ يلزمُ أن يكون له مَدْخلٌ في ذلك التشخُّصِ، فلا يكون واجبُ الوجود مُسْتغنِياً في التشخُّصِ عن غيره، (وهو محال)[5].

والعَكْسُ[6] أيضاً محالٌ؛ لأنه لو كان المحلُّ هو الواجبَ - وهو مُسْتَغْنٍ عن الحالِّ - يكونُ الواجبُ هو الموضوعَ، والأمرُ الآخرُ هو العَرَضَ، فلم تَحْصُل منهما حقيقةٌ واحدة[7] مُحَصَّلة[8]، بل[9] غايتُهُ أن تحصُلَ[10] منهما حقيقةٌ اعتباريَّة؛ لأنه حينئذ يكون الواجبُ الذي هو المحلُّ مُسْتَقِلًّا بقِوامِه وتشخُّصِهِ، والأمرُ الآخر عَرَضَ له بَعْد تحَصُّلِه

(١) (ب): وتمقله.
(٢) (و): أو لم يكن.
(٣) (هـ): متشخصين.
(٤) (هـ): يحصل.
(٥) ما بين القوسين ساقط من (ج).
(٦) (ب): وبالعكس.
(٧) زيادة من (و) (ز).
(٨) (و): متحصلة.
(٩) ساقطة من (و).
(١٠) (و): يتحصل.

وتَشَخُّصه، فلم يَحْصُل منهما حقيقةٌ واحدة إلا بالاعتبار، وقد فُرِضَ (٣٢/ج) بخلافه، (هذا خُلْفٌ)[١].

ومِن خَواصِّ الوجوبِ الذاتي: أن ما هو واجبٌ بالوجوب الذاتي لا يزيدُ وجودُه[٢] عليه، وإلا لكان الوجودُ صفةً له؛ لأنه[٣] إن لم يقُم الوجودُ به لم يكن موجوداً، وإن قام به يكونُ صفةً له، والصفةُ تفتقِرُ إلىٰ موصوفها الذي هو غيرُها، والمُفتقِرُ إلىٰ الغير ممكن، فيكون الوجودُ ممكنًا.

وكلُّ ممكن فله علة، فعِلَّتُهُ: إن كانت غيرَ حقيقة الواجب، يلزمُ افتقارُ واجب الوجود في وجوده إلىٰ غيره، وهو محال؛ وإن كانت حقيقةَ الواجب: فإما أن تكونَ مُؤثِّرةً في الوجود حالَ كونها موجودةً أو حال كونها معدومةً.

فإن كان الأول: فإما أن تكونَ موجودةً بهذا الوجود (أو تكون موجودةً بغير هذا الوجود، فإن كانت موجودةً بهذا الوجود)[٤] لَزِمَ[٥] (٢٩/ز) تقدُّمُ الشيء علىٰ نفسه، وإن كانت بغير هذا الوجود يكونُ الواجب موجوداً مرتين، ثم الكلامُ في ذلك الوجود كالكلام في الأول، فيلزم[٦] التسلسلُ.

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٢) المراد بالوجود هنا: هو الوجود الخاص بواجب الوجود، لا الوجود المطلق المشترك معنىً بين جميع الموجودات، فإنه زائد في الجميع، كما مر في بداية الكتاب ص١٩٩. ولمزيد بيان انظر: شوارق الإلهام ص ٥٢.

(٣) هذه الحجة لابن سينا، وأجاب عنها الأصفهاني في مطالع الأنظار ص ٤٣. وقد نسبها لابن سينا الكاتبي في شرح المحصل. ل: ٥٩.

(٤) ما بين القوسين زيادة من (هـ) (و).

(٥) كذا في (هـ)، وفي (و): يلزم، وفي الباقي: فيلزم.

(٦) (ز): ويلزم.

وإن كان الثاني - وهو أن تكونَ مُؤَثِّرَةً حالَ كونها معدومةً - فهو محالٌ أيضاً؛ لأنا نَعْلَمُ بالضرورة أن المعدومَ يمتنع أن يُؤَثِّرَ في الوجود، ولو جَوَّزْنا ذلك لم يُمْكِنَّا الاستدلالُ بفاعلية الله تعالىٰ علىٰ وجوده[١].

قَوْلُه: «والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك..» جوابُ مُعارَضة[٢] للدليل الدالِّ علىٰ أن وجودَه ليس بزائد.

تقريرُها[٣]: أن وجودَه معلوم؛ لأن وجودَه هو الوجودُ المُشترَك المعلومُ بالبديهة[٤]، وماهيته غير معلومة، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم، فوجوده غير ماهيته.

وتقريرُ الجوابِ: أن الوجودَ المعلوم هو الوجودُ المُشترَك، المقولُ بالتشكيك علىٰ وجوده الخاص ووجود الممكنات، وهو خارجٌ عن وجوده الخاص ووجود الممكنات؛ لأن المقول بالتشكيك علىٰ الجزئيات يكون خارجاً عنها، والوجود الذي هو عينُ حقيقته - التي هي غيرُ معلومة - هو وجودُه الخاصُّ به، القائم بذاته، الذي لا يمكن أن يُحْمَلَ علىٰ غيره، فلا يلزمُ من مغايرة الوجودِ المشترَكِ لحقيقته مغايرةُ وُجودِهِ الخاص الذي هو مَعْرُوضٌ له.

قَوْلُه: «وليس طبيعةً نوعيةً» هذا جوابٌ عن دليل آخرَ علىٰ أن الوجود زائد[٥].

---

(١) زاد في «المحصل»: «ولأن تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبديهة» ص ١٧٩.

(٢) هذه المعارضة للإمام الرازي، ذكرها في المباحث المشرقية ٣٤/١، والمحصل ص١٧٩.

(٣) (ب): تقرير برهانه.

(٤) (و): بالبداهة.

(٥) هذا الدليل للإمام الرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٠١/١، والأربعين في أصول الدين ص١٤٤.

تقريرُ الدليل: الوجودُ مُشترَكٌ بين الواجب والممكن، فهو من حيث هو: إما أن يقتضي العُروضَ، أو اللاعروضَ، أو لا هذا ولا ذاك.

والأول يقتضي العُروضَ في الواجب أيضاً، والثاني يقتضي اللاعروضَ في الممكنات أيضاً[1]، والثالث يقتضي أن يكون كلٌّ من العُروض واللاعُروض لعلة[2]، فعدم العُروض (١٥/أ) في الواجب لعلة[3]، هذا خُلْفٌ.

أُجيب عنه: بأن المُحتاجَ إلىٰ العلة العُروضُ، وأما اللاعُروضُ فلا يحتاج إلىٰ علة، بل يكفي فيه عدمُ سببِ العُروض.

وأُوردَ عليه: بأنه حينئذ يحتاج الواجبُ إلىٰ عدم علة (٩/هـ) العُروض، وهو غيرُه، فيفتقر الواجبُ إلىٰ غيره، هذا خُلْفٌ.

ويُمكِنُ أن يُقال أيضاً: لو كان عدمُ العُروض لعدم علة العُروض، لكان واجبُ الوجود محتاجاً إلىٰ عدمه؛ لأن علةَ عُروضه[4] هو الواجب[5].

والجوابُ[6] عن الدليل: أن الوجودَ ليس طبيعةً نوعيةً، حتىٰ

---

(١) ساقطة من (و).

(٢) كذا في (هـ) (و)، وفي الباقي: بعلة.

(٣) فيفتقر الواجب إليها، فيكون ممكناً، وهذا خلف. شرح التجريد للقوشجي ٢/١٢٢.

(٤) في (و): العروض. والضمير في «عروضه» يرجع إلىٰ الوجود، وعبارة الشارح في «مطالع الأنظار» أوضح حيث قال: «لأن الموجب لعروض الوجود للماهيات إنما هو الواجب» ص ٤١.

(٥) في هامش الطبعة الحجرية «لمطالع الأنظار» للشارح ما نصه: «والفرق بين الجوابين: أن في الأول يلزم الإمكان فقط، وفي الثاني يلزم الإمكان مع محال آخر، وهو احتياج الواجب إلىٰ عدم الواجب» ص ٩٠.

(٦) أي: جواب المصنف الذي ذكره في المتن.

يلزمَ[1] تساوي أفرادها[2] في العُروض واللاعُروض؛ لأنه مَقُولٌ بالتشكيك على أفراده، التي هي مَلزُومَاتُهُ، فلا[3] يلزم تساوي أفرادِه[4] التي هي ملزوماتُهُ في العُروض واللاعُروض؛ لاختلافها بالماهيات، واعْتَبِرَ النورَ المَقُولَ بالتشكيك على الأنوار، مع أن نُورَ الشمس يقتضي إبصارَ الأعشى.

قِيل[5]: لا نُسَلِّمُ أن الوجودَ مَقُولٌ بالتشكيك، ولئن[6] سُلِّمَ فالتشكيك لا يمنع مساواةَ الأفراد (٢٦/ب) في تمام الحقيقة؛ لأنها إذا لم تكن متساويةً في تمام الحقيقة، فلا يخلو: إما أن تكون مشتركةً في شيء من الحقيقة أو لا. والأول يُوجِبُ التركيبَ[7]، والثاني يُوجِبُ المُباينةَ الكليةَ بين الوجودين، وقد بَانَ فسادُهما[8].

وأيضاً: المَقُولُ[9] على الأشياء بالتشكيك، لابد وأن يكونَ من عوارضها، فالمعروضاتُ (٢٨/و) إن تماثلت أو تجانست (باعتبار آخر)[10] لَزِمَ (التساوي أو التركيبُ، وقد بان فسادُهما)[11] وإن تباينت

---

(١) (ج): يستلزم.
(٢) (و): أفراده.
(٣) (و) (ز): ولا يلزم.
(٤) (ج): أفرادها.
(٥) ذكر هذا الجواب الإمام البيضاوي في الطوالع. انظر: مطالع الأنظار للأصفهاني ص ٢١.
(٦) (هـ): وإن.
(٧) في الوجود الذي هو الواجب. مطالع الأنظار ص ٤١.
(٨) انظر بيان فسادهما في مطالع الأنظار ص ٤١.
(٩) (هـ) زيادة: الواقع على أشياء.
(١٠) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(١١) ما بين القوسين في (هـ): المحالان المذكوران. وفي هامش النسخة: لزم التساوي والتركيب. «خ» أي: في نسخة أخرى.

كان كلٌّ منها مبايناً لغيره بالذات، ومُشاركاً له في مفهوم هذا العارض، وهو عَيْنُ المُدَّعَىٰ.

والجَوابُ عن الأول: أنَّا بيَّنا أن الوجودَ مقولٌ بالتشكيك علىٰ الوجودات.

وأما قَوْلُهُ: «ولئن[1] سُلِّمَ، فالتشكيكُ لا يمنع مساواةَ الأفراد في تمام الحقيقة» فباطلٌ.

قولُهُ: «وإلا يلزم التركيبُ أو المباينةُ الكليةُ».

(قلنا: المباينةُ الكلية)[2] في الحقيقة لا يلزم منها عدمُ اشتراكها في الوجود، فإن التباينَ في الحقيقة لا ينافي الاشتراكَ في العارض، فجاز أن يكون الفردُ من الوجود (٣٣/ج) ـ الذي هو عينُ حقيقةِ الواجب ـ مُبايناً بالكلية للأفراد التي هي وجودُ الممكنات، مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق، الذي هو عَارِضٌ لتلك الأفراد.

وأما قولُه: «وإن تباينت المعروضات، كان كلٌّ منها مخالفاً لغيره بالذات، ومشاركا له في مفهوم هذا العارض، وهو عين المُدَّعَى» ـ مع أنه مُنافٍ لما قِيلَ أولاً[3] ـ فباطلٌ، وذلك لأن المُدَّعَىٰ أن وجودَه الخاصَّ زائدٌ علىٰ ماهيته، كالوجود الخاص للممكنات، وهذا لم يَلْزَمْ من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية، بل التشكيكُ يقتضي

---

(١) (هـ): وإن.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب) (ز).

(٣) قال الشارح في «مطالع الأنظار»: «وأما أنه مناف لما قيل أولاً، فلأن ما قيل أولاً هو أنه لا يمنع التشكيكُ المساواةَ في تمام الحقيقة، فقد أوجب تحقق المساواة مع التشكيك، وتباينُ المعروضات بالكلية علىٰ تقدير التشكيك مُنافٍ له». ص ٤٢.

كونَ الوجود المطلق زائداً علىٰ الوجودات الخاصة، والمباينةُ في المعروضات تقتضي مُباينةَ الوجود الخاص للواجب لوجود الممكنات، وهذا لا يستلزم[1] كونَ الوجود الخاص عارضاً في الواجب كما في الممكنات، والمُدَّعَىٰ ليس إلا هذا[2].

قَوْلُه: «وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غيرُ معقول...» جوابُ اعتراضٍ علىٰ[3] الدليل الذي ذَكَرَهُ علىٰ أن وجودَ الواجب عَيْنُ ماهيته.

وينبغي أن يُقدَّمَ هذا علىٰ الاعتراضات السابقة؛ لأن هذا مَنْعُ الدليل، والاعتراضاتِ السابقة مُعارَضاتٌ، والمَنْعُ مُقَدَّمٌ علىٰ المُعارَضة.

تقريرُ الاعتراض[4]: أن يُقال: لِمَ لا يجوزُ أن يكونَ المُؤثِّرُ في وجود الواجب ـ علىٰ (٣٠/ز) تقدير احتياجه إلىٰ مُؤثِّر[5] ـ هو الماهيةَ من حيث هي[6]، لا الماهيةَ بشرط الوجود أو بشرط العدم؟

ولا يَلْزَمُ من حَذْفِ الوجود عن درجة الاعتبار دخولُ العدم؛ لأن الماهية من حيث هي هي[7] لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، علىٰ معنىٰ: أنه لا يَدْخُلُ واحدٌ منهما في مفهومها، وهذا كما في الممكن، فإن ماهيَّتَهُ

---

(١) (و): لا يلزم.

(٢) كذا في (ز)، وفي (ج): هو. وهما ساقطتان من باقي النسخ، والمثبت موافق لما في «مطالع الأنظار» للشارح ص ٤٢.

(٣) (ب): عن.

(٤) هذا الاعتراض للإمام الرازي، ذكره في «المحصل» ص ١٧٩.

(٥) (ز): المؤثر.

(٦) (هـ) زيادة: هي.

(٧) ساقطة من (ز).

قابلةٌ للوجود لا بِشَرْطِ وجودِ آخر، وإلا يلزم التسلسلُ، ولم يلزم أن يكون القابلُ للوجود معدوماً، وإلا لَزِمَ كونُ الشيء الواحد في آن واحد موجوداً معدوماً[1] معاً[2].

تقريرُ الجواب: أن يقال: الماهيةُ من حيث هي هي[3] يُمْكِنُ أن تكونَ عِلَّةً لصفة معقولة[4] لها، كما أن ماهية الأربعة من حيث هي هي عِلَّةٌ للزوجية. أما كونُها من حيث هي هي عِلَّةً لوجود[5] فمحالٌ، والمُنازِعُ مُكابِرٌ مُقتضَىٰ عَقْلِهِ؛ لأن بديهةَ العقل حَاكِمةٌ بوجوب كَوْنِ ما هو عِلَّةٌ لوجودٍ[6] موجوداً.

والنَّقْضُ بالماهية القابلةِ للوجود من حيث هي هي ظاهرُ البطلان؛ وذلك لأن قابلَ الوجود مستفيد للوجود، فيمتنعُ أن يكون موجوداً لامتناع حصول الحاصل، بخلاف مُعْطِي الوجود.

وأيضاً: الماهيةُ غير قابلة (١٠/هـ) للوجود في الأعيان، وإلا يلزم[7] أن يكونَ لها وجودٌ مُنفردٌ في الأعيان، ولعَارِضه - أعني: الوجودَ - أيضاً وجودٌ آخرُ حتىٰ يجتمعا اجتماع الحالِّ والمحلِّ، كالجسم بالنسبة إلىٰ البياض، وهو باطلٌ؛ لأن كَوْنَ الماهية هو وجودُها، واعتبارَ الماهية مُنفرِدَةً عن الوجود إنما هو في العقل، لا بأن

(١) (و) (ز): ومعدوما.
(٢) ساقطة من (و). وفيها زيادة: هذا خلف. وليست موجودة في «المحصل» ص ١٧٩.
(٣) ساقطة من (ز) وكذا فيما يأتي.
(٤) في هامش (هـ): مقبولة.
(٥) (و) (ز): للوجود.
(٦) (ب) (و): للوجود.
(٧) (هـ) (و): وإلا لزم.

تكونَ مُنْفَكَّةً عن الوجود في العقل، فإن كَوْنَها في العقل وجودٌ عقليٌّ، كما أن الكَوْنَ في العين وجودٌ عينيٌّ، بل بأن العقل من شأنه أن يَعْتبِرَها وَخذَها من غير مُلاحظةِ وجودٍ أو عدم، وعَدَمُ اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه.

فإذَنْ: اتصافُ الماهية بالوجود أمرٌ عقلي، فالماهيةُ إنما تكون قابلةً للوجود[1] في العقل، فلا يمكنُ أن تكونَ فاعلةً لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط.

(فإنْ كَابَرَ مقتضىً[2] عقله وقال: لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ الماهيةُ المعقولةُ مُقتضِيةً للوجود الخارجي؟

نقولُ: كلامُنا في ماهية واجب الوجود، فنقول حينئذٍ: ماهيةُ الواجب لابد وأن تكونَ موجودةً في الخارج أو في العقل، على تقدير أن تكون مُقْتضِيةً للوجود، وكِلا القسمين باطلٌ، أما الأولُ فلأنه حينئذ[3] يلزم كونُ الماهيةِ موجودةً في الخارج مرتين، وأما الثاني فلأنه حينئذ[4] يلزم أن يكونَ الوجودُ العقلي لماهية الواجب مُتقدِّماً[5] على الوجود الخارجي، فيلزمُ أن يكون عَاقِلٌ قَبْلَ واجب الوجود)[6]، وهو محال[7].

---

(١) في (ج) زيادة غير واضحة، يحتمل أن تكون: والعدم.

(٢) زيادة من (و) (ز).

(٣) (ز) زيادة: وجود لابد وأن تكون موجودة. وهي زيادة لا معنى لها.

(٤) زيادة من (ز).

(٥) (ب) (ج): مقدماً.

(٦) ما بين القوسين مثبت بهامش (أ) (ج)، وفي نهاية (أ): من إملاء المصنف. فلعل المصنف ـ أي: الشارح ـ زاده بعد تأليفه للكتاب.

(٧) زيادة من (هـ).

قِيلَ[١]: إن وجودَ الواجب زائدٌ علىٰ ماهيته؛ وذلك لأن وجودَه: إما الكَوْنُ كما في سائر الموجودات (٢٧/ب) أو غيرُ الكَوْن. فإن كان الكَوْنَ يكونُ الوجود[٢] زائداً علىٰ حقيقته؛ إذ لو كان عَيْناً لكان حقيقتُهُ عبارةً عن الكون المُجَرَّد، وحينئذٍ[٣] لا يخلو من[٤] أن يكون التجَرُّدُ مُعْتَبَراً في حقيقته تعالىٰ أو لا.

فإن كان مُعْتَبَراً كان حقيقتُهُ[٥] تعالىٰ مُرَكَّبَةً من الكون والتجَرُّد، وهو محال، وإن لم يكن مُعْتَبَراً - بل يكون تمامُ حقيقته هو الكَوْنَ، والتجرُّدُ عارض - يلزمُ أن تكون حقيقةُ الواجب مُتَعَدِّدَةً، مُقارِنةً للموجودات كلها، محتاجةً إليها لكونها قائمةً بها.

وأيضاً: يلزمُ أن يكون تجرُّدُه بالغير؛ إذ لو كان من ذاته - التي هي الكونُ - لكان الكونُ مُجرَّداً في الممكنات أيضاً، وإذا كان التجرُّدُ - الذي هو لازمُ ذاته - مُفتقِراً إلىٰ الغير، لكان ذاتُه (٢٩/و) أيضاً مُفتقِراً[٦] إلىٰ الغير، وهو محال.

أو وجودُه[٧] غيرُ الكون، وحينئذ لا يلزم أن يكون وجودُه عَيْنَ

---

(١) هذا دليل على أن وجود واجب الوجوب زائد على ماهيته، احتج به السمرقندي في إثبات ما رآه من أنَّ الحق أن وجوده تعالى زائد عليه. انظر الصحائف الإلٰهية ص٨١.

(٢) زيادة من (ز).

(٣) (ب): فحينئذ.

(٤) (ب): إما.

(٥) (ز): حقيقة الواجب.

(٦) (ج): مفتقرة.

(٧) قال السيد الجرجاني في الحاشية: «والعبارة الظاهرة هنا أن يقال: «وإن كان وجوده غير الكون» لأنه قسيم لقوله: «فإن كان الكون» وأن يقال: «حينئذ يلزم أن لا يكون وجوده عين ذاته».

ذاته؛ وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون الكونُ حاصلاً هنا أو لا ، فإن لم يكن حاصلاً لم يكن الوجودُ حاصلاً؛ لأنه حينئذ (٣٤/ج) يَصْدُقُ أنه ليس له الكونُ في الخارج ، فلا يَصْدُق أنه كان ويكون ، بل سَلْبُهُما ، فيلزمُ أن لا يكون موجوداً.

وإن كان الكونُ حاصلاً: فإما أن يكونَ داخلاً في ذلك الوجود الذي فُرِضَ أنه عينُ ذاته أو خارجاً ، والأول محال؛ لاستحالة التركيب ، فيبقى[1] الثاني ، فيكون الكونُ صفةً زائدةً على ما هو حقيقة الواجب .

وقد عُرِفَ[2] أن الكونَ هو الذي به التحقُّقُ ، وبرفعه الرفعُ ، فيكون ما به التحققُ ـ وهو الوجودُ ـ زائداً على حقيقة الله تعالى ، وهو المطلوب .

والجَوابُ: أن وجودَه كونٌ خاص مُخالفٌ لكون الممكنات في الحقيقة ، والكونُ المطلق مَقُولٌ على كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك ، فيكون خارجا عن كونه[3] الخاص مُشْتَركًا بين الأكوان ، والتجَرُّدُ عَارضٌ لازمٌ لكونه[4] الخاصِّ ، ولا يلزم أن تكون حقيقةُ الواجب متعددةً مُقارِنةً للموجودات[5] كلها ، وأيضاً لا يلزم أن يكون تجرُّدُه بالغير بل لوجوده[6] الخاص .

---

(١) (و): فبقي.

(٢) (و): عرفت.

(٣) (هـ): كون.

(٤) (و): لكون.

(٥) (هـ): للوجودات.

(٦) (و): بوجوده.

وأما قَوْلُهُ: «وقد عُرِفَ أن الكون هو الذي به التحقق»

قلنا: ما عُرِفَ أن الكون هو الذي به التحقق[1]، بل عُرِفَ أن الكون هو التحقق.

وأيضاً قَوْلُه: «فيكون ما به التحقق ـ وهو الوجود ـ (٣١/ز) زائداً».

قلنا: الوجودُ هو التحقق[2]، لا ما به التحقق.

وقيل أيضاً: لو كان الوجودُ عيناً في الواجب، ومطلقُ الوجود مَقُولٌ علىٰ وجود الواجب والممكن ضرورةً، فهو: إما بالتواطؤ أو بالتشكيك. والأول يُوجِبُ تساوي أفراده في العُروض وعدمه، والثاني يلزمُ[3] منه[4]: إما تركُّبُ ذاته، أو مُقارَنَتُهُ للممكنات، أو الترجُّحُ[5] بلا مُرجِّح، أو الحاجةُ إلىٰ منفصل؛ لأن التشكيكَ علىٰ قسمين: ما يكون بحَسَبِ الشدة والضعف، بأن يكون المعنىٰ (١١/هـ) في أحدهما أشدَّ في نفس ذاته، كبياض الثلج مع بياض العاج.

وما يكون بحَسَب وصفٍ خارجي، مثل الأولوية والتقدم، كوجود الجوهر بالنسبة إلىٰ وجود العَرَض، فإنهما متساويان في معنىٰ الكون في الخارج، لكنَّ وجودَ الجوهر أولىٰ وأقدمُ، لكونه قائماً بذاته دون العَرَض.

---

(١) (ز) زيادة: قلنا.

(٢) (و) زيادة: وهو الكون.

(٣) (ز): يستلزم.

(٤) زيادة من (هـ).

(٥) (ب) (ز): الترجيح.

ولا شكَّ في[1] أن الأشدَّ في القسم الأول مُركَّبٌ من أصل ذلك المعنىٰ وزيادةٍ أيضاً منه، فإن بياضَ الثلج مشتملٌ علىٰ أصل معنىٰ البياض مع زائد أيضاً من البياض، وفي القسم الثاني أَصْلُ المعنىٰ مُتساوٍ[2] في الشيئين، والزيادةُ بحَسَب الوصف، فإذا كان التشكيكُ - ها هنا - من القسم الأول يلزمُ التركيبُ[3]، وإن كان من الثاني يلزم المُقارَنةُ، أو الترجُّحُ[4]، أو الحاجةُ.

والجَوابُ: أن المقولَ بالتشكيك (٢٩/و) - سواءٌ كان الاختلافُ فيه بالشدة والضعف، أو بالأولوية وعدمها، أو بالتقدم والتأخر - يكون خارجاً عن حقيقة الأفراد، والوجودُ مقول بالتشكيك بالوجوه الثلاثة (بالنسبة إلىٰ الممكنات)[5] بل بالنسبة إلىٰ الواجب والممكن، فيكونُ خارجاً عن حقيقة وجود الواجب ووجود الممكن، فلا يكون الاختلافُ بالشدة والضعف مُوجِباً للتركُّب[6] في الحقيقة؛ لأن الأشدَّ والأضعفَ هو الوجودُ المطلق الخارجُ عن حقيقة الوجودات التي هي أفرادُه.

فلا تكون الشدَّةُ فيه مُوجِبةً[7] للتركُّبِ[8] في حقيقة الأفراد المعروضةِ له، ولا الاختلافُ بالأولوية وعدمها وبالتقدم والتأخر مُوجِباً

(١) ساقطة من (و).
(٢) (ز): يتساوىٰ.
(٣) (أ): التركب.
(٤) (ب) (ج) (و): الترجيح.
(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ) (ب) (هـ).
(٦) (و): للتركيب.
(٧) كذا في (أ) (ج): وفي الباقي: موجباً.
(٨) (و): للتركيب.

لتساوي الأفراد في الحقيقة، حتىٰ يلزم أحدُ الأمور الثلاثة، فإن الأفرادَ تكون مُشتركةً في الوجود، ومتخالفة بالحقيقة، والاشتراكُ في العوارض لا يُوجِبُ التساوي في الحقيقة، فلا يلزم أحدُ الأمور[1] الثلاثة.

* قال:

الوجود من المحمولات العقلية

والوُجُودُ مِنَ المَحْمُولَاتِ العَقْلِيَّةِ لِامْتِنَاعِ اسْتِغْنَائِهِ عَنِ المَحَلِّ وحُصُولِهِ فِيهِ. وهُوَ مِن المَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، وكَذَا العَدَمُ، وجِهَاتُهُمَا، والمَاهِيَّةُ، والكُلِّيَّةُ والجُزْئِيَّةُ، والذَّاتِيَّةُ (١٦/أ) والعَرَضِيَّةُ، والجِنْسِيَّةُ والفَصْلِيَّةُ والنَّوْعِيَّةُ.

○ أقول:

الوجودُ المطلق من المحمولات (العقلية[2]).

أما أنه من المحمولات)[3]: فلامتناع استغنائه عن المحل؛ لِمَا عَرَفْتَ أنه زائدٌ، وما هو زائدٌ علىٰ غيره يكونُ قائماً به.

وأما أنه من المحمولات العقلية: فلأنه يمتنعُ حُصُولُهُ في الخارج؛ لأنه لو كان حاصلاً في الخارج لكان موجوداً فيه، ويمتنع أن يكون الوجودُ موجوداً في الخارج؛ (إذ الموجودُ في الخارج)[4] ما له مفهوم

---

(١) (ب) (ج): أمور.

(٢) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٤٩، شرح التجريد للقوشجي ١٣١/٢، شوارق الإلهام ص ٥٨.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٢٨/ب) مُغايِرٌ للوجود يَعْرِضُ له الوجودُ، وليس للوجود مفهومٌ مُغايِرٌ (٣٥/ج) لنفسه يَعْرِضُ له الوجودُ.

وأيضاً: الموجودُ في الخارج ما له الوجودُ في الخارج، وماله الوجود (في الخارج)[1] مُغايِرٌ للوجود؛ لأن ما له الوجود معناه: ما تَعَلَّقَ[2] به الوجودُ، وتَعَلُّقُ الشيء بالشيء يَقتضِي تغايرَ المُنتسِبَيْن، فيكونُ ما له الوجود مُغايِراً للوجود، فلا يكون الوجودُ ما له الوجود، وإلا لكان مُغايِراً لنفسه، وهو محال.

وأيضاً: لو كان الوجودُ[3] موجوداً في الخارج، لكان له وجودٌ في الخارج، ووجودُه أيضاً موجودٌ، ويلزم التسلسل، وهو محال.

الوجود من المعقولات الثانية

والوجودُ من المعقولات الثانية[4]؛ لأنه من المعقولاتِ المستندةِ إلى المعقولات الأولى، كالشيئية، فإنه[5] ليس في[6] الموجودات في الخارج موجودٌ هو شيءٌ أو وجودٌ، بل الموجودُ: إنسان وفرس وشجر وحجر وغيرها[7]، ثم يلزمُ من[8] معقولية ذلك الموجود أن يكونَ لها وجودٌ.

---

(١) ما بين القوسين زيادة من (ج).
(٢) (هـ): يتعلق.
(٣) ساقطة من (ز).
(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٤٩، شرح المواقف ١/٢٣٦، شرح التجريد للقوشجي ١/١٣٢، توضيح المراد ص ٨٩.
(٥) (هـ): فإنها. وفي الهامش: فإنه (نسخة).
(٦) (و): من.
(٧) ساقطة من (ز).
(٨) ساقطة من (أ) (ب) (ج).

وكذا العدمُ من المعقولات الثانية؛ لأنه يَستنِدُ إلىٰ المعقولات الأولىٰ، وليس في الأعيان موجودٌ هو[1] عدم.

وكذا جهاتُ الوجود والعدم ـ أي: الوجوبُ (٣٠/و) والإمكانُ والامتناعُ ـ من المعقولات الثانية، فإنها أمورٌ تَستنِدُ إلىٰ المعقولات الأولىٰ، ولم يُوجَد في الخارج ما يُطابِقُها، أي: لم يُوجِد موجودٌ هو وجوبٌ، أو إمكان، أو امتناع.

الماهية من المعقولات الثانية

وكذا الماهيةُ من المعقولات الثانية، فإن الماهيةَ تَصْدُقُ علىٰ الحقيقة باعتبار ذاتها، لا من حيث إنها موجودةٌ أو معدومةٌ، وما تَصْدُقُ عليه الماهيةُ كالإنسان والفرس من المعقولات الأولىٰ، والماهيةُ تَستنِدُ إليها من حيث هي في العقل، ولم يُوجَد في الخارج موجودٌ هو[2] ماهية.

وكذا الكليةُ والجزئيةُ، والذاتيةُ والعرضيةُ، والجنسيةُ والفَصْليةُ والنوعيةُ، من المعقولات (١٢/هـ) الثانية، فإنها (تستند[3] إلىٰ)[4] المعقولات الأولىٰ في العقل، ولم يُوجَد في الخارج موجودٌ هو كلي أو جزئي، أو ذاتي أو عرضي، أو جنس أو فصل أو نوع، فهذه الأمورُ من[5] المعقولات الثانية، وهي من الاعتبارات العقلية، لا من الأمور الموجودة في الأعيان.

---

(١) (و): وهو.
(٢) (و): وهو.
(٣) (و): مستندة.
(٤) ما بين القوسين في (ز): من.
(٥) ساقطة من (ب).

* قال:

وَلِلْعَقْلِ أَنْ يَعْتَبِرَ النَّقِيضَيْنِ، وَيَحْكُمَ بَيْنَهُمَا بِالتَّنَاقُضِ، وَلَا اسْتِحَالَةَ فِيهِ، وَأَنْ يَتَصَوَّرَ جَمِيعَ الأَشْيَاءِ[1] حَتَّىٰ عَدَمَ نَفْسِهِ، وعَدَمَ العَدَمِ بِأَن يَمْثُلَ فِي الذِّهْنِ وَيَرْفَعَهُ، وَهُوَ ثَابِتٌ بِاعْتِبَارٍ قَسِيمٌ بِاعْتِبَارٍ. وَلَا يَصِحُّ الحُكْمُ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ (٣٢/ز) لَيْسَ بِثَابِتٍ، وَإِلَّا تَنَاقَضَ؛ وَلِهَذَا انْقَسَمَ المَوْجُودُ إِلَىٰ ثَابِتٍ فِي الذِّهْنِ وَغَيْرِ ثَابِتٍ فِيهِ، وَيُحْكَمُ بَيْنَهُمَا بِالتَّمَايُزِ. وَهُوَ لَا يَسْتَدْعِي الهُوِيَّةَ لِكُلٍّ مِنَ المُتَمَايِزَيْنِ[2]، وَلَوْ فُرِضَ لَهُ هُوِيَّةٌ لَكَانَ حُكْمُهَا حُكْمَ الثَّابِتِ.

تصور العدم

○ أقول:

للعقل أن يَعْتَبِرَ النَّقِيضَيْن بأن يُحْضِرَهُما في الذهن، ويَحْكُمَ بينهما بالتناقض؛ وذلك لأن العقلَ يَحْكُمُ بالتناقض بين النَّقِيضَيْن، فيتوقَّفُ حكمُهُ علىٰ تصوُّر التناقض بين النقيضين، وتصوُّرُ التناقض بين النقيضَيْن يتوقَّفُ (علىٰ تصوُّر[3] النقيضَيْن؛ لأن تصوُّرَ النسبة بين الشيئين يتوقَّفُ)[4] علىٰ تصوُّرِهما، فله أن يتصوَّرَهما ويَعْتَبِرَهُما، ويَحْكُمَ بينهما بالتناقض، ولا امتناعَ في ذلك؛ إذ اجتماعُ صورة

---

(١) العبارة في متن «تجريد العقائد» المطبوع: «وأن يتصور عدم جميع الأشياء»، ولفظة «عدم» غير ثابتة في جميع النسخ.

انظر: تجريد العقائد للطوسي، بتحقيق: د. حسن الشافعي ص ٥٧١، أو بتحقيق: د. عباس محمد حسن ص ٦٩.

(٢) (ب) (هـ) المتمازين.

(٣) (ز): تصورهما. وكلمة «النقيضين» ساقطة.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

النقيضَيْن في العقل ليس بجَمْعٍ بين النقيضَيْن؛ لأن صُورَتيْ النقيضَيْن ليستا[1] بنقيضَيْن حتىٰ يمتنعَ الاجتماعُ بينهما.

وقد عَرَفْتَ: أن الصورةَ العقليةَ لا يلزم أن تكون مساويةً للصورة العينية في اللوازم، بل ثبوتُ صورةِ أحد النقيضَيْن في العقل ولا ثبوتُها فيه متناقضان[2]، فلا يمكنُ الاجتماعُ بينهما، فإذا تصَوَّرَ العقلُ النقيضَيْن معاً يَحْكُمُ بالتناقض بين النقيضَيْن، أي: يَحْكُمُ بأنهما لا يجتمعان[3] ولا يرتفعان في العقل.

وللعقل أن يَتَصَوَّرَ جميعَ الأشياء، موجودةً كانت في الخارج أو معدومةً[4]، وأن يَتَصَوَّرَ عَدَمَ جميع الأشياء حتىٰ عَدَمَ نَفْسِه، وأن يَتَصَوَّرَ عَدَمَ[5] العدم، بأن يُمَثِّلَ العَدَمَ في الذهن صورةً معقولة ويَرْفَعَهُ، فيكونُ العَدَمُ[6] ثابتاً باعتبار تمَثُّلِه في الذهن، وقسيماً[7] للوجود باعتبار أنه رَفْعُهُ.

وهو المرادُ من قوله: «وهو ثابت باعتبار قسيم باعتبار» فعلىٰ هذا يكون الضمير راجعاً إلىٰ العدم، لا إلىٰ عدم العدم.

---

(١) (هـ) (و): ليسا.

(٢) (هـ): متناقضتان.

(٣) (ب) زيادة: في العقل.

(٤) في (ب) زيادة: في العقل.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) قال «الكفوي» في «الكليات»: «قسيم الشيء: ما يكون مقابلاً للشيء، ومندرجاً تحت شيء آخر، كالاسم ـ أيضاً ـ فإنه مقابل للفعل، ومندرج تحت شيء آخر، وهو الكلمة التي أعم منهما» ص ٧٢٤.

ويمكنُ أن يكون المرادُ منه: أن عَدَمَ العَدَم يكون (٣٦/ج) ثابتاً باعتبار أنه مُتصوَّر، وقسيماً للعدم باعتبار أنه رَفْعٌ للعدم، فعلىٰ هذا يكون الضميرُ راجعاً إلىٰ عَدَمِ العَدَم[١].

ولا يَصِحُّ الحكمُ (علىٰ العدم)[٢] من حيث هو ليس بثابت؛ لأنه[٣] لو صَحَّ الحكمُ عليه من حيث إنه ليس بثابت يلزم التناقض؛ وذلك لأنه لو صَحَّ الحكمُ عليه من حيث هو ليس بثابت، يلزم أن يكون ثابتا من حيث هو ليس بثابت؛ وذلك لأنه من حيث يَصِحُّ الحكم عليه ثابتٌ، فيصدق: ما ليس بثابت من حيث إنه ليس بثابت يَصِحُّ الحكمُ عليه، وكلُّ ما يَصِحُّ الحكم عليه[٤] ثابت، فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابتٌ، فيلزم التناقض.

وفي بعض النسخ يكون بَدَلَ قوله: «ولا يَصِحُّ الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت وإلا تناقض» قولُه: «ويَصِحُّ الحكم عليه من حيث هو مُتصوَّرٌ، ولا تناقض» أي: ويَصِحُّ الحكم علىٰ رفع الثبوت المطلق من حيث هو مُتصوَّر ـ أي: ثابتٌ في العقل ـ لا من حيث هو ليس بثابت (في العقل)[٥]، فلا[٦] يلزم التناقض، وإنما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا[٧]، ولا[٨] منافاةَ بين العبارتين.

---

(١) وهو الذي جرىٰ عليه «الحلي» في «كشف المراد» ص ٥٢.
(٢) ما بين القوسين في (ز): عليه.
(٣) (ز): وذلك لأنه.
(٤) ساقطة من (ب).
(٥) زيادة من (ز).
(٦) (هـ) (ز): ولا.
(٧) (ج) (و): ذكرناه.
(٨) (و): فلا.

قَوْلُهُ: «ولهذا انقسم» أي: ولأجل أن للعقل أن يَتصوَّر عدمَ جميع الأشياء، انقسم الموجودُ إلىٰ ثابت في الذهن وغيرِ (٢٩/ب) ثابت فيه، فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن متصوَّراً؛ لأن قولنا: «الموجودُ: إما ثابتٌ في الذهن أو غيرُ ثابت فيه» قضيةٌ منفصلةٌ، والحكمُ بالانفصال بين الأمرين يَستدعِي تصوُّرَ الأمرين، فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن مُتَصَوَّرا[1]، فلو لم يكن للعقل تصوُّرُ جميعِ الأشياء، حتىٰ سَلْبِ ما هو ثابت فيه، لم يُمْكِن أن يَتَصوَّرَ ما ليس بثابت في الذهن.

فما ليس بثابت في الذهن ثابتٌ فيه من حيث إنه مُتصوَّر، غيرُ ثابت في الذهن من حيث (١٣/هـ) إنه سَلْبٌ لما هو ثابت فيه، فالذهنُ يَحْكُمُ بالتَّمايُز بين ما هو[2] ثابتٌ فيه، وما ليس بثابت فيه، باعتبار أنهما مُتصَوَّران ثابتان فيه.

قَوْلُهُ: «وهو[3] لا يَسْتَدْعِي الهُوِيَّةَ لكل من المُتَمَايِزَيْنِ[4]...» إشارةٌ إلىٰ جواب دَخَل مُقدَّر.

تقريرُه: أن الحُكْمَ بامتياز أَحَدِ الشيئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكلٍّ من المُتمايِزَيْن[5] هُوِيَّةٌ في العقل مُغايِرةٌ (٣١/و) لهُوِيَّةِ الآخَر، فلو كان العقلُ يَحْكُمُ بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت، لكان

---

(١) (ج) زيادة: لأن قولنا: الموجود إما ثابت في الذهن أو غير ثابت.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) ساقطة من (أ).
(٤) (أ) (ب) (ز): المحتازين.
(٥) كذا في (هـ) (و)، وفي الباقي: المحتازين.

لكلٍّ من الثابت وما ليس بثابت هُوِيَّةٌ في العقل مغايرةٌ لهُوِيَّة الآخر، ومُحالٌ أن يكون لما ليس بثابت هُوِيَّةٌ، وإلا يلزم أن يكون ما ليس بثابت قِسماً لما[1] هو ثابت من حيث إنه ثابتٌ، وقسيمًا له (٣٣/ز) من حيث إنه ليس بثابت، ويمتنع أن يكون قَسِيمُ الشيء قِسْماً له[2].

وتقريرُ الجواب: أن الامتيازَ بين الأمرين لا يَسْتَدْعِي أن يكون لكلٍّ من المُتَمَايِزَيْن[3] هُوِيَّةٌ مغايرةٌ لهُوِيَّة الآخر، فإن العقل يَحْكُمُ بامتياز الهُوِيَّةِ عن اللاهُوِيَّةِ، وليس لِلَّاهُوِيَّةَ هُوِيَّةٌ.

ولئِنْ سَلَّمْنا: أن لكلٍّ من المُتَمَايِزَيْن[4] هُوِيَّةً مغايِرةً لهُوِيَّةِ الآخر[5]، لكنَّ هُوِيَّةَ ما ليس بثابت حكمُها حكمُ الثابت من حيث هي هُوِيَّةٌ، فتكونُ قِسْماً لها بهذا الاعتبار، وتكونُ قسيمةً لها باعتبار أنها ليست بثابتة، ولا يمتنع أن يكونَ الشيءُ قسيماً لغيره[6] وقِسْماً له باعتبارين[7]، إذا كانا من الأمور العقلية.

* قال:

وَإِذَا حَكَمَ الذِّهْنُ عَلَى الأُمُورِ الخَارِجِيَّةِ بِمِثْلِهَا وَجَبَ التَّطَابُقُ فِي صَحِيحِهِ، وَإِلَّا فَلَا، وَيَكُونُ صَحِيحُهُ بِاعْتِبَارِ مُطَابَقَتِهِ لِمَا فِي نَفْسِ الأَمْرِ؛ لِإِمْكَانِ تَصَوُّرِ الكَوَاذِبِ.

أحوال حكم الذهن

(١) (و): مما.
(٢) (و): منه.
(٣) (أ) (ب) (ج): الممتازين.
(٤) كذا في (هـ) (و)، وفي الباقي: الممتازين.
(٥) (و) زيادة: الممتاز في العقل.
(٦) (هـ) زيادة: باعتبار.
(٧) (هـ): باعتبار آخر.

○ أقول:

حُكمُ الذهن[1] قد يكون بأمور خارجية علىٰ مِثْلِها ـ أي: علىٰ[2] الأمور الخارجية ـ كما يُحْكَمُ بالحيوان علىٰ الإنسان، وحينئذٍ وَجَبَ[3] أن يكونَ حكمُ الذهن مُطابِقاً للخارج، أي: يجب أن يكونَ الحيوانُ إنساناً في الخارج إذا كان الحكمُ صحيحاً.

(وقد يكونُ الحكمُ بالأمور العقلية علىٰ الأمور الخارجية، مثل قولنا: الإنسان ممكن)[4]. وقد يكونُ الحكم[5] بالأمور العقلية علىٰ الأمور العقلية، كقولنا: النوع كلي.

وعلىٰ التقديرين: لم تَجِب مطابقةُ حكم العقل للخارج؛ إذ ليس في الخارج إمكانٌ ونوعٌ وكُليٌّ[6]، وأحدُهما صادق[7] علىٰ الآخر بِحَسَبِ الخارج، حتىٰ يكونَ حكمُ الذهن مُطابِقاً له (٣٧/ج).

والصحيحُ من هذا: الحكم باعتبار مطابقته لما في نَفْسِ الأمر[8]،

(١) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٥٣، شرح المقاصد ٣٩١/١، شرح التجريد للقوشجي ١٣٩/٢.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (ج): يجب.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (أ) (هـ) زيادة: واحد.

(٧) (هـ) (و): يصدق.

(٨) عرف التفتازاني نفس الأمر بأنه: «ما يفهم من قولنا: هذا الأمر كذا في نفسه، أي: في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم» شرح المقاصد ٣٩١/١.
وعرفه الجرجاني بأنه: «عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها، كلياتها=

لا باعتبار مُطَابَقَتِهِ لما في الخارج ؛ لِما ذَكَرْنَا، ولا بحَسَبِ مُطابَقته لِما حَصَلَ في العقل من الصُّورِ التي تكون لتلك الأمور العقلية ؛ لأنه يُمْكِنُ أن يَتصوَّر الذِّهنُ الكواذبَ، فإنه قد يَتصَوَّرُ كونَ الإنسان واجباً مع أنه ممكنٌ، فلو كان صحةُ الحكم باعتبار مُطابَقَتِهِ لما في الذهن من الصور، لكان قولُنا: «الإنسانُ واجبٌ» صادقاً؛ لأن له صورةً في الذهن، وهذا الحكمُ مُطابِقٌ لها.

* قال:

كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

ثُمَّ الوُجُودُ والعَدَمُ قَدْ يُحْمَلانِ، وقَدْ يُرْبَطُ بِهِمَا المَحْمُولُ.[1]

والحَمْلُ يَسْتَدْعِي اتِّحَادَ الطَّرَفَيْنِ مِنْ وَجْهٍ وتَغَايُرَهُمَا مِنْ وَجْهٍ[2] آخَرَ، وَجِهَةُ الاتِّحَادِ قَدْ تَكُونُ أَحَدَهُمَا وقَدْ تَكُونُ ثَالِثاً.

○ أقول:

الوجودُ والعدمُ يُحْمَلُ كُلٌّ منهما على جُزْئِيَّاتِهِ ـ أعني: الوُجوداتِ

= وجزئياتها، وصغيرها وكبيرها، جملة وتفصيلاً، عينية كانت أو علمية». التعريفات ص ٢١٩.

هذا وقد عرفه الطوسي ـ كما نقله عنه الحلي في كشف المراد ص ٥٤ ـ بأنه: «العقل الفعال، فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصورة المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق، وإلا فهو كاذب».

وتعريفه بالعقل الفعال استبعده التفتازاني في شرح المقاصد ١/٣٩٢.

(١) تقدم من المصنف بيان أن الوجود قد يحمل وقد يربط به المحمول، لكنه أتى به هنا تمهيداً لمسألة الحمل.

(٢) زيادة من (ج) (و).

والعَدَمات ـ بالتَّواطُؤ[1]، وقد يُحْمَلان على الماهيات بالاشتقاق[2]، كقولنا: «الإنسانُ موجودٌ» و«شريكُ الباري معدومٌ»، وقد يُرْبَطُ بالوجود محمولٌ على الإيجاب، وبالعدم محمولٌ على السلب، فيقال: «الإنسانُ يُوجَدُ كاتبا» و«الإنسانُ تُعْدَمُ عنه الكِتابةُ».

قَوْلُهُ: «والحَمْلُ يَسْتَدْعِي...» أي: حَمْلُ المواطأة يستدعي اتحادَ الطرفين[3] ـ أي: الموضوعِ والمحمولِ ـ من وجه، أي: من حيث الذاتُ؛ لأنهما لو لم يَتَّحِدا من جهة[4] الذات لَمَا[5] صَحَّ أن يقال: أحدُهما هو الآخر؛ إذ يمتنع أن يكون الشيئان المتغايران في الذات أحدُهما هو الآخرُ.

ويستدعي تغايرَ الطَّرَفين من وَجْهٍ[6] آخر[7]، أي: من حيث

---

(۱) الحمل بالتواطؤ: هو حمل شيء بقول: «على»، مثل: الإنسان حيوان، يعني: الحيوان محمول على الإنسان، وحقيقته هو هو. دستور العلماء ٥٧/٢.
وعرّفه الحسيني بأنه: «حمل الذاتيات كحمل الحيوان على الإنسان، والعرضيات كحمل الكاتب والضاحك والعالم والمعلوم عليه» توضيح المراد ص ١٠٤.

(۲) الحمل بالاشتقاق ـ كما عرفه الحسيني ـ: «هو حمل ما لا يحمل على الموضوع إلا بأن يصاغ منه لفظ، يكون مفهومه متحداً مع الموضوع في الوجود، كحمل الكتابة والعلم والضحك على الإنسان، فإنها لا تحمل على الإنسان إلا بعد أن يشتق منه اسم فاعل أو مفعول أو غيرهما، يكون مفهومه متحداً مع الموضوع في الوجود» توضيح المراد ص ١٠٤.

(۳) انظر في هذه المسألة: شرح الإشارات للطوسي ١٨٩/١، كشف المراد ص ٥٤، شرح المقاصد ٣٨٨/١، شرح التجريد للقوشجي ١٤٤/٢.

(٤) (أ) (ب): حيث.

(٥) (ج): فما.

(٦) (ب) (و): جهة.

(٧) (و): أخرى.

المفهومُ؛ لأنهما لو لم يتغايرا لكان الحَمْلُ هَذَراً[1]؛ لأنه حينئذ يكون قولُنا: «السوادُ لونٌ» بمثابة[2] قولنا: «السوادُ سوادٌ» «اللونُ لونٌ».

وأيضاً: لو لم يَتغَايرا لما صَحَّ حَمْلٌ بحَسَب المعنىٰ؛ لأن الحَمْلَ نسبةٌ، والنسبةُ تقتضِي تغَايُرَ المُنتسِبَيْن بوجه (١٧/أ) آخر[3].

إذا عَرفْتَ (١٤/هـ) ذلك فنقولُ: إذا قُلنَا: (ج) (ب) ليس معناه أن حقيقة (ج) بعينها[4] حقيقة (ب)، بل معناه: أن الشيء الذي يقال له: (ج) يقال له: (ب)، فما به الاتحادُ ـ أعني: الذاتَ ـ هو الشيءُ، وما به التغايرُ هو مفهومُ (ج) أو مفهومُ (ب) أو كلاهما، وما به الاتحادُ قد يكون أحدَهما، وقد يكونُ أمراً ثالثاً مغايراً لهما.

مثالُ ما به الاتحادُ الذي يكون عينَ الموضوع: «المُثلثُ شَكْلٌ»، مثالُ ما به الاتحاد الذي يكون عينَ المحمول: «الشَّكْلُ مُثلثٌ»، مثالُ ما يكون[5] ما به الاتحاد مغايراً لهما قولنا: «الكاتبُ ضاحكٌ».

* قال:

والتَّغَايُرُ لَا يَسْتَدْعِي قِيَامَ أَحَدِهِمَا بِالآخَرِ، ولَا اعْتِبَارَ عَدَمِ القَائِمِ فِي القِيَامِ لَو اسْتَدْعَاهُ.

---

(١) أي: باطلا، كما في مختار الصحاح ص ٧١٧، وفي (ب) (و) (ز): هذرا. والهذر ـ كما في القاموس ١٥٨/٢ ـ: الكثير الرديء أو سقط الكلام، ويكون المعنىٰ: أن هذا الحمل من سقط الكلام، وإن كان الأول أولىٰ.

(٢) (أ): بمنزلة.

(٣) زيادة من (ز).

(٤) (هـ) (و): بعينه.

(٥) جملة: «يكون ما» ساقطة من (و).

○ **أقول:**

هذا جوابُ[١] دَخَل مُقدَّر.

تقريرُه: أن يقال: إن الوجود والعدمَ يمتنع حَمْلُهُما على شيء؛ وذلك لأنا إذا (٣٠/ب) قلنا[٢]: «السواد موجودٌ»، فلا يخلو: إما أن يكون السوادُ نَفْسَ كَوْنِهِ موجودًا، أو مغايراً له، فإن كان[٣] الأولُ، كان قولُنا: «السوادُ موجودٌ» جارياً مَجْرَىٰ قولنا: «السوادُ سوادٌ» «الموجودُ موجودٌ»، ومعلومٌ أنه ليس كذلك؛ لأن الأولَ مفيدٌ، والثاني هَذَرٌ[٤].

وإن كان الثاني، فهو باطل من وجهين:

الأولُ: أنه إذا كان الوجودُ قائماً بالسواد، فالسوادُ في نفسه ليس بموجود، وإلا لعَادَ البَحْثُ فيه، ولكان الشيءُ الواحدُ بالاعتبار الواحد موجوداً مرتين، وإذا كان كذلك كان الوجودُ قائمًا بما ليس بموجود، لكنَّ الوجودَ صفةٌ موجودةٌ، وإلا لَثَبَتت[٥] الواسطةُ بين الموجود والمعدوم، وأنتم (٣٢/و) أنكرْتمُوها[٦]، فحينئذ تكونُ الصفةُ الموجودة حَالَّةً في محلٍّ معدوم، وذلك غيرُ معقول؛ إذ لو جاز ذلك

---

(١) قال القرشجي: «هذا جواب شك يورد على الحمل الإيجابي مطلقاً» شرح التجريد ١٤٥/٢.

(٢) (ب): نقول، وفي (هـ): لو قلنا.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (أ) (ب) (ز): هذر.

(٥) كذا في (ج) وفي الباقي: لثبت.

(٦) (و): أنكرتموه.

لجاز أن يكون مَحلُّ هذه الألوان والحركات غيرَ موجود، وذلك يُوجِبُ الشكَّ في وجود الأجسام، وهو عَيْنُ السَّفْسَطةِ[1].

والثاني: أنه إذا كان الوجودُ مُغايِراً للماهية[2] (٣٤/ز)، كان مُسَمَّىٰ السواد غيرَ مُسَمَّىٰ الوجود، فقولُنا: «السوادُ موجودٌ» حُكْمٌ بوَحْدَةِ الاثنين، وهو محال.

فإن[3] قلتَ: ليس المرادُ من قولنا: «السوادُ موجودٌ» أن مُسَمَّىٰ السواد هو[4] مُسَمَّىٰ الموجود[5]، بل المرادُ أن مُسَمَّىٰ[6] السواد موصوفٌ بالموجودية.

قلتُ: حينئذٍ نَنْقِلُ الكلامَ إلىٰ مُسَمَّىٰ الموصوفية، فإنه: إما أن يكون مُسَمَّىٰ السواد مُسَمَّىٰ الموصوفية بالوجود، فحينئذٍ يكون قولُنا: «السواد موصوف بالوجود» جارياً مَجْرَىٰ قولنا: «السوادُ سوادٌ»؛ وإما أن يكونَ مغايراً له، فالحكمُ علىٰ السواد (٣٨/ج) بأنه موصوف بالوجود حُكْمٌ بوَحْدَة الاثنين، إلا أن يقال: المرادُ من قولنا: «السوادُ موصوفٌ بالوجود» أنه موصوفٌ بتلك الموصوفية، ويلزم التسلسل،

---

(١) السفسطة: لفظ يوناني معرب، عرفها الجرجاني بأنها: «قياس مركب من الوهميات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته» التعريفات ص ١٠٤، وعرفت في المعجم الفلسفي بأنها: «نوع من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة» ص ٩٧.

(٢) (و): للماهيات.

(٣) (ج): فإذا.

(٤) زيادة من (هـ).

(٥) (ب) (هـ): الوجود.

(٦) زيادة من (ب) (هـ).

وهو محال، أو رَفْعُ الموصوفية، وحينئذ بَطَلَ قولنا: «السواد موجود» علىٰ تقدير كون الماهية غيرَ الموجودية.

تقريرُ الجوابِ: أن يقال: لا يلزمُ من تغاير المحمول والموضوع قيامُ أحدهما بالآخر، فإنا إذا قلنا: «الحَيَوانُ جسمٌ» لا يلزم قيامُ الجسم بالحيوان مع تغايرهما.

وأيضاً: لا يستدعي كونُ الوجود قائماً ـ علىٰ تقدير أن يستدعي التغايرُ القيامَ ـ اعتبارَ عَدَمِ المحمول القائمِ[1] مع الموضوع، حتىٰ يلزمَ أن يكون السوادُ في نفسه معدوماً، ويلزمَ قيامُ الوجود بالمعدوم، بل السوادُ الموضوعُ هو السوادُ في نفسه[2]، لا السوادُ الموجودُ أو السوادُ المعدومُ، فلم يَعُد البحثُ، ولم يكن الشيءُ الواحدُ موجوداً مرتين.

والجوابُ عن الوجه الثاني: أن الوجودَ مُغايرٌ للماهية، (والمحمولُ بالمواطأة هو الموجودُ، وهو مغايرٌ للماهية)[3] من وجه دون وجه، والمغايرةُ من بعض الوجوه لا تمْنَعُ الحُكمَ باتحاد المُتغَايرَيْن من بعض الوجوه.

* قال:

وَإِثْبَاتُ الوُجُودِ لِلمَاهِيَّةِ لَا يَسْتَدْعِي وُجُودَهَا[4].

---

(١) ساقطة من (ب) (و).

(٢) (و): بنفسه، و«في» ساقطة.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) في متن التجريد بتحقيق الدكتور حسن الشافعي زيادة: «أولاً» ص ٥٧٢، وهي موجودة في كشف المراد ص ٥٥.

○ أقول:

هذا أيضاً إشارةٌ إلى جواب[1] دَخَلٍ مُقدَّر.

وهو قولُ المُشَكِّكِ: الوجودُ صفةٌ موجودة، وإلا لثبتَ الواسطةُ بين الموجود والمعدوم[2]، فحينئذ تكون الصفةُ الموجودةُ حاصلةً في محل معدوم، وذلك غير معقول.

تقريرُ الجوابِ: أن إثباتَ الصفات[3] - التي هي[4] غيرُ الوجود - للماهية، يستدعي ثبوتَ الماهية أولاً؛ لأن ثبوتَ الشيء لغيره[5] فرْعٌ ثبوتِ ذلك الشيء في نفسه[6].

وأما إثباتُ الصفة التي هي الوجودُ للماهية لايستدعي وجودَها؛ فإن الوجودَ ليس[7] (١٥/هـ) صفةً موجودة، وإلا يلزم التسلسل.

وإذا لم تكن موجودةً[8]، لم يكن ثبوتُهُ للماهية إلا في العقل، فلا يقتضي ثبوتُهُ للماهية ثبوتَ الماهية في الخارج، وإلا لكانت الماهيةُ ثابتةً قبل الوجود، بل ثبوتُها في الخارج هو عَيْنُ وجودها.

---

(١) قال القوشجي: «هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية» ١/١٤٦.

(٢) في هامش (و) زيادة: وأنتم أنكرتموه.

(٣) (أ) (هـ): الصفة.

(٤) ساقطة من (ز).

(٥) ساقطة من (ب) وهي في (و): للشيء.

(٦) في هامش (هـ): «والعبارة الحقة أن يقال: فرع ثبوت ذلك الغير بنفسه».

(٧) (ب) (و) (ز): ليست.

(٨) (هـ): موجودا.

* قال:

وَسَلْبُهُ عَنْهَا لَا يَقْتَضِي تَمَيُّزَهَا وثُبُوتَهَا[1]، بَلْ نَفْيَهَا، لَا إِثْبَاتَ نَفْيِهَا. وثُبُوتُهَا فِي الذِّهْنِ - وَإِنْ كَانَ لَازِماً - لَكِنَّهُ لَيْسَ بِشَرْطٍ[2].

○ أقول:

هذا أيضا جوابُ[3] دَخَل مُقدَّر على قوله: «العدم يحمل على الغير».

تقريرُه: إذا قلنا: «السوادُ معدومٌ» فقد حَكَمْنا بِسَلْبِ الوجود عن ماهية السواد، وسَلْبُ الوجود (عن ماهية السواد)[4] لايمكنُ ما لم يَتَمَيَّز السوادُ عن غيره، وكلُّ ما يَتَمَيَّزُ عن غيره فله تعَيُّنٌ في نفسه، وكلُّ ما له تعَيُّنٌ في نفسه فله ثبوتٌ في نفسه[5]؛ فالسوادُ لا يمكن سَلْبُ الوجود عنه إلا إذا كان ثابتاً في نفسه، فيكون حصول الوجود له شرطاً في سلب الوجود عنه، هذا خُلْفٌ.

تقريرُ الجوابِ: أن سَلْبَ الوجود عن الماهية، لا يقتضي كونَ الماهية مُتَمَيِّزَةً عن غيرها ثابتةً في نفسها - فإن التميُّز صفةٌ غير[6] الماهية، وكذلك الثبوتُ، والمسلوبُ عنه هو نفسُ الماهية، لا الماهيةُ

---

(١) في هامش (و) زيادة: في نفسها.

(٢) (ج): شرطا.

(٣) (ج) زيادة: عن. قال القوشجي: «جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية» شرح التجريد ١٤٧/٢.

(٤) ما بين القوسين في (و): عنها.

(٥) (و): بنفسه، و«في» ساقطة.

(٦) (ب): لغير.

مع ثبوتها - بل نَفيَها، أي: بل سَلْبُ الوجود عنها يقتضي نَفْيَها، لا إثباتَ نفيها، بأن تكون الماهيةُ[1] مُتَّصِفةً بثبوت النفي، فإن سَلْبَ الوجود عنها لا يتوقَّفُ على إثبات نفيها، فإن إثباتَ النفي لها صفةٌ غير الماهية، والماهيةُ هي المسلوب عنها، لا الماهية مع صفة[2] غيرها.

فإذن: لا يكون حصولُ الوجود شرطاً في سلب الوجود عنها.

لا يُقالُ: إن المسلوبَ عنه الوجودُ موجودٌ في الذهن، فالمسلوبُ عنه هو الماهيةُ الموجودة في الذهن، لا الماهيةُ من حيث هي؛ فيكون حصولُ الوجود في الذهن شرطاً لِسَلْبِ الوجود عنه.

لأنا نقولُ: الوجودُ لا يُسْلبُ عنها مع اعتبار أنها موجودةٌ في الذهن، فإن كونَها موجودةً في الذهن صفةٌ مغايرةٌ لها، والمسلوبُ عنه هو الموصوفُ فقط، لا[3] باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو غيرها، وإن كان بحيث تلزمه هذه الصفةُ، وهو ثبوتُه في الذهن، (فثبوتُه في الذهن)[4] وإن (٣١/ب) كان لازماً، لكنه ليس بشرطٍ في سَلْبِ الوجود عنه.

لا يقالُ: إذا كان الوجودُ لازماً لها فلا يَصِحُّ الحكم بالعدم عليها؛ لأن[5] كَوْنَها في الذهن وإن كان لازماً - باعتبار أنها محكومٌ عليها، والمحكومُ عليه مُتصوَّر - لكنَّ السلبَ غيرُ وارد (٣٩/ج) على الماهية

(١) أي: الماهية المتحققة، انظر: كشف المراد ص ٥٦.
(٢) ساقطة من (ز).
(٣) (و): لا الموصوف.
(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).
(٥) هذا جواب الاعتراض، وعادة الشارح أن يقول: لأنا نقول.

من حيث اتصافُها بهذا اللازم، بل على الماهية من غير تقيُّدِها[1] بهذا اللازم، فإن الماهيةَ المعدومةَ (٣٥/ز) لها (٣٣/و) اعتباران: اعتبارُ أنها منفية، واعتبارُ أنها مُتصوَّرة، والثبوتُ لازمٌ لها باعتبار الثاني، غيرُ لازم لها باعتبار الأول، والسلبُ وارد (باعتبار الأول، لا)[2] باعتبار الثاني.

* قال:

الحمل والوضع من المعقولات الثانية

والحَمْلُ والوَضْعُ مِن المَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ، يُقَالَانِ بِالتَّشْكِيكِ، ولَيْسَتِ المَوْصُوفِيَّةُ ثُبُوتِيَّةً، وإِلَّا تَسَلْسَلَ[3].

○ أقول:

الحَمْلُ والوَضْعُ من المعقولات الثانية[4]؛ إذ يُعْتَبَرُ عُروضُهما للمعقولات الأولىٰ من حيث هي في العقل، ولم يُوجَد في الخارج موجودٌ هو حَمْلٌ أو وَضْعٌ.

والحَمْلُ والوَضْعُ يُقال كلٌّ منهما على أفراده بالتشكيك، فإن حَمْلَ بعض المحمولات أولىٰ وأقدمُ في الحَمْلية من حَمْل بعضٍ آخر، وكذا الوَضْعُ.

---

(١) (و): تقييد.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٣) (و) يتسلسل.

(٤) انظر في هذه المسألة: كشف المراد ص ٥٦، شرح التجريد للقوشجي ١٤٨/٢، شوارق الإلهام ص ٦١.

والموصوفيةُ[1] أيضاً من الاعتبارات العقلية، وليست بموجودة[2] في الأعيان، وإلا لكانت وصفاً لشيء آخر؛ لأنها لا[3] يُمْكِنُ تصوُّرُها إلا مع غيرها، فيكون للموصوفية موصوفيةٌ أخرى، وتَسَلْسَلُ[4].

* قال:

الموجود بالذات والموجود بالعرض

ثُمَّ المَوْجُودُ[5] قَدْ يَكُونُ بِالذَّاتِ، وقَدْ يَكُونُ بِالعَرَضِ.

○ أقول:

الموجود على قسمين[6]: موجودٍ بالذات، وموجودٍ بالعَرَضِ؛ وذلك لأن الموجودَ: إما أن يكون له وجودٌ مستقل في الأعيان، بأن يكون له وجود مستقل[7] بنفسه[8]، (سواءٌ كان قائماً بغيره[9] كالعَرَض، أو لا كالجوهر؛ أو لا يكونَ له وجودٌ بنفسه)[10]، والأولُ

---

(١) قال اللاهيجي: «ولما كانت الموصوفية تناسب الموضوعية، فإن الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع، أورد حكمها عقيب حكم الحمل والوضع».
شوارق الإلهام ص٦١.
(٢) (ب): الموجودة.
(٣) (هـ): ما لا.
(٤) (هـ) (ز): ويتسلسل، (و): وتسلسلت.
(٥) (ب) (هـ) (ز): الوجود.
(٦) انظر في أقسام الموجود: الجديد في الحكمة لابن كمونة ص ٢١٥، كشف المراد ص ٥٧، شرح المقاصد ٣٤٢/١، القول السديد في علم التوحيد للشيخ محمود أبو دقيقة ٩٨/١.
(٧) زيادة من (هـ).
(٨) (هـ): في نفسه.
(٩) (هـ): بالغير.
(١٠) ما بين القوسين ساقط من (ز).

هو الموجودُ بالذات، كالجسم والسواد، والثاني الموجودُ بالعَرَض، كأعْدَام المَلكات وكاللاإنسانِ للفرس.

* قال:

الموجود في الكتابة والعبارة مجازي

وأَمَّا المَوْجُودُ في الكِتَابَةِ والعِبَارَةِ فَمَجَازِيٌّ.

○ أقول:

الشيءُ قد يكونُ له وجودٌ في الأعيان، وقد يكون له وجودٌ في الذهن[1]، ويقال للموجود في الأعيان وللموجود في الذهن: إنه موجودٌ حقيقة[2].

(وقد يكون له وجودٌ في اللفظ)[3]، وقد يكون له وجودٌ في الكتابة، ويقال لكلٍّ منهما: إنه موجودٌ بالمجاز. والعلاقة المُجَوِّزة: كونُ كلٍّ منهما (١٦/هـ) دالًّا على الموجود في الذهن، أو الخارج بحَسَبِ الوَضْعِ.

* قال:

المعدوم لا يعاد

والمَعْدُومُ لَا يُعَادُ؛ لِامْتِنَاعِ الإِشَارَةِ إِلَيْهِ، فَلَا يَصِحُّ الحُكْمُ عَلَيْهِ بِصِحَّةِ العَوْدِ، ولَوْ أُعِيدَ تَخَلَّلَ العَدَمُ بَيْنَ الشَّيْءِ وَنَفْسِهِ، ولَمْ يَبْقَ فَرْقٌ[4] بَيْنَهُ وَبَيْنَ المُبْتَدَأِ، وصَدَقَ المُتَقَابِلَانِ عَلَيْهِ دَفْعَةً، ويَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ فِي الزَّمَانِ.

---

(١) (و): الأذهان.
(٢) (و): حقيقي.
(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).
(٤) (ب) (و): ولم يفرق.

○ أقول:

أُخْتُلِفَ في جواز إعادة المعدوم بعينه[1]، أي: مع جميع عَوارِضِهِ المُشَخِّصة. فذهب أكثرُ المتكلمين إلىٰ جوازها، وذهب الحكماءُ وأبو الحسين البصري والكرامية إلىٰ امتناعها.

واختار المُصنِّفُ مذهبَ الحكماء.

أدلة امتناع إعادة المعدوم

واحتجَّ عليه بخمسةِ وجوه:

الأولُ: أن المعدومَ ليس له هُوِيَّةٌ ثابتةٌ، فلا يُعادُ؛ لامتناع الإشارة إليه، فلا يَصِحُّ الحكمُ عليه بصحة العَوْدِ؛ لأنه لو صَحَّ الحكمُ عليه بصحة[2] العَوْدِ، فالإشارةُ العقليةُ بصحة العود: إن كانت إلىٰ صورته التي في الذهن، فهي يستحيل وقوعُها في الأعيان، وعلىٰ تقدير وقوعها لم تكن مُعادَةً؛ لأنها مثالُ المعدوم الذي فُرِضَ أنه مُعادٌ لا نَفْسُهُ.

وإن كانت إلىٰ ما يُمَاثِلُ الصورةَ التي[3] في الذهن، وما يُمَاثِلُ الصورةَ التي هي[4] في الذهن لا يلزمُ أن يكون ذلك المعدومَ بعينه، فيلزمُ أن يكون كلُّ ما يماثله مُعاداً، فإن الصورةَ التي في الذهن يُماثِلُها أشياءُ كثيرة.

---

(1) انظر في إعادة المعدوم: أصول الدين للبغدادي ص ٢٣٢، الأربعين في أصول الدين للرازي ٣٩/٢، المحصل ص ٥٥٣، غاية المرام للآمدي ص ٣٠٠، تلخيص المحصل للطوسي ص ٣٩٠، مطالع الأنظار ص ٢١٤، الكامل في الاستقصاء للنجراني ص ٤١٧، شرح المقاصد ٨٢/٥، شرح المواقف ٢٢٢/٣.

(2) (ب) زيادة: في الخارج. والصواب حذفها.

(3) (و) زيادة: هي.

(4) ساقطة من (و).

وإن كانت إلىٰ نَفْسِ ذلك المعدوم ـ ولا هُوِيَّةَ له ـ فيستحيلُ الإشارةُ إليه بصحة العَوْدِ، فلا يَصِحُّ الحكمُ عليه بصحة العَوْدِ، فلا يَصِحُّ عَوْدُهُ، وإلا لكان الحكمُ عليه[1] بصحة العود صحيحاً، وقد بَيَّنا أنه غيرُ صحيح.

والحَاصِلُ[2]: أن القولَ بصحة العَوْدِ، يُؤَدِّي إلىٰ القول بأن كلَّ مُسْتَأنَفٍ معادٌ، أو القولِ بأن المعدومَ حالَ العَدَمِ له هُوِيَّةٌ ثابتةٌ، وكلاهما باطل، فالقولُ بصحة العَوْدِ باطلٌ.

فإن قيل[3]: قولُكُم: «لا يَصِحُّ الحكمُ عليه» (حُكْمٌ عليه)[4]، فلا يخلو: إما أن يكونَ هذا الحكمُ صحيحاً (١٨/أ) أو لا، فإن كان الأولُ فقد صَحَّ الحكمُ علىٰ المعدوم، وإذا صَحَّ الحكمُ عليه صَحَّ الإشارةُ إليه، فلا يمتنعُ الحكمُ عليه بصحة الإعادة، وإن لم يكن هذا الحكمُ صحيحاً فيكون نقيضُهُ ـ وهو قولنا: يَصِحُّ الحكمُ عليه بصحة العَوْدِ ـ صحيحاً، وهو المطلوب.

أجيبَ: بأن هذا الحُكْمَ صحيحٌ.

قوله: «فإن كان صحيحاً فقد صَحَّ الحكم علىٰ المعدوم».

قلنا: لا يلزمُ من صحة هذا الحكم صحةُ الحكم علىٰ المعدوم، فإن (٤٠/ج) هذا الحُكْمَ حُكْمٌ[5] علىٰ الحكم بصحةِ العَوْدِ لا علىٰ المعدوم.

---

(١) ساقطة من (أ) (ج).
(٢) كذا في (هـ)، وفي الباقي: فالحاصل.
(٣) هذا القول للإمام الرازي، ذكره في المحصل ص ٥٥٤، والشارح قرره بوجه أبسط مما ذكره الرازي.
(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).
(٥) ساقطة من (أ) (ب) (ج).

فإن قيل: هذا الدليلُ مُعارَضٌ، بأن نقولَ: المعدومُ ليس له هُوِيَّةٌ ثابتةٌ[1]، فلا يَصِحُّ الحكمُ عليه[2] بامتناع العَوْدِ؛ لأنه لو صَحَّ الحكمُ عليه بامتناع العَوْدِ، فالإشارةُ العقلية بامتناع العود: إن كانت إلىٰ صورته التي في الذهن، فيلزمُ عَدَمُ وقوعِها[3]، ولايلزم منه امتناعُ عَوْدِ المعدوم؛ وإن كانت إلىٰ ما يُمَاثِلُها - وهو كثيرٌ - فيلزم امتناعُ كل مُسْتأنَفٍ؛ وإن كانت إلىٰ نفس ذلك المعدوم - ولا هُوِيَّةَ له - فيستحيلُ الإشارةُ إليه بامتناع العَوْدِ، فلا يَصِحُّ الحكم (٣٢/ب) عليه بامتناع العَوْدِ، فلا يمتنع العَوْدُ عليه[4]، وإلا لصَحَّ الحكمُ عليه (٣٦/ز) بامتناع العَوْدِ، وقد قلنا[5]: إنه يمتنع.

والحَاصِلُ[6]: أن القولَ بامتناع العَوْدِ، يُؤَدِّي إلىٰ القول بامتناع كل مُسْتأنَفٍ، أو القولِ بأن المعدوم حالَ العدم له هُوِيَّةٌ ثابتة، وكلاهما باطل؛ فالقولُ بامتناع العَوْدِ باطل.

أُجيب: بأنه لا يستحيلُ الإشارةُ إليه بامتناع العَوْد؛ لأن الإشارةَ بامتناع العَوْد لا تتوقف علىٰ هُوِيَّته الثابتة، فإن ما لا ثبوتَ له[7] يجوز

---

(١) (ج) (و) (ز) وهامش (هـ) زيادة: فيجوز عوده لامتناع الإشارة إليه. قلت: وهي زيادة لا وجه لها - كما يظهر لي - وليست موجودة في مطالع الأنظار للشارح نفسه ص ٢١٥.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) أي: عدم وقوعها في الخارج، كما في مطالع الأنظار ص ٢١٥.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (هـ): بينا.

(٦) (ب): فالحاصل.

(٧) في هامش (هـ): ما لا هوية له. نسخة.

أن يُشَار إليه بامتناع العَوْد، بخلاف الإشارة بصحة العَوْد إليه، فإن ما لا هُوِيَّةَ له[1] يستحيلُ الإشارةُ إليه بصحة عَوْده[2]، فإن امتناعَ العَوْد لأجل عدم هُوِيَّتِهِ الثابتةِ، (فيجوزُ أن يُشَارَ إليه بامتناع العَوْد (٣٤/و) بسبب عدم هُوِيَّتِه الثابتة)[3]، وصحةُ العَوْد لا تكونُ لأجل عدم هُوِيَّته الثابتة، (فلا يجوزُ أن يُشار إليه بصحة العَوْد)[4] لأجل عدم هُوِيَّته الثابتة.

والحَاصِلُ: أن صحةَ الحكم بامتناع العَوْد عليه باعتبار أن صورتَه حاصلةٌ في الذهن، وامتناعَ العَوْد باعتبار أنه نَفْيٌ مَحْضٌ لا هُوِيَّةَ له يَقبلُها[5] العقلُ.

وأما صحةُ الحكم بصحة العَوْدِ باعتبار (أن صورتَه في الذهن، وصحةُ العود باعتبار)[6] أنه نَفْيٌ مَحْضٌ لا هُوِيَّةَ له، فغيرُ[7] مُتصوَّر (١٧/هـ) ولا يَقبَلُه[8] العقلُ.

الثاني: لو أُعِيدَ المعدومُ تكونُ إعادتُه بوجود عَيْنِهِ، الذي هو المُبْتدَأُ بعَيْنِه، فيَتخَلَّلُ العدمُ بين الشيء ونفسه، وتَخَلُّلُ العدمِ بين الشيء الواحد[9] ونفسه[10] غيرُ معقول.

---

(١) (هـ): ما لا ثبوت له. وفي الهامش: ما لا هوية له. نسخة.

(٢) (و): العود.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) ما بين القوسين في (ب): فيجوز أن يشار إليه بامتناع العود. ولعلها سبق نظر من الناسخ؛ لتقدم نفس هذه الجملة قبل قليل.

(٥) (ج): يقبله.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٧) (ب) (ج) (ز): غير.

(٨) (هـ): ولا يقبلها.

(٩) ساقطة من (ب).

(١٠) ساقطة من (أ) (ج).

الثالثُ: لو جاز إعادةُ المعدوم، لجاز أن يُوجَدَ (مِثْلُهُ بَدَلاً عنه)[1] مُبْتدَأً في وقتِ إعادته، فإنه إذا جَازَ أن يُوجَدَ فَرْدٌ من أفراد ماهيةٍ نوعيةٍ، لا يكون نوعُها مُنحصِراً في شَخْصٍ، مُكْتَنَفٌ بعوارضَ مُشَخِّصَةٍ بعد العدم، جاز أن يُوجَدَ ابتداءً بطريق[2] الأَوْلىٰ، فلم يَبْقَ فرْقٌ بين المُعاد والمِثْلِ المُبْتدَأ، فإن الفارقَ بينهما لا يكون الماهيةَ[3]، ولا عوارِضَها المُشَخِّصة، لعدم الاختلاف فيها.

فإن فُرِّقَ بأن المِثْلَ ليس هو الذي عُدِمَ، والمُعادَ هو الذي عُدِمَ، فقد صار المعدومُ في[4] حال العَدَمِ[5] مُشاراً إليه، وكلُّ ما هو مُشارٌ إليه فهو ثابتٌ، وهو محال، فلم يَبْقَ بينهما فرْقٌ، فيكونُ المُبْتدأُ مُعاداً، هذا خُلْفٌ.

الرابعُ: لو أُعِيدَ المعدومُ لصَدَقَ المُتقابلان معاً، والتالي ظاهرُ الفساد.

بَيانُ المُلازَمة: أنه لو أُعِيدَ مازال عنه الوجودُ، فالوجودُ الثاني: إما أن يكون عَيْنَ الوجود الأول أو غَيْرَه، فإن كان الثاني لم يكن المعدومُ بعَيْنِهِ مُعاداً؛ لأن ما وُجِدَ ثانياً يكون موجوداً آخَرَ[6] غيرَ الأول، وإن كان الأولَ فيكونُ ذلك الشيء بعَيْنِهِ مُبْتدَأً ومُعاداً معاً[7]، فيَصْدُقُ المُتقابلان عليه.

---

(١) ما بين القوسين في (هـ): بدله مثله.
(٢) (ج): بالطريق.
(٣) (هـ) زيادة: ولا لوازمها.
(٤) ساقطة من (و).
(٥) (و): عدمه.
(٦) (ز): بوجود.
(٧) ساقطة من (و).

الخامسُ: مُختصٌّ بامتناعِ عَوْدِ الزمان.

وتقريرُه: أنه لو أُعِيدَ الزمانُ، فلا يخلو: إما أن يكون بين المُعاد والمُبْتدَإ مُغايَرةٌ أوْ لا، فإن كان الثاني يلزمُ[1] أن لا يكون المُعادُ مُعاداً بل مُبتدَأً، هذا خُلْفٌ. وإن كان بينهما مغايرةٌ، فلا تكون المغايرةُ[2] بالماهية والوجود ولوازمهما، بل بالقَبْلية والبَعْدية، فيلزمُ أن يكون المُبْتدَأُ في الزمان المتقدم، والمُعاد في الزمان المتأخر، فيلزمُ أن يكون للزمان زمانٌ آخر، ويمكن عَوْدُ الزمان الثاني، ويلزمُ[3] التسلسل.

اعتراض الشارح على أدلة المصنف

ولقائلٍ أن يقولَ على الأول[4]: الإشارةُ العقليةُ بصحة العَوْد إلى مُمَاثِلِ صورته التي في الذهن.

قولُه: «وما يُماثِلُ الصورة التي في الذهن لا يلزم كونُه ذلك المعدومَ بعينه»[5].

قلنا: نُسَلِّمُ أنه لا يلزم أن يكونَ ذلك المعدومَ بعينه، ولكن لا يلزمُ منه امتناعُ كونِه ذلك المعدومَ، فإن عَدَمَ اللزومِ لا يقتضي لزومَ العَدَم، وحينئذٍ جاز أن يكون ذلك المعدومَ، وهو المطلوبُ، فإن كلامَنا في جواز العَوْد لا في وجوبه.

وأما قولُه: «فيلزم أن يكون كلُّ ما يماثله معاداً».

---

(١) (ج): فيلزم.
(٢) ساقطة من (ز).
(٣) (هـ): فيلزم.
(٤) بداية عبارة الأصفهاني في مطالع الأنظار في الرد على هذا الدليل هي: «والتحقيق في الجواب...» ص ٢١٦.
(٥) (أ) (ب) (ج): نفسه.

قلنا: لا يلزمُ من عَدَمِ لزوم[1] كونِه ذلك المعدومَ بعينه لزومُ أن يكون كلُّ ما يماثله مُعاداً.

وعلىٰ الثاني: أن[2] جوازَ العَوْد يستلزم جوازَ[3] كونِ الشيء موجوداً، ثم معدوماً، ثم موجودًا، فإن عَنَيْتُم بتخَلُّلِ العدم بين الشيء ونفسه هذا المعنىٰ، فلا نُسَلِّمُ أنه غيرُ معقول، وإن عَنَيْتُم به غيرَه، فبيّنوه حتىٰ يُتَصَوَّرَ[4] أولاً، ثم يُتكلَّمَ[5] عليه ثانياً.

وعلىٰ الثالثِ: أنه لا يلزمُ من جواز وقوعِ مِثْلِهِ وقوعُ مِثْلِهِ، حتىٰ يلزم أن لا يكون فرْقٌ بين المُبْتَدَأ والمعاد.

ولئن سُلِّمَ: فيجوزُ أن يُفرَّقَ بينهما ببعض العوارض.

وأيضاً: لو كان هذا الدليلُ صحيحاً يلزم جوازُ وقوع شخصين ابتداءً بعَيْنِ ما ذكرتُم، فلم يَبْقَ فرْقٌ بينهما.

وعلىٰ الرابع: لِمَ لا يجوزُ أن يكون الشيءُ الواحدُ بعَيْنِهِ يَصْدُقُ عليه المتقابلان باعتبارين؟

وعلىٰ الخامس: أنّا لا نَدَّعِي جوازَ إعادةِ كلِّ معدوم.

* قال:

والحُكْمُ بِامْتِنَاعِ العَوْدِ[6] لأَمْرٍ لَازِمٍ لِلمَاهِيَّةِ.

---

(1) ساقطة من (أ).

(2) ساقطة من (ج) (و).

(3) ساقطة من (هـ).

(4) (هـ): نتصور.

(5) (هـ): نتكلم.

(6) (و): زيادة: لا يلزم. وليست بصحيحة، لأنها توهم خلاف المراد.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من[1] الاحتجاجات على امتناع[2] العَوْد، أشار إلى جواب استدلال من زعم أنه يجوز عَوْدُه.

تقريرُ الاستدلال[3]: أن الشيء بعد العدم إن كان ممتنعاً للماهية، أو لشيء من لوازمها، لَزِمَ امتناعُ (٤١/ج) وجوده مُبْتدأً، وإن كان ممتنعاً لأمرٍ غير لازم، فعند زوال ذلك الغير يزولُ الامتناع.

تقريرُ الجواب: أن المعدوم بعد العدم ممتنعُ الوجود (٣٧/ز)، وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود، وهذا الوصفُ أمرٌ لازمٌ للماهية بعد العدم (٣٣/ب)، وامتناعُ الماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم، لا يقتضي امتناعَ الماهية مطلقاً.

ولقائلٍ أن يقولَ: لا نُسَلِّمُ أن موصوفيةَ الماهية[4] (١٨/هـ) بالعدم بعد الوجود لازمةٌ للماهية من حيث هي، فإنه في حالة الوجود انفكَّ هذا الوصفُ عنها، ولو كان لازمًا لها امتنع انفكاكُهُ عنها.

ولَئِنْ سُلِّمَ: أنه لازمٌ لها، لكن لا نُسَلِّمُ أن الماهيةَ الموصوفة بهذا الوصف ممتنعُ[5] الوجود؛ وذلك لأنه كما لا يكون الماهيةُ الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبَ الوجود وممتنعَ العدم، كذلك لا يكون

(١) كذا في (و)، وفي الباقي: عن.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) هذا الاستدلال للرازي، ذكره في المحصل ص ٥٥٣.

(٤) العبارة في (ب): وفيه نظر؛ لأنه لا نسلم أن الماهية الموصوفة...

(٥) (هـ): ممتنعة. وكذا فيما يأتي في ممتنع وواجب.

الماهيةُ الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعَ الوجود وواجبَ العدم، بل هو أقبلُ للوجود، وإليه الإشارةُ بقوله تعالىٰ: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[1].[2]

* قال:

انقسام الموجود إلى الواجب والممكن

وَقِسْمَةُ المَوْجُودِ إِلَىٰ الوَاجِبِ والمُمْكِنِ ضَرُورِيَّةٌ، وَرَدَتْ عَلَىٰ المَوْجُودِ مِنْ حَيْثُ هُوَ قَابِلٌ لِلتَّقْيِيد وعَدَمِهِ.

○ أقول:

الموجودُ: إما أن يكون (٣٥/و) بحيث إذا التُفِتَ إليه من دون التفاتٍ إلىٰ غيره يَجِبُ له الوجودُ أَوْ لا. والأولُ هو الواجبُ، والثاني هو الممكن[3].

وهذه القسمة ضروريةٌ، لا تَفْتقِرُ إلىٰ بُرْهان، وقد وَرَدَت علىٰ الموجود من حيث هو هو، أي: الموجود[4] لا بشرط شيء، الذي هو قابلٌ للتقييد وعدمه، لا الموجودِ المُقيَّدِ، فإن الموجودَ بشَرْطِ أن يكون معه قيْدٌ كالوجوب أو الإمكان، أو بشَرْطِ أن لا يكون معه قيْدٌ، يستحيلُ أن ينقسم إلىٰ الأقسام المُتبايِنة؛ لأن مَوْرِدَ القِسْمَة مُشترَكٌ بين الأقسام، والموجودُ بشَرْطِ شيء أو لا شيء لم يكن مُشترَكاً بينها.

---

(١) سورة الروم: ٢٧.

(٢) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «اللهم إلا إذا أريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم، وقد عرف أن الوجوب بشرط الوجود، والامتناع بشرط العدم، لا ينافي الإمكان بحسب الذات» ص٢١٥.

(٣) انظر في هذه المسألة: شرح الإشارات للرازي ١/١٩٤، المباحث المشرقية ١/١٢٣، شرح الإشارات للطوسي ٣/٤٤٧، كشف المراد ص ٥٩.

(٤) ساقطة من (ز).

* قال:

والحُكْمُ علىٰ المُمْكِنِ بِإِمْكَانِ الوُجُودِ، حُكْمٌ علىٰ المَاهِيَّةِ لَا بِاعْتِبَارِ العَدَمِ والوُجُودِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراض[1] علىٰ القول بالإمكان.

تقريرُ الاعتراض: أن يُقال: القولُ بالإمكان ممتنعٌ؛ لأن المحكوم عليه بالإمكان: إما أن يكون موجودا أو معدوما، فإن كان موجودا، فهو حالَ الوجود لا يَقْبَلُ العدَمَ؛ لاستحالة الجَمْع بين الوجود والعدم، وإذا لم يَقْبَل العَدَمَ امتنعَ حصولُ إمكان الوجود والعدم.

وإن كان معدوما، فهو حالَ العدم لا يَقْبَلُ الوجودَ، وإذا لم يَقْبَل الوجودَ امتنع إمكانُ حصول[2] الوجود والعدم، وإذا امتنع خُلوُّ الشيء عن الوجود والعدم، وكان كلٌّ منهما منافياً للإمكان؛ استحال حصولُ الإمكان للشيء، فالقولُ بالإمكان ممتنع.

تقريرُ الجوابِ: أن يُقال[3]: القسمةُ في قوله: «المحكوم عليه بالإمكان: إما أن يكون موجوداً أو معدوماً» ليست بحَاصِرة؛ لأن المفهومَ منه أن المحكوم عليه بالإمكان: إما أن يكون مع الوجود أو مع العدم، وها هنا قسمٌ[4] آخر، وهو أن لا يكون مع أحدهما، وهو أن

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في: المحصل للرازي ص ١٨٧، تلخيص المحصل ص١٠٥.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) في غير (ب) (و): يقول.

(٤) ساقطة من (ز).

يكون الحكمُ بالإمكان على الماهية من حيث هي، لا مع اعتبار العدم أو الوجود، حتى يلزمَ المحذورُ المذكور[1].

فإن حالَ الماهية ليست بمُنحصِرةٍ[2] في حال الوجود أو حال العدم؛ لأن هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير، أما عند اعتبارها لا مع الغير تكونُ الماهيةُ وَحْدَها، ولا تكونُ[3] موجودة ولا معدومة، والماهيةُ من حيث هي هي قابلةٌ للوجود والعدم، فلا يستحيلُ الحكم عليها بالإمكان.

* قال:

ثُمَّ الإِمْكَانُ قَدْ يَكُونُ آلَةً فِي التَّعَقُّلِ، وقَدْ يَكُونُ مَعْقُولاً بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ.

تحقيق ماهية الإمكان من حيث إنه اعتبار عقلي

○ أقول:

لمَّا أجاب عن الاعتراض، أرادَ أن يُحَقِّقَ ماهيةَ الإمكان من حيث إنه اعتبار عقلي، لتندفع به الشبهاتُ الواردة على الإمكان[4].

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (و): مختصرة.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ذكر القوشجي أن كلام المصنف هنا، إشارة إلى جواب شك يورد على اتصاف الماهية بالإمكان.

تقريره ـ كما في توضيح المراد للحسيني ـ: «أن الماهية لو اتصفت بالإمكان لاتصف الإمكان بالوجوب؛ ضرورة امتناع انفكاك الإمكان عن ماهية الممكن، ولكان ذلك الوجوب متصفاً بوجوب آخر، وهكذا، ويلزم التسلسل، وهو باطل، وملزومه الذي هو اتصاف الماهية بالإمكان باطل أيضاً» ص ١١٤.

=

اعلم: أن الشيءَ قد يكون معقولاً باعتبار ذاته، يَنْظُرُ فيه العقلُ، ويَعْتَبِرُ أنه موجود أو معدوم. وقد يكون آلةً للعاقل في تَعَقُّلِهِ، ولا يَنْظُرُ العاقلُ فيه، بل يَنْظُرُ به فيما هو آلةٌ لِتَعَقُّلِهِ.

مثلاً: العاقلُ يَعْقِلُ السماءَ بصورة في عقله[١]، فتكون الصورةُ في العقل للسماء آلةً للعقل في تعَقُّلِه السماءَ[٢]، ويكون معقولُهُ السماءَ، ولا يَنْظُرُ حينئذٍ في الصورة التي بها يَعْقِلُ[٣] السماءَ، ولا يَحْكُمُ عليها بحكم، بل يَعْقِلُ بتلك الصورة أن المعقولَ هو السماءُ، ثم إذا نَظَرَ في[٤] تلك[٥] الصورة، ويَجْعَلَها معقولةً[٦] باعتبار ذاتها منظوراً فيها، لا آلةً في النظر في غيرها، وَجَدَها عَرَضًا قائماً بمحل هو العقلُ ممكناً وجودُه.

وهكذا الإمكانُ، قد يكون آلةً للعاقل في تَعَقُّلِهِ، بها يَعْرِفُ حالَ الممكن (١٩/هـ) في أن وجودَه كيف يَعْرِضُ لماهيته، ولا يَنْظُرُ في كون الإمكان موجوداً أوغير موجود، جوهراً أو عرضاً، أو[٧] واجباً أو ممكنًا.

= ثم قال القوشجي: «وبهذه الشبهة يمكن إجراؤها في كثير من المفهومات، مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث، إلى غير ذلك من الأمور الاعتبارية التي يتكرر نوعها» شرح التجريد ٢/١٦٣.

(١) (ج): ذهنه.

(٢) (أ) (ج) (ز): للسماء.

(٣) (ب) زيادة: العاقل.

(٤) (هـ) (و): إلى.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) (هـ) (ز): معقولا.

(٧) ساقطة من (هـ) (و).

وقد يكون معقولاً باعتبار ذاته، فيُنْظَرُ في وجوده، أو إمكانه، أو وجوبه، أو جَوْهَرِيَّته، أو عَرَضيته، ولا[1] يكون بهذا الاعتبار إمكاناً لشيء، بل كان عَرَضاً في محل هو العقلُ، وممكنا في ذاته.

ووجودُه غيرُ ماهيته، فهو من حيث هو إمكانٌ لا يُوصَفُ بكونه موجوداً أو غيرَ موجود، ممكناً أوغير ممكن (٤٢/ج)، وإذا وُصِفَ بشيء من ذلك لا يكونُ حينئذ إمكاناً، بل يكونُ له إمكانٌ[2] آخر.

* قال:

وحُكْمُ الذِّهْنِ علَىٰ المُمْكِنِ بِالإِمْكَانِ (٣٩/ز) يَجِبُ أَنْ تُعْتَبَرَ مُطَابَقَتُهُ لِمَا فِي العَقْلِ؛ لأَنَّ الإِمْكَانَ عَقْلِيٌّ.

○ أقول:

هذا جوابُ اعتراض[3] علىٰ أن الإمكان اعتبارٌ عقلي، ثابتٌ في الذهن، لا تَحَقُّقَ له في الخارج.

تقريرُ الاعتراض: أن حُكْمَ الذهن بإمكان الممكن، لا يخلو: إما[4] أن يكون مُطابقاً للمحكوم عليه أو لا، فإن لم يكن مطابقاً كان جهلاً، وكان حاصلُه: أن الذهنَ حَكَمَ بالإمكان علىٰ ما ليس في نفسه

---

(١) (و): فلا.

(٢) (و) زيادة: عقلي.

(٣) استبعد اللاهيجي كون كلام المصنف جوابا عن اعتراض، بل الغرض منه تحقيق كون اتصاف الممكن بالإمكان بحسب العقل، كما هو شأن المعقولات الثانية، ولو كان اعتراضاً لكان المناسب ذكره في مسألة اعتبارية الإمكان التي سبقت. انظر: شوارق الإلهام ص ٦٥.

(٤) ساقطة من (ب) (ج).

ممكنًا، وإن كان مُطابِقاً كان الشيءُ في نفسه ممكنًا (٣٤/ب)، فيكونُ الإمكان مُتحَقِّقاً في الخارج.

تقريرُ الجوابِ: أن نقول: حكمُ الذهن علىٰ الممكن بالإمكان يجب أن تُعْتَبَرَ مطابقتُه لما في العقل؛ لأن الإمكانَ اعتبار عقلي، وقد عَرَفْتَ أن الحكم بالأمور العقلية علىٰ الشيء لا يَجِبُ أن يكون مُطابِقاً لما في الخارج، بل يَجِبُ أن يكون مطابقاً لما في نَفْسِ الأمر باعتبار العقل.

وقد وَقَعَ في بَعْضِ نُسَخِ المَتْنِ هكذا[1]: «وحكم الذهن علىٰ الممكن بالإمكان اعتبار عقلي، فيجب أن تعتبر مطابقته لما في العقل»[2] وهو غيرُ مستقيم؛ لأن حكمَ الذهن اعتبارٌ عقلي، سواءٌ كان بالإمكان علىٰ الممكن أو بغير الإمكان علىٰ غير الممكن؛ لأن الحكم من المعقولات (١٩/أ) الثانية، فلو كان كوْنُ حكم الذهن اعتباريًّا مُوجِباً لوجوب اعتبار مطابقته لما في (٣٦/و) العقل، لكان جميعُ الأحكام يَجِبُ أن يكون مُطابقاً لما في العقل، وليس كذلك، فإن الحكم بالأمور الخارجية علىٰ مِثْلِها يَجِبُ أن تُعْتَبَرَ مُطابقتُه لما في الخارج.

والعبارةُ المستقيمة ما أوْرَدْنَاهُ، ولعل العبارةَ الأخرىٰ سهوٌ وقع من الناسخين[3].

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) وهذه العبارة هي المثبتة في كشف المراد للحلي ص ٦١.

(٣) (و): الناسخ.

الحكم بحاجة الممكن إلى المؤثر ضروري

* قال:
والحُكْمُ بِحَاجَةِ المُمْكِنِ ضَرُورِيٌّ، وخَفَاءُ التَّصْدِيقِ لِخَفَاءِ التَّصَوُّرِ غَيْرُ قَادِحٍ.

○ أقول:

الممكنُ لَمَّا كان كلٌّ من طَرَفي الوجود والعدم بالنسبة إليه على السَّوِيَّة، احتاج في ترجُّح أحد طَرَفيه على الآخر إلى مُرجِّح يُرَجِّحُه. فالحكمُ بأن الممكن محتاج[1] إلى مُرَجِّح يُرَجِّح أحدَ جَانِبَيْه[2] على الآخَر ضروري، لايحتاج إلى برهان[3]، فإن كلَّ عاقل يَتصَوَّرُ الممكنَ والحاجةَ حَكَمَ بالضرورة أنه محتاج إلى المُرَجِّح.

قولُه: «وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح» إشارة إلى جوابِ دَخَلٍ مُقدَّر.

تقريرُه: أنا لمّا عَرَضْنَا هذه القضيةَ على العقل مع قولنا: «الواحد نصفُ الاثنين» وَجَدْنا التفاوتَ بينهما، (فإن الأولى فيها)[4] خفاءٌ بالنسبة إلى الثانية، والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على أن الأولى غيرُ ضرورية.

تقريرُ الجواب: أن الضرورياتِ قد يكون التصديقُ بها خافياً[5]

(١) (و): يحتاج.
(٢) (و): طرفيه.
(٣) انظر في حاجة الممكن إلى المؤثر: المباحث المشرقية ١/١٢٥، نهاية المرام للحلي ١/١٢٩، تلخيص المحصل ص ١١١.
(٤) ما بين القوسين ساقط من (ج).
(٥) في هامش (هـ): خفيا.

بسبب خفاء التصوُّرات الواقعة فيه، وخفاءُ التصديق بسبب خفاء تصوراته غيرُ قادحٍ في كونه ضروريًّا، فإن التصديقَ الضروريَّ قد يتوقَّفُ علىٰ تصورات مُكْتَسَبَة.

* قال:

والمُؤَثِّرِيَّةُ اعْتِبَارٌ عَقْلِيٌّ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن شبهةٍ[1] واردة علىٰ أن الممكنَ محتاجٌ إلىٰ المُؤثِّر.

تقريرُ الشبهة: لو احتاج الممكنُ إلىٰ مُؤَثِّر، لكانت مُؤَثِّرِيَّةُ المُؤثِّر في ذلك الأثر: إما أن تكون وصفاً ثبوتيا أو لا، والقسمان باطلان؛ فالقولُ بالمُؤَثِّرِيَّة باطل.

أما بيانُ بُطلان الأول: فلأن المُؤَثِّرِيَّةَ لو كانت ثبوتيةً: فإما أن تكون نفسَ المُؤَثِّر أو الأثر أو غيرهما، والأولُ والثاني باطلان؛ لأنها نسبةٌ بينهما، والنسبةُ تُغَاير كُلًّا من المُنْتَسِبَيْن، وكذا الثالثُ؛ لأنها لو كانت مغايرةً لهما لكانت ممكنةً؛ ضرورة (٢٠/هـ) توقُّفِها علىٰ المُنْتَسِبَيْن، وهما غيرُها، والموقوفُ علىٰ الغير ممكن؛ فيفتقِرُ إلىٰ مُؤثِّر، ومُؤَثِّرِيَّةُ المُؤَثِّر فيه زائدةٌ، ويلزم التسلسلُ.

وأما بيانُ بُطلان الثاني: وهو أن لا تكون ثبوتيةً، فلأن المُؤَثِّرِيَّة نقيضُ اللامُؤَثِّرِيَّة، التي يَصِحُ حَمْلُها علىٰ المعدوم، والمحمولُ علىٰ

---

(١) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في المحصل للرازي ص ١٩٤.

المعدومُ غيرُ ثابت؛ فتكون اللامُؤَثِّرِيَّةُ غيرَ ثابتة، فتكون المُؤَثِّرِيَّةُ ثابتةً.

تقريرُ الجوابِ: أن المُؤَثِّرِيَّةَ أمرٌ إضافي اعتباري، يَثْبُتُ[1] في العقل عند تعَقُّلِ صدور الأثر عن المُؤَثِّرِ، فإن تَعَقُّلَ ذلك يقتضي ثبوتَ أمر في العقل، هي المُؤَثِّرِيَّةُ كما في سائر الإضافات.

* قال:

والمُؤَثِّرُ يُؤَثِّرُ فِي الأَثَرِ، لَا مِنْ حَيْثُ هُوَ مَوْجُودٌ، ولَا مِنْ حَيْثُ هُوَ مَعْدُومٌ.

○ أقول:

هذا أيضاً جوابٌ عن شبهةٍ[2] أخرىٰ واردةٍ علىٰ أن الممكنَ محتاجٌ إلىٰ المُؤَثِّرِ.

تقريرُها: أن المُؤَثِّرَ: إما أن يُؤَثِّرَ في الأثر حالَ وجود الأثر أو حالَ عدمه، والأولُ باطل؛ لامتناع تحصيل الحاصل، وكذا الثاني؛ لأن حالَ العدم لا أَثَرَ ولا تَأْثِيرَ؛ لأن التأثيرَ إن كان عَيْنَ حصول الأثر عن المُؤَثِّرِ فحيث لا أَثَرَ فلا تَأْثِيرَ، وإن كان مغايراً فالكلامُ فيه كالكلام في الأثر.

تقريرُ الجوابِ: أن المُؤَثِّرَ إنما يُؤَثِّرُ في الأثر لا من حيث (٤٣/ج) هو موجودٌ، ولا من حيث هو معدومٌ.

---

(١) (أ) (ب) (ج): ثبت.

(٢) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في: المحصل ص ١٩٨، تلخيص المحصول ص١١٣.

فإن قيل: على هذا يلزم الواسطةُ، وهو محال!.

أجيب: بأنّا لم نَقُلْ: إن للماهية حالاً غيرَ حال الوجود والعدم، حتى يلزم الواسطةُ، بل نقولُ: إن المُؤَثِّرَ مُؤَثِّرٌ في الماهية (٤٩/ز) من حيثُ هي، لا في الماهية من حيث هي موجودةٌ أو معدومةٌ، والماهيةُ من حيث هي غيرُ الماهية من حيث هي موجودةٌ أو معدومةٌ، وإن كانت لا تخلو عن أحدهما.

فإن قيل: إذا كان[1] الماهيةُ لا تَنْفَكُّ عن أحدهما، فتأثيرُ المُؤَثِّرِ[2] لا يخلو عن إحدى الحالتين[3]، فيلزمُ المحذورُ.

أجيب: بأنه إنْ أُرِيدَ بحال وجود الأثر زمانُ وجوده أو آن وجوده، فليس بممتنع أن يُؤَثِّر المُؤَثِّر في الأثر في زمان وجود الأثر؛ لأن المعلول لا يتأخر بالزمان عن العلة، وإن أريد به المقارنةُ الذاتية للأثر بالنسبة إلى المُؤَثِّر فهو محال، وحينئذ نقول: إنما يُؤَثِّر فيه لا من حيث هو موجود ولا معدوم.

* قال:

وتَأْثِيرُ المُؤَثِّرِ فِي المَاهِيَّةِ، ويَلْحَقُهُ وُجُوبٌ لَاحِقٌ.

○ أقول:

هذا أيضاً جوابٌ عن شُبهة[4] ثالثةٍ واردةٍ على أن الممكن محتاج إلى المُؤَثِّر (٣٥/ب).

---

(١) (أ): كانت.

(٢) (هـ): الماهية. وهو خطأ.

(٣) (هـ): الحالين.

(٤) انظر هذه الشبهة والجواب عنها في: المحصل ص ١٩٨، تلخيص المحصل ص ١١٨.

تقريرُها: أن المُؤَثِّر: إما أن يُؤَثِّرَ في الماهية، أو في الوجود، أو في اتصاف الماهية بالوجود، والأول محال؛ لأن الماهيةَ لو كانت بتأثير الغير يلزم عدمُها عند عدم ذلك الغير؛ لأن ما بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعُه، فلو كان السواد سواداً (بالغير لزم أن لا يكون السوادُ سواداً)[1] عند عدم ذلك[2] الغير، وهو محال؛ لأن السواد يستحيل أن لا يكون سواداً، سواءٌ ارتفع الغيرُ أو لم يرتفع.

وكذا الثاني - وهو أن يكون تأثيرُه في الوجود - محال، (وإلا لزم أن لا يبقى الوجودُ وجوداً عند فَرْضِ عدم ذلك التأثير، وهو محال)[3] على ما مَرَّ.

وكذا الثالثُ - وهو أن يكون تأثيرُه في موصوفية الماهية بالوجود (٣٧/و) - محالٌ لوجهين:

أحدهما: أن الموصوفيةَ أمر عدمي؛ لأنها لو كانت وجوديةً لكانت قائمةً بالماهية؛ إذ يمتنع أن تكون جوهراً، ويلزم التسلسل، وإذا كانت عدميةً امتنع أن تكون أثراً للغير.

الثاني: أنها لو كانت مستندةً إلى المُؤَثِّر، لكان تأثير المُؤَثِّر: إما في ماهيتها، أو وجودها، وكلاهما محال، أو في اتصافها بالوجود، ويعود الكلامُ فيه.

تقريرُ الجواب: أن تأثيرَ المُؤَثِّر في الماهية، وتأثيرُه فيها هو أن يُحَقِّقَها، لا أن يُحَقِّقَ وجودَها لامتناع تحقُّقِ الوجود.

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).
(٢) ساقطة من (و).
(٣) ما بين القوسين ساقط من (ز).

وقولُه: «تأثيره في الماهية محال؛ لأن كون السواد سواداً لو كان بالغير، لوجب أن لا يكون السواد سواداً عند عدم الغير».

قلنا: تأثيرُه في الماهية هو أن يَجْعَل السوادَ مُحَقَّقاً، لا أن يَجْعَلَ السوادَ سواداً، فكونُ السواد[1] حينئذ يكون بالغير، لا كَوْنُ السوادِ سواداً، فيلزمُ من انتفاء الغير انتفاءُ كَوْنِ السواد مُحَقَّقاً[2] (لا انتفاءُ كون السواد)[3] سواداً[4] (٢١/هـ) وأما إذا[5] فُرِضَ السوادُ سواداً، فقد وَجَبَ سَوَادِيَّته بسبب[6] الفَرْض وجوباً لاحقاً مُرَتَّباً علىٰ الفَرْضِ، ومع ذلك الفَرْض يمتنعُ تأثيرُ المُؤَثِّر فيه، فإنه يكون إيجاداً لما فُرِضَ موجوداً[7]، أما قَبْلَ ذلك[8] الفَرْضِ فيمكنُ أن يُوجِدَ المُؤَثِّرُ السوادَ علىٰ سبيل الوجوب، ويكونُ ذلك الوجوبُ سابقاً علىٰ وجوده، وقد عُرِفَ[9] الفَرْقُ بينهما[10].

* قال:

وعَدَمُ المُمْكِنِ مُسْتَنِدٌ إلىٰ عَدَمِ عِلَّتِهِ[11].

---

(١) في هامش (هـ) زيادة: محققا.
(٢) زيادة من (هـ)، وفي (ز): سواداً.
(٣) ما بين القوسين مشطوب في (ز).
(٤) (ز): محققا.
(٥) ساقطة من (أ) (ج).
(٦) (ز): بحسب.
(٧) (هـ) زيادة: بالفعل.
(٨) ساقطة من (ب) (هـ).
(٩) (هـ): عرفت.
(١٠) أي: بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق.
(١١) في متن «التجريد» بتحقيق: محمد جواد الجلالي ص ١٢٠ زيادة: «علىٰ ما مر».=

○ أقول:

هذا أيضاً جوابُ اعتراض[1] على أن الممكنَ محتاج إلى المُؤَثِّر.

تقريرُ الاعتراض: لو افتقر الممكنُ في تَرجُّح أحد طرَفيه إلى المُؤَثِّر؛ (لافتقر في ترجُّح طرف العدم إلى المُؤَثِّر)[2]، والتالي باطل؛ لأن المُرجِّحَ لابد له من أثر، والعدمُ نَفْيٌ مَحْضٌ، فيستحيلُ إسنادُه[3] إلى المُؤَثِّر.

تقريرُ الجواب: أن عَدَمَ الممكن المتساوي الطرفين ليس نَفْياً مَحضاً، وعدمُ العلة ليس نَفْيًا مَحضاً، بل كلٌّ من عَدَمِ المعلول الممكن وَعَدَمِ العلة أمرٌ عقلي، ويجوز أن يُعَلَّلَ الأمرُ العقلي بالأمر العقلي، فيجوزُ أن يَسْتنِدَ عدمُ الممكن إلى عدم عِلَّتِهِ العقلي، المُتَمَيِّزِ أحدُهما عن الآخر في العقل، فإن العقلَ يَحْكُمُ حكمًا ضروريًّا بأن العلةَ رُفِعَت فرُفِعَ المعلول، فقد أُسْنِدَ[4] ارتفاعُ المعلول إلى ارتفاع عِلَّتِهِ.

* قال:

والمُمْكِنُ البَاقِي مُفْتَقِرٌ إِلَى المُؤَثِّرِ لِوُجُودِ عِلَّتِهِ.

الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر

= وهي ثابتة في كشف المراد ص ٦٤، وهي إشارة إلى ما مر من قول المصنف: «ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير» ص ٣٠٢.

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في: المحصل ص ٢٠١، تلخيص المحصل ص ١١٨.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٣) (أ) (هـ) (و): استناده.

(٤) (هـ) (و): استند.

○ أقول:

ذهب الحكماءُ والمتأخرون من المتكلمين إلىٰ أن الممكن الباقي مُفتقِرٌ إلىٰ المُؤَثِّر[1]؛ وذلك لأن عِلَّةَ حاجته إلىٰ المُؤَثِّر هو الإمكان، وهو حالَ البقاء حاصلٌ؛ لأن الإمكانَ للممكن ضروري، وإذا كانت العلة مُتحقِّقةً كان المعلولُ مُتحقِّقاً، فيكونُ حالَ البقاء مُفتقِراً إلىٰ المُؤَثِّر؛ لوجود علة الافتقار، وهو الإمكان.

* قال: (٤٤/ج)

والمُؤَثِّرُ يُفِيدُ البَقَاءَ بَعْدَ الإِحْدَاثِ.

○ أقول:

هذا جوابُ دَخَلٍ مُقدَّر[2].

تقريرُه: لو افتقر الباقي في حال بقائه إلىٰ المُؤَثِّر، فالمُؤَثِّرُ: إما أن يكونَ له فيه تأثيرٌ أو لا يكونَ، وكلاهما محال[3]. أما الأولُ فلأن التأثيرَ يستدعي حصولَ أثر، فالأثرُ الحاصلُ منه: إما أن يكونَ هو الوجودَ الذي كان حاصلاً قبل ذلك، وإما أن يكونَ أمراً جديداً، والأولُ محال؛ لامتناع تحصيل الحاصل، والثاني أيضاً محالٌ؛ لأنه حينئذ يكون تأثيرُ المُؤَثِّر في أمر جديد لا في الباقي، وقد فَرَضْنَا[4] أنه أَثَّرَ في الباقي، هذا خُلْفٌ.

---

(١) انظر في هذه المسألة: المحصل ص ٢٠٦، شرح الإشارات للطوسي ٤٨٥/٣، نهاية المرام للحلي ١٥٧/١، مطالع الأنظار ص ١٥٩، شرح التجريد للقوشجي ١٧٣/٢.

(٢) انظر: المحصل ص ٢٠٧، تلخيص المحصل ص ١٢١.

(٣) في غير (ج) (و): محالان.

(٤) (ج) (هـ): فرضناه.

وأما الثاني - وهو أن لا يكون له فيه تأثيرٌ - فهو أيضاً باطلٌ؛ لأنه حينئذ لا يكون هناك أثر؛ لامتناع حصول الأثر بدون التأثير (٤٠/ز)، وإذا لم يَحْصُل[1] فيه منه أثرٌ كان مستغنياً عن المُؤَثِّر، وقد فَرَضْنا افتقارَه إليه، هذا خُلْفٌ.

تقريرُ الجوابِ: أن المُؤَثِّر حالَ البقاء، يفيد أثراً ليس هو الوجودَ الذي كان حاصلاً قبل ذلك، (بل أمراً جديداً، هو بقاءُ الوجود الذي كان حاصلاً قبل ذلك)[2]، وبه صار باقياً، فلا يلزمُ منه[3] أن لا يكونَ تأثيرُه في الباقي، حتى يلزمَ خلافُ الفَرْض، فإن الباقي هو الوجودُ الأول المُتَّصِفُ بصفة البقاء، أي: الاستمرارِ، فلا يلزم من تأثيره في أمر جديد غير الوجود الأول عدمُ تأثيره في الوجود الأول المتصف بالبقاء؛ لأن عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدمَ تأثيره في المُقَيَّد.

* قال:

جواز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب

وَلِهَذَا جَازَ اسْتِنَادُ القَدِيمِ المُمْكِنِ إِلَى المُؤَثِّرِ المُوجِبِ - لَوْ أَمْكَنَ - وَلَا يُمْكِنُ اسْتِنَادُهُ إِلَى المُخْتَارِ.

○ أقول:

أي: ولأجل أن الممكنَ محتاج إلى المُؤَثِّر، جاز استنادُ القديم

(١) (هـ): يكن.
(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).
(٣) زيادة من (هـ).

الممكن إلىٰ المُؤَثِّر المُوجِب[1]، لو أَمْكَنَ المُؤَثِّرُ المُوجِبُ[2]، فإن الشيءَ المستندَ إلىٰ المُؤَثِّر إنما يستند إليه بسبب أنه ممكنٌ يَجِبُ بغيره، ومفهومُ كونه ممكنا واجباً بغيره لا يمنع أن يكون واجبَ الوجود بغيره دائماً، فيكون مُستنِداً إلىٰ الغير، فالقديمُ الممكن الواجب بالغير جاز أن يستندَ إلىٰ مُؤَثِّر مُوجِبٍ.

ولا يمكنُ استنادُ الممكن القديم إلىٰ المُؤَثِّر (٣٦/ب) المختار؛ لأن المختارَ إنما يَفْعَلُ بالقَصْد والاختيار، والقَصْدُ إنما يَتَوجَّهُ إلىٰ تحصيل شيء معدوم؛ لامتناع تَوَجُّهِ القصد إلىٰ تحصيل[3] الموجود، وإلا لكان تحصيلاً للحاصل، وهو محال.

والشيءُ المعدوم الذي تَوَجَّه القَصْدُ إلىٰ تحصيل وجوده (٢٢/هـ) يكون حادثاً؛ لأنه حَدَثَ بعد (٢٠/أ) العدم، فلا يكون تأثيرُه في القديم، فلا يمكن استنادُ القديم إليه.

* قال:

لا قديم سوىٰ الله تعالىٰ

ولَا قَدِيمَ سِوَىٰ اللَّهِ تَعَالىٰ؛ لِمَا يَأْتِي[4].

---

(١) قال القوشجي: «لأنه ممكن باق، فيحتاج إلىٰ المؤثر في بقائه، غاية الأمر أنه ليس له حال حدوث كما للحادث الباقي، فلا يحتاج إلا في البقاء، بخلاف الحادث الباقي، فإنه يحتاج إلىٰ المؤثر في الحدوث أيضاً» شرح التجريد ٢/١٧٥.

(٢) أي: لو أمكن المؤثر القديم الموجب بالذات، علىٰ ما تدعيه الفلاسفة، وحمله اللاهيجي علىٰ القديم الممكن، سواء كان مؤثراً أو متأثراً. قال: «وما ذكرناه أظهر» وانظر تعليل أظهرته في حاشية محمد إسماعيل بهامش شوارق الإلهام ص ٦٧.

(٣) زيادة من (ز).

(٤) (هـ) (ز): لما سيأتي.

○ أقول:

ذهَبَ الحكماءُ[1] إلى أن الموجوداتِ الممكنةَ[2] كُلَّها مُحْدَثةٌ (٣٨/و) حُدوثاً ذاتيًّا، فالقديمُ الذي يكون بإزاءِ المُحْدَث بالحدوث الذاتي لا يكون عندهم سوى الله تعالى، وأما القديمُ الذي يكون[3] بإزاء المُحْدَث بالحدوث الزماني عندهم هو[4] اللهُ تعالى والعقولُ والنفوسُ السماوية، والأجسام الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة إلا حركاتِها، فإن كلَّ واحدة من حركاتها مسبوقةٌ بحركة أخرى لا أوّلَ لها، والأجسامُ العنصريةُ بهَيُولاها. وباقي الموجودات مُحْدَثةٌ.

وأما الأشاعرةُ فقالوا: جميعُ الممكنات مُحْدَثةٌ بالحدوث الزماني، والقديمُ هو الله تعالى. وأما الصفاتُ فمَنْ جَعَلَها مُغايرةً للذات جَعَلَها قدماء، ومَنْ جَعَلها غيرَ مُغايرة لم يَجْعَلْها قدماء؛ لأن القدماءَ عندهم أشياءُ متغايرة، كلٌّ واحد منها قديم، وهم لا يقولون بالتغاير إلا في الذوات، وأما في الصفات فلا يقولون بالتغاير، ولا في الصفات مع الذوات.

والمعتزلة يُفَرِّقُون بين الوجود والثبوت، ولا يقولون بوجود القدماء، والأحوالُ الخمسةُ هي قولُ أبي هاشم وَحْدَه، فإنه عَلَّلَ

---

(١) انظر: المحصل ص ٢١١، تلخيص المحصل ص ١٢٥، شرح التجريد للقوشجي ١٧٦/٢.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) زيادة من (و).

(٤) هكذا في جميع النسخ، والمناسب: فهو.

القادريَّةَ والعالِميَّةَ والحَيِّيَّةَ والموجوديةَ[1] بحالة خاصة هي الإلَهية[2].

وأما الحَرْنانِيُّون[3] فقد أثبتوا قدماءَ خمسةً[4]: حَيَّان فاعلان، وهما الباري والنفسُ، وعَنَوا بالنفس ما يكون مَبْدأً للحياة[5]، وهي الأرواحُ البشريةُ والسماويةُ؛ وواحدٌ مُنفعِلٌ غيرُ حي، وهو الهَيُولىٰ. واثنان ليسا بحَيَّيْن، ولا فاعِلَيْن، ولا مُنْفَعِلَيْنِ، وهما الدَّهْرُ والخَلاءُ.

وذَهَبَ المُصَنِّفُ إلىٰ أنه ليس في الوجود قديمٌ سوىٰ الله تعالىٰ؛ لما سيأتي من أن كل ما سوىٰ الله تعالىٰ من الموجودات ممكن، وكل ممكن حادث.

* قال:

الحادث لا يفتقر إلىٰ المدة والمادة

ولَا يَفْتَقِرُ الحَادِثُ إِلَىٰ المُدَّةِ والمَادَّةِ، وإِلَّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ.

○ أقول:

ذَهَبَ[6] الحكماءُ إلىٰ أن كلَّ حادث[7] مُفتقِرٌ إلىٰ مُدَّةٍ ومَادَّةٍ[8].

---

(١) (ج): الوجودية.

(٢) من قوله: «والمعتزلة.....» إلىٰ هنا، عبارة الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٢٥، أوردها الطوسي اعتراضاً علىٰ قول الرازي في المحصل: «والمعتزلة وإن بالغوا في إنكاره، ولكنهم قالوا به في المعنىٰ، لأنهم قالوا: الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات، فالثابت في الأزل علىٰ هذا القول أمور كثيرة، ولا معنىٰ للقديم إلا ذلك» ص ٢١١.

(٣) جماعة من الصابئة. الملل والنحل للشهرستاني ٢/٥٨.

(٤) في هامش (هـ) زيادة: اثنان.

(٥) (ب) (ج): الحياة.

(٦) (ب) (ج) (ز): ذهبت.

(٧) المراد بالحادث هنا الحادث بالحدوث الزماني، كما في مطالع الأنظار ص ٦٠.

(٨) انظر في هذه المسألة: النجاة لابن سينا ص ٢١٩، المباحث المشرقية ١/١٣٥،=

أما افتقارُه إلى المُدَّة: فلأن الحادثَ بعدما لم يَكُن، له قبْلٌ (٤٥/ج) لم يكن فيه، ليس كقبلية الواحد على الاثنين، التي يُوجَدُ بها ما هو قَبْلٌ وما هو بَعْدٌ معا، بل قبليةِ قَبْلٍ لا يَثْبُتُ ذلك القَبْلُ مع البَعْدُ، بل يَزُولُ عند تجدُّدِ البَعْد.

وليس تلك القَبْليةُ هي نفسَ العدم، فإن العدم كما صح أن يكون قبْلُ، فقد[1] صح أن يكون بَعْدُ، والقبليةُ يمتنع أن تكون بَعْدُ؛ ولا ذاتَ الفاعل، فإن ذاتَ الفاعل قد يكون قَبْلُ، وقد يكون مع، وقد يكون بَعْدُ، فهي شيءٌ آخر، لا يَزَالُ فيه تجَدُّد وتصَرُّمٌ، فهو غيرُ قارِّ الذات متصلٌ في ذاته؛ إذ من الجائز أن نَفْرِضَ مُتحرِّكاً يَقْطَعُ مسافةً، يكونُ حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فيكون ابتداءُ حركته قبل هذا الحادث، ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث، قبْليَّاتٌ وبَعْدِيَّاتٌ مُتجَدِّدَةٌ مُتصَرِّمَةٌ، مطابقةٌ لأجزاء المسافة والحركة، فظهر أن هذه القبلياتِ متصلةٌ اتصالَ المسافة والحركة.

فإذن: ثَبَتَ أن كلَّ حادث مسبوقٌ بموجودٍ غير قارِّ الذات، مُتَّصلٍ اتصالَ المقادير، وهو الزمان.

فوجودُ القبلية والبعدية ـ اللتين لا يجتمعان ـ دالٌّ[2] على وجود الزمان، فإن الزمان هو الذي يَلْحَقُه لذاته القبليةُ والبعديةُ اللتان لا تُوجَدان معاً؛ وذلك لأن الشيء (٤١/ز) قد يكون قَبْلَ شيء آخر قبليةً

= المحصل ص ٢١٤، شرح الإشارات للطوسي ٣/٤٩٩، نهاية المرام ١/٢٤١، مطالع الأنظار ص ٦٠، شرح المقاصد ٢/١٤، شرح المواقف ١/٤٤٠.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (هـ): دالتان.

لا تجَامِع البَعْدَ[1]، لكن لا لذاته، بل لوقوعه في زمان هو قَبْلَ زمان ذلك الآخَر، فالقبليةُ والبعديةُ للشيئين بسبب الزمان، وأما للزمان فليس بسبب شيء، بل ذاته المُتَصَرِّمة المُتجَدِّدةُ صَالِحةٌ للحوق هذين المعنيين بها، لا لشيء آخر.

فإذن: ثبوتُهما يَدُلُّ على وجود الزمان.

وهما إضافتان[2] لا توجَدان إلا باعتبار العقل؛ لأن الجزأين من الزمان اللذين تَلْحَقُهما القبليةُ والبعديةُ لا يُوجَدان معاً في الأعيان، فكيف توجد الإضافة اللاحقة بهما؟! لكنّ ثبوتَهما في العقل لشيء دلَّ على وجود مَعْروضهما بالذات - أعني: الزمانَ - مع ذلك الشيء، فلذلك يُسْتدَلُّ بعُروض القبلية للعدم على وجود زمان يُقَارِنُه[3].

قيل[4]: القبليةُ ليست بموجودة في الخارج؛ إذ لو كانت موجودةً فيه، لكانت القبليةُ (٢٣/هـ) الواحدة قبل موجود آخر بقبلية أخرى، ويتسلسل.

أجيب[5]: بأن القبلية من الاعتبارات العقلية، فهي من حيث إنها قبليةٌ لا تكون مختصةً بزمان، بل بهذا الاعتبار تكونُ قبليةً لشيء، ومن حيث إنها في زمان معين[6]، كان حكمُها حُكْمَ سائر الموجودات في

---

(١) (ب): البعدية.

(٢) (ب) (و): إضافيان.

(٣) من قوله: «فلأن الحادث بعد ما لم يكن...» إلى هنا مأخوذ من كلام الطوسي في شرح الإشارات مع زيادة وحذف ٣/٤٩٩.

(٤) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ١/٢٢٢.

(٥) هذا جواب الطوسي في شرحه للإشارات ٣/٥٠١.

(٦) ساقطة من (ز).

لحوق قبلية أخرى يَعْتَبِرُها الذهن[1]، ولا يتسلسل بل ينقطع عند انقطاع[2] اعتبار العقل.

وقيل[3] أيضاً: إن القبلية والبعدية إضافتان[4] فيجب أن تُوجَدا معاً، فلا يمكن عدمُ المجامعة، وقد قيل: إنهما لا يجتمعان، هذا خُلْفٌ.

أجيب[5]: بأنهما إضافتان[6] عقليتان، يَجِبُ أن يُوجَد[7] مَعْروضَاهُما[8] معاً في العقل، ولا يَجِبُ أن يُوجَدا (٣٧/ب) معاً في الخارج.

قيل[9]: لو اتصف عدمُ الحادث بالقبلية[10]، لَزِمَ اتصافُ المعدوم[11] بالصفة الثبوتية، وهو محال.

أجيب[12]: بأن عَدَمَ الحادث ليس بنفي مَحْض؛ لأنه عَدَمٌ مُقَيَّدٌ

---

(١) في شرح الإشارات للطوسي زيادة: به ٣/٥٠١.

(٢) (ب): انقطاعها.

(٣) هذا الاعتراض أيضاً للرازي، ذكره في شرح الإشارات ١/٢٢٢.

(٤) (هـ) (ج) (و): إضافيتان.

(٥) هذا الجواب للطوسي، ذكره في شرح الإشارات له ٣/٥٠٢.

(٦) (هـ) (ج) (و): إضافيتان.

(٧) (أ): يوجدا.

(٨) (ب): معروضهما، وفي (ز): معروضاتهما، وهي ساقطة من (أ).

(٩) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرح الإشارات له ١/٢٢٢.

(١٠) زاد الطوسي: الوجودية. شرح الإشارات ٣/٥٠٢.

(١١) (هـ): العدم.

(١٢) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات له ٣/٥٠٢.

بشيء، بل هو أمر معقول، والقبليةُ أيضاً عقلية، فيجوز عُروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث، الذي هو أمر معقول ثابت في العقل.

قيل[1]: إن أجزاء الزمان بعضُها سابق على البعض، بهذا السبق المذكور في عدم الحادث، فلو اقتضىٰ هذا السبقُ الزمانَ يلزم أن يكون للزمان زمانٌ آخر! (٣٩/و).

أجيب: بأن عُروض هذا السبق لأجزاء الزمان لذاتها، لا بسبب زمان آخر؛ لأن الزمانَ مُتقضٍّ[2] لذاته، فلا يحتاج في عُروض السبق لبعض أجزائه إلىٰ عُروضه لشيء آخر، بخلاف غير الزمان.

قيل[3]: لا يجوز عُروض السبق لبعض أجزاء الزمان لذاته؛ وذلك لأن أجزاءَ الزمان: إن كانت متساويةً في الماهية، استحال تخصيصُ بَعْضِها بالتقدم، وبَعْضِها بالتأخر، وإن لم تكن متساويةً في الماهية، كان انفصالُ كل جزء عن الآخر بماهيته، فتكون أجزاءُ الزمان منفصلاً بعضُها عن البعض، فلا يكونُ الزمان مُتَّصلاً واحداً، بل مُؤلَّفاً من آنات.

وأيضاً: لو جاز عُروض القبلية والبعدية، اللتين لا يجتمعان في أجزاء الزمان، من غير زمان يُغايرهما[4]، لجاز عُروض القبلية والبعدية[5] لعدم الحادث من غير زمان يُغايرهما.

---

(١) هذه معارضة من الرازي، ذكرها في شرح الإشارات له ٢/٢٢٢.

(٢) (هـ): منقض، وبالهامش: يقتضي.

(٣) هذا اعتراض للرازي على الجواب السابق، ذكره في شرح الإشارات ٢/٢٢٢.

(٤) (هـ) (و): يغايرها، وفي هامش (و): أي: يغاير أجزاء الزمان. وما أثبته موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٣/٥٠٢.

(٥) زيادة من (ج).

فإن قيل[1]: عُروض القبلية والبعدية في أجزاء الزمان، من غير زمان مُغَاير - ممكن، بأن يكون كلُّ جزء[2] من أجزاء الزمان مسبوقاً بجزء آخر، فلا يحتاجُ إلىٰ اعتبار زمان آخر مغاير لها، فإن المَعْنِيَّ بكون اليوم متأخراً عن الأمس: أنه غيرُ حاصل عند حصول الأمس.

وأما إذا كان (٤٦/ج) للحوادث أولُ، فلا[3] يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان؛ لأنه إذا كان حادثٌ قبل جميع الحوادث، لم يمكن أن يكون عدمُ هذا الحادث الأول قبلَ وجوده؛ لأنه إذا لم يكن شيءٌ عند عدمه، فلا يمكن أن يُشِيرَ إلىٰ شيء ما، حتىٰ يقال: إنه ما كان حاصلاً عند حصوله.

أجيب[4]: بأن معنىٰ قولنا: «اليوم متأخر عن أمس» ليس هو أنه لم يُوجَد معه؛ لأن اليوم أيضاً لم يُوجَد مع الغد.

ولئن[5] سُلِّمَ: أن معناه أنه لم يُوجَد معه، كانت[6] هذه المَعِيَّةُ إضافةً عَارضة لهما، مُغايرةً لذاتَيْهما[7]، وكان المعقولُ منه: أن اليوم ما حَصَلَ في الزمان الذي حَصَلَ فيه الأَمْسُ، وحينئذ يعود التسلسل.

وإن لم يكن معناه أنه لم يُوجَد معه، بل كان معناه أن اليوم لم يُوجَد حين كان أَمْسِ، فلفظةُ «كان» مُشْعِرَةٌ بمُضِيِّ زمان، وذلك يقتضي

---

(١) هذا الاعتراض ذكره الرازي في شرح الإشارات ١/٢٢٢.
(٢) ساقطة من (أ).
(٣) في غير (هـ): لا.
(٤) هذا جواب الرازي في شرح الإشارات ١/٢٢٣.
(٥) (هـ) (ز): وإن.
(٦) في غير (و): كان.
(٧) (ب) (ز): لذاتهما. وما أثبته موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٣/٥٠٣.

أيضاً أن يكون للزمان زمانٌ آخر. والقولُ بمعية الزمان للحركة أيضاً يقتضي ـ بمِثْلِ هذا البيان ـ وقوعَ الزمان في زمان آخر.

والجوابُ[1]: أن ماهية الزمان هي اتصالُ التصَرُّم والتجَدُّدِ، وذلك الاتصال لا يَتجزَّأُ إلا في الوَهْم، فلا[2] يكون للزمان أجزاءٌ بالفعل، وليس فيه تقدم وتأخر قبل التَّجْزئة.

فإذا فُرِضَ له أجزاءٌ، فالتقدمُ والتأخرُ يَعْرِضَان لها لذاتها، لا بسبب تصَوُّر عُروضهما لغير الأجزاء، حتىٰ تصيرَ الأجزاءُ ـ بسبب التقدم والتأخر العارضين لها بحَسَب تصوُّر عُروضهما لغيرها ـ متقدمةً ومتأخرةً[3]، بل تصوُّرُ عدم الاستقرار الذي هو حقيقةُ الزمان، يستلزم تصوَّرَ[4] تقدمٍ وتأخرٍ للأجزاء المفروضة؛ لعدم الاستقرار، لا لشيء آخر. وهذا (٤٢/ز) معنىٰ لحوق التقدم والتأخر الذاتيين له.

وأما ما له حقيقةٌ غيرُ عدم الاستقرار، (يُقارِنُها عدمُ الاستقرار)[5] كالحركة وغيرها، فإنما يصير متقدماً ومتأخراً بتصوُّر عُروضِهما لعدم الاستقرار. وهذا هو الفرقُ بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته، وبين ما يلحقه بسببِ غيره.

فأما إذا قلنا: «اليومَ وأمْسِ» لم نحتج إلىٰ أن نقول: اليومُ متأخر

---

(١) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥٠٣/٣.

(٢) (ز): ولا.

(٣) في غير (هـ): متقدماً ومتأخراً.

(٤) (و): مستلزم لتصور.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (ب).

عن أمس؛ لأن نَفْسَ مَفهُومَيْهما[1] يَشْتمِلُ علىٰ معنىٰ هذا التأخر[2]، أما إذا قلنا: «العدمُ والوجودُ» احتجنا إلىٰ اقتران معنىٰ (٢٤/هـ) التقدم بأحدهما حتىٰ يصير متقدمًا.

وأما المَعِيَّةُ: فمعِيَّةُ ما هو في الزمان للزمان، غيرُ المعيَّةِ بالزمان، أعني: مَعِيَّةَ شيئين يقعان في زمان واحد؛ لأن الأولىٰ تقتضي نسبةً واحدةً لشيء غير الزمان إلىٰ الزمان، هي: متىٰ ذلك الشيء؟ والأخرىٰ تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب إليه، واحدٍ بالعدد، وهو زمان ما[3]، ولذلك لا يُحتاجُ في الأولىٰ إلىٰ زمان يُغايرُ الموصوفَ[4] بالمعية، ويُحتاجُ في الثانية إليه.

وأما افتقارُ الحادثِ إلىٰ المَادَّة: فلأن كل حادث، فقد كان قبل وجوده ممكنَ الوجود، وإلا لَزِمَ الانقلابُ، وكان[5] إمكانُ وجوده حاصلاً قبل وجوده[6].

وليس ذلك الإمكانُ هو قدرةَ القادر عليه؛ لأن السببَ في كون المحال غيرَ مقدور عليه كونُه غيرَ ممكن في نفسه، والسببَ في كون غير المحال مقدوراً عليه كونُه ممكنا في نفسه، فلو كان هو[7] قدرةَ

(١) (هـ) (ج): مفهومهما.
(٢) (هـ) زيادة: والتقدم.
(٣) ساقطة من (ج).
(٤) في شرح الإشارات للطوسي: الموصوفين ٥٠٤/٣، والموصوفان هما الزمان والحركة.
(٥) (هـ) (ج) (و): فكان.
(٦) جملة: «قبل وجوده» ساقطة من (و).
(٧) ساقطة من (هـ).

القادر عليه، لكان إذا قيل في المحال: إنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير ممكن في نفسه، فقد قيل: إنه غير مقدور عليه؛ لأنه غير مقدور عليه، وأنه غير ممكن في نفسه (لأنه غير ممكن في نفسه)[1] وهذا هَذَرٌ، فقد بان أنه غيرُ كون القادر عليه قادراً عليه (٣٨/ب).

وليس الإمكانُ شيئاً معقولاً (٢١/أ) بنفسه[2]، يكون وجودُه لا في موضوع، بل هو إضافي، يكون للشيء بالقياس إلىٰ وجوده، كما يقال: «الجسم يمكن أن (يوجد»، أو بالقياس إلىٰ صيرورته شيئاً آخر، كما يقال: «الجسم يمكن أن)[3] يصير أبيض» فيكون الإمكانُ أمراً معقولاً بالقياس إلىٰ شيء آخر، فهو إضافي، والأمور الإضافية أعراض، والأعراض لا تُوجَدُ إلا في موضوعاتها.

فإذن: الحادثُ يتقدمه إمكانٌ وجودٍ وموضوعٌ، وذلك الإمكان قوةٌ للموضوع، بالنسبة إلىٰ وجود ذلك الحادث[4] فيه، فهو قوة وجود، والموضوع موضوعٌ بالقياس (٤٠/و) إلىٰ الإمكان الذي هو عَرَضٌ فيه، وموضوعٌ بالقياس إلىٰ الحادث إن كان عَرَضاً، ومادةٌ بالقياس إليه إن كان الحادث جوهرا.

وأيًا ما كان، فالحادثُ مسبوق بمادة؛ لأن الموضوع هو الجسم، وهو لا يَنْفَكُّ عن المادة.

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).
(٢) (ج): في نفسه.
(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).
(٤) ساقطة من (ج).

واعلم: أن الإمكان لابد وأن يكون بالإضافة إلىٰ وجودٍ، والوجودُ: إما بالعرض كوجود الجسم أبيضَ، وإما بالذات كوجود البياض.

والإمكانُ بالقياس إلىٰ وجود[1] بالعرض: إما أن يكون للشيء بالقياس إلىٰ وجود شيء آخر له، كما يقال: «الجسم يمكن أن يكون أبيض»، أو بالقياس إلىٰ صيرورته موجوداً آخر، كما يقال: «الهواء يمكن أن يصير ماء، والمادة يمكن أن تصير موجودة (٤٧/ج) بالفعل»، وجميعُ هذه الإمكانات تحتاج إلىٰ موضوع موجود معها وهو مَحَلُّها.

وأما الإمكانُ بالقياس إلىٰ وجود[2] بالذات، فهو الإمكانُ للشيء بالنسبة إلىٰ وجود نفسه، فلا يخلو: إما أن يُوجَدَ ذلك الشيءُ في موضوع، أو في مادة، أو مع مادة، كالبياض والصورة والنفس.

ولا شك أن هذه الإمكانات أيضاً محتاجةٌ إلىٰ موضوع، يكون حاملَ[3] إمكانِ وجودِ ذلك الشيء.

وإما أن لا يكونَ كذلك، بل يكونُ ذلك الشيء قائماً بنفسه، لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة، ومثلُ هذا الشيء لا يجوز أن يكون مُحْدَثاً؛ لأنه لو كان مُحْدَثاً، لكان مسبوقاً بإمكان[4] لا محالة، كما مَرَّ.

---

(١) (ز): الوجود.
(٢) (ز): الوجود.
(٣) (ب): حاملا.
(٤) (ز): بالإمكان.

وإمكانُه لا يمكن أن يَتَعَلَّقَ بموضوع دون موضوع[1]؛ إذ لا علاقةَ له بشيء، ولا يجوزُ أن يكون الإمكان قائماً بنفسه؛ لما عَرَفْتَ أنه إضافي يَفتقِرُ إلىٰ موضوع، فلا يجوز أن يكون إمكانُ ذلك الشيء قبل وجوده، فلا يكونَ ذلك الشيء حادثاً، فإن كان موجوداً يكون دائمَ الوجود، وإن لم يكن موجوداً كان ممتنعاً.

فثبتَ: أن إمكان الحادث قبل وجوده مُتَعَلِّقٌ بمادة، ويُعَبَّرُ عنه بالقوة، فيقال: وجود هذا[2] الحادث في مادته بالقوة.

قيل[3]: إن الإمكانَ أمر عقلي، فلا يستدعي محلاً موجوداً في الخارج[4].

أجيب[5]: بأن الإمكان أمر عقلي، مُتعلِّقٌ بشيء خارجي[6]، فمن حيثُ تعَلُّقُهُ بالشيء الخارجي، ليس بموجود في الخارج؛ (إذ ليس[7] في الخارج شيء)[8] هو إمكان، بل إمكانُ وجودٍ في الخارج، ولتعلُّقِهِ[9] بذلك الشيء يدل علىٰ وجود ذلك الشيء في الخارج، وهو موضوعه. ومن حيثُ كونُه قائماً بالعقل[10]

---

(١) جملة: «دون موضوع» ساقطة من (ج).
(٢) ساقطة من (ز).
(٣) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ١/٢٢٧.
(٤) جملة: «في الخارج» ساقطة من (ب).
(٥) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٣/٥١١.
(٦) (أ) (ب): خارج.
(٧) (هـ) زيادة: لنا.
(٨) ما بين القوسين ساقط من (أ)، وهو في (ز): إذ لا خارج لنا.
(٩) (و): وبتعلقه.
(١٠) (أ): بالفعل.

موجود[1]، وله إمكانٌ آخرُ يَعْتَبِرُهُ العقل، وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار. (٢٥/هـ)

وفيه نَظَرٌ؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنه بسبب تعَلُّقِه بالشيء الخارجي، يدل على وجود موضوعه في الخارج، وإنما يلزم ذلك أن لو كان في الخارج مُتعَلِّقاً، وأما إذا كان تعلُّقُهُ في الذهن (٤٣/ز)، فلا.

قيل[2]: إمكانُ الحادث لا يجوز أن يكونَ فيه؛ لأن الحادثَ قبل وجوده يمتنع[3] أن يكون محلّاً لشيء، ولا يجوز أن يكون حالّاً في غيره؛ لأن نَعْتَ الشيء لا يكون حاصلاً في غيره.

أجيب[4]: بأن إمكانَ الحادث قبل وجوده حالٌّ في موضوعه؛ فإنه لَمَّا كان الحادث وجودُه مُتعلِّقاً بالموضوع، كان إمكانُ وجوده أيضاً مُتعلِّقاً بالموضوع، فيكون صفةً للموضوع من حيث هو مُتعلِّقٌ به، وصفة للحادث من حيث إن إمكان الوجود بالقياس إليه، فبالاعتبار الأول يكون كعَرَضٍ في موضوع، وبالاعتبار الثاني يكون كإضافةِ المضاف إليه، ولمَّا كان وجودُ الحادث لم يكن إلا مُتعَلِّقاً بغيره، لم يمتنع أن يقوم إمكانُه بذلك الغير[5].

---

(١) (و) زيادة في الهامش: في العقل. وفي شرح الإشارات للطوسي زيادة: في الخارج ٥١١/٣.

(٢) هذا اعتراض الرازي في شرحه للإشارات ٢٢٧/١، وعبارة الشارح في تقرير الاعتراض هي عبارة الطوسي في تقريره للاعتراض في شرح الإشارات ٥١١/٣.

(٣) في غير (أ) (هـ): ممتنع.

(٤) هذا جواب الطوسي في شرحه للإشارات ٥١١/٣.

(٥) (ب): الممكن.

ولقائلٍ أن يقولَ: إذا جاز أن يكون مَحلُّ إمكان الحادثِ الموضوعَ باعتبار أنه قابلٌ له، فلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ محلُّ إمكان الحادث الفاعلَ، باعتبار أنه فاعلٌ له؟ بل هذا أولىٰ؛ لأن نسبةَ الفاعل إلىٰ وجود المعلول أقوىٰ وأشدُّ من نسبة القابل إلىٰ وجوده.

فإن قيل: لو كان الإمكانُ قائماً بالفاعل لما كانت[1] القدرةُ مُعَلَّلَةً به؛ لأنه حينئذ يكون الإمكانُ عبارةً عن القدرة.

قلنا: كونُ الإمكان قائماً بالفاعل، لا يقتضي أن يكون عينَ القدرة؛ فإن كون الفاعل بحيث يمكن أن يَصْدُر عنه الحادث، غيرُ كونه قادرًا عليه، فيصح تعليل القدرة عليه بالإمكان.

وقيل[2]: إن كلَّ حادث فله إمكانان: أحدهما: الإمكان الذاتي، وهو الإمكان اللازم لماهيته، والثاني: الإمكان الاستعدادي؛ وذلك لأن الحادث لا تكون علته التامةُ دائمةً، وإلا لكان وجوده عنها في بعض الأحوال دون البعض ترجيحاً من غير مُرجِّح[3].

ولا[4] يكفي الإمكانُ الذاتي في فَيَضَانِه عن المَبْدَأ القديم، بل لابد من حصول شرط آخر، حتىٰ يتمَّ استعدادُه لقبول الفَيْضِ[5] من

(١) (أ) (هـ) (و) (ز): كان.

(٢) استدلالاً علىٰ احتياج الحادث إلىٰ المادة.

(٣) (هـ): ترجيحا بلا مرجح.

(٤) (هـ): فلا.

(٥) الفيض: يطلق علىٰ فعل فاعل، يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود؛ لأن دوام صدور الفعل تابع لدوام الوجود. كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ٢/١٢٩٣.

المَبْدَأ، وهذا الاستعدادُ التام هو المسمى بالإمكان الاستعدادي، وهو سابقٌ عليه.

فإذن: لابد (٣٩/ب) لكل حادث من سَبْقِ حادثٍ آخر؛ ليكون كلُّ سابق مُقرِّباً للعلة المُوجِدَةِ إلى المعلول، بَعْدَ بُعْدِها عنه، ولابد لتلك الحوادث من محل مُتحَقِّق في الخارج؛ ليتخصص الاستعدادُ بوقت دون وقت، وبحادث دون حادث، وذلك المحلُّ هو المادة.

فإذن: كل حادث مسبوق بمادة.

والحاصلُ: أن الإمكان الذي يُسْتدَلُّ به على احتياج الحادث إلى المادة، هو الإمكانُ الاستعدادي، لا الإمكانُ الذاتي.

لا يُقالُ: الإمكانُ الذي يُستدَلُّ به على المادة، هو الذي (٤١/و) يكون سبباً للمقدورية، والإمكانُ (٤٨/ج) الذي يكون سبباً للمقدورية هو الإمكانُ الذاتي.

لأنا نقولُ: الإمكانُ الاستعدادي أيضاً سبب لمقدورية الحادث؛ لأن الحادث ما لم يتم استعدادُ وجوده، امتنع صدورُه عن القادر؛ لأنه لو صَدَرَ عنه لكان استعدادُ وجوده غيرَ مُتوقِّف على شيء آخر، فيكون استعدادُ وجوده تامًّا، وقد فُرِضَ غيرَ تام، هذا خُلْفٌ.

هذا[١]، وأما قولُ المصنف: «الحادث لا يفتقر إلى المدة والمادة، وإلا لزم التسلسل» إن أُرِيدَ[٢] بالحادث الحادثُ بالحدوث الذاتي، فهو مستقيم؛ لأن الحادث بالحدوث الذاتي لو كان مُفتقِراً إلى

(١) ساقطة من (هـ) (ج).
(٢) (ا): أراد.

المدة والمادة، والمدةُ والمادةُ أيضاً حادثتان بالحدوث الذاتي، فيفتقران أيضاً إلىٰ مدة ومادة غيرهما، ولَزِمَ التسلسلُ.

وإن أُرِيدَ بالحادث الحادثُ بالحدوث الزماني، فلزوم التسلسل ممنوع، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المدةُ والمادةُ حادثتين بالحدوث الزماني، وهو ممنوع.

ولقائل أن يقول: إن أردتم بكون الحادث مسبوقاً بزمان، كَوْنَه مسبوقاً[1] بزمان موهوم مفروض، فمُسَلَّمٌ؛ وإن أردتم به كَوْنَه مسبوقاً بزمان مُحَقَّقٍ موجود فممنوع، وما ذَكَرْتُم في بيانه لا يُفِيدُ ذلك، وأما ما ذُكِرَ آخراً في بيان كون الحادث مسبوقاً بمادة، فإنما يَتِمُّ علىٰ تقدير كون المَبْدأ مُوجَباً، وأما علىٰ تقدير كون الفاعل[2] مختاراً فلا[3].

* قال:

القديم لا يجوز عليه العدم

والقَدِيمُ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ العَدَمُ؛ لِوُجُوبِهِ بِالذَّاتِ أَوْ لِاسْتِنَادِهِ إِلَيْهِ.

○ أقول:

القديمُ (٢٦/هـ) - أعني: الموجودَ الذي لم يَسْبِقْهُ العدمُ سَبْقاً زمانيًا - لا يجوز عليه العدم[4]؛ وذلك لأنه: إما أن يكون وجوبُه

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (و): المبدأ.

(٣) من قوله: «ولقائل...» إلىٰ هنا ساقط من (أ)، ومثبت في هامش (ج) (و).

(٤) انظر في هذه المسألة: التمهيد للباقلاني ص ٤٩، المحصل ص ٢١٥، نهاية المرام للحلي ٢٣٢/١، شرح التجريد للقوشجي ١٨٦/٢.

بالذات أو لا. والأول هو الواجب بذاته، والواجب بذاته[1] يمتنع[2] عدمه، وإلا يلزم القَلْبُ[3]، والثاني لايجوز أن يكون مُسْتنِداً إلىٰ المختار؛ لأن أثر المختار لابد وأن يكون حادثًا؛ لامتناع تَوَجُّهِ قصْد الإيجاد إلىٰ الموجود، فيجب استناده إلىٰ المُوجِب.

وذلك المُوجِب إن كان واجباً استحال عدمه، فيستحيلُ عدم ما يَسْتنِدُ إليه، وإن كان ممكنًا، فلابد وأن ينتهي إلىٰ الواجب (٤٤/ز) بذاته؛ لاستحالة الدور والتسلسل، فيَجِبُ[4] من دوام وجوبه دوامُ وجوب ما يَسْتنِدُ إليه، فيستحيلُ عدمُ ما يَسْتَنِدُ إليه.

** ** **

(١) جملة: «والواجب بذاته» ساقطة من (ز).
(٢) (و): ممتنع.
(٣) (ز): التسلسل. ولا وجه لها.
(٤) (أ): ويجب.

* قال:

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها

الفَصْلُ الثَّانِي: فِي المَاهِيَّةِ ولَوَاحِقِهَا. وَهِيَ مُشْتَقَّةٌ عَمَّا هُوَ، وهُوَ مَا بِهِ[1] يُجَابُ عَنِ السُّؤَالِ بِمَا هُوَ. وتُطْلَقُ غَالِباً عَلَىٰ الأَمْرِ المَعْقُولِ، والذَّاتُ والحَقِيقَةُ عَلَيْهَا مَعَ اعْتِبَارِ الوُجُودِ، والكُلُّ مِنْ ثَوَانِي المَعْقُولاتِ.

○ أقول:

لما فَرَغَ من مباحث الفصل الأول، شَرَعَ في الفصل الثاني، الذي هو في الماهية ولواحقها، أعني: الوَحْدَة والكثرةَ، والكليةَ والجزئية، والذاتيةَ والعرضيـة، وغيرَها.

تعريف الماهية

فقال: الماهية[2] مُشْتَقَّةٌ عما هو، وهي[3]: ما به يُجابُ عن السؤال بما هو؟ وإنما نُسِبَتْ إلىٰ «ما هو»؛ لأنها تقع جوابًا عنه.

مثلاً: إذا سُئِل عن زيد بما هو؟ فما يُجاب به عن هذا السؤال، هو الحيوان الناطق، فالحيوانُ[4] الناطق[5] هو الماهية لزيد.

والماهيةُ تطلق غالباً علىٰ الأمر المُتعقَّل، مثل المُتَعَقَّل عن الإنسان.

والذاتُ والحقيقةُ تطلقان غالباً علىٰ الماهية مع اعتبار الوجود[6].

---

(١) ساقطة من (أ).

(٢) انظر في تعريف الماهية وإطلاقاتها: مطالع الأنظار ص ٤٧، شرح المقاصد ١/٣٩٩، كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٤٢٣.

(٣) (ب): وهو.

(٤) (ب): والحيوان.

(٥) جملة: «فالحيوان الناطق» ساقطة من (ز).

(٦) أي: الوجود الخارجي.

والكلُّ ـ أي: الماهيةُ، والذاتُ، والحقيقةُ ـ من المعقولات الثانية، فإنها أمورٌ تستند إلى المعقولات الأولى من حيث هي في العقل، ولم يُوجَد في الأعيان ما يُطابقها.

مثلاً: المعقولُ من الإنسان أو الحيوان، يَعْرِضُ له أنه ماهيةٌ، وليس في الأعيان شيء هو ماهيةٌ، بل في الأعيان إنسان أو فرس أو غير ذلك، وكذا الحالُ في الذات والحقيقة.

* قال:

حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها

وَحَقِيقَةُ كُلِّ شَيْءٍ مُغَايِرَةٌ لِمَا يَعْرِضُ لَهَا مِن الاعْتِبَارَاتِ[1]، وإلَّا لَمَا صَدَقَ[2] عَلَى مَا يُنَافِيهَا. وتَكُونُ المَاهِيَّةُ مَعَ كُلِّ عَارِضٍ مُقَابِلَةً لَهَا مَعَ ضِدِّهِ. وَهِيَ ـ مِنْ حَيْثُ هِيَ ـ لَيْسَتْ إلَّا هِيَ[3]، فَلَوْ سُئِلَ بِطَرَفَي النَّقِيضِ، فَالجَوابُ: السَّلْبُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَبْلَ الحَيْثِيَّةِ، لا بَعْدَهَا.

○ أقول:

إن لكل شيء فُرِضَ كليًّا أو جزئيًّا حقيقةً هو بها هو، وهي مُغايرةٌ لجميع ما يَعْرِضُ لها من الاعتبارات[4]، لازمةً كانت أو مُفارقةً.

---

(١) (ز): الاعتبار.

(٢) كذا في (أ) (هـ)، وفي الباقي: يصدق.

(٣) ساقطة من (ب) (ج) (و).

(٤) انظر: المباحث المشرقية ٤٨/١، مطالع الأنظار ص ٤٧، شرح التجريد للقوشجي ١٨٧/٢.

مثلاً: الإنسانيةُ من حيث هي إنسانية، مُغايرةٌ لجميع ما يَعْرِضُ لها من الاعتبارات، لازمةً كانت أو مُفارقةً[1]، مثل: الوجود والعدم، والوَحْدَة والكثرة، والكلية والجزئية[2]، والعموم والخصوص، إلىٰ غير ذلك من الاعتبارات.

فإن الإنسانَ في نفسه لا موجودٌ ولا معدوم، ولا واحدٌ ولا كثير، ولا كلي ولا جزئي، ولا عام ولا خاص، أي: لا يدخل شيءٌ منها في مفهومه، وإن كان لا يخلو عنها، ولو دَخَل أحدُ هذه الاعتبارات في مفهومه، لما صَدَقَ الإنسان علىٰ ما ينافيه.

مثلاً: لو دخل الوجود في مفهوم الإنسان، لما صَدَقَ الإنسان علىٰ الإنسان المعدوم، ولو دخل الوَحْدَة (٢٢/أ) في مفهومه، لما صَدَقَ علىٰ الإنسان الكثير، وكذا لو دخل الجزئي[3] أو الخصوص في مفهومه، لما صَدَق علىٰ الكلي والعام.

فالماهيةُ في نفسها شيء، ومع واحد من هذه الاعتبارات (٤٠/ب) شيءٌ آخر، ولا يَصْدُقُ أحدُ هذه الاعتبارات عليها إلا بضم زائد. وأما كونُها ماهيةً فبذاتها؛ لأن[4] الإنسانَ إنسانٌ بذاته (٤٩/ج) لا بشيء آخر ينضم إليه، والإنسانُ واحد لا بذاته، بل بِضَمِّ صفة الوَحْدَة إليه.

---

(١) من قوله: «مثلاً...» إلىٰ هنا ساقط من (و).

(٢) كذا في (أ)، وفي الباقي: والكلي والجزئي.

(٣) في هامش (و): «المناسب أن يقول: ولو دخل الجزئية فيكون موافقاً لغيره».

(٤) (ج) (ز): فإن.

والماهيةُ[1] إذا أُخِذَتْ مع عارض، تكون مُقابلةً للماهية مع ضد ذلك العارض.

مثلاً: إذا أُخِذَ الإنسانُ مع الوَحْدَة، يكون مقابلاً للإنسان مع الكثرة، وكذا إذا أُخِذَ مع الخصوص، يكون ضدًّا للإنسان مع العموم.

والماهيةُ ـ من حيث هي ـ ليست إلا الماهيةَ، فإن الإنسان ـ من حيث هو ـ ليس إلا الإنسانَ، فإن (٢٧/هـ) سُئِلنا عن الإنسان[2] بطَرَفي النقيض، مثلاً: هل الإنسانُ أَلْفٌ أو ليس[3] بألفٍ[4]؟ فلم يكن الجواب إلا السَّلْبُ لأيِّ شيء كان، على أن يكون[5] السَّلْبُ قبل الحيثية لا بعدها، أي: يَجِبُ أن يقال: إن الإنسان ليس من حيث هو إنسانٌ (٤٢/و) بألفٍ، ولا بشيء من الأشياء.

ولا يُقال: إن الإنسان من حيث هو إنسانٌ[6] ليس بألفٍ، فإن هذه الصيغةَ قد تكون للإيجاب العُدُولي، وحينئذ يصير معنى قولنا: الإنسان من حيث هو إنسان هو ليس بألفٍ، أي: شيء هو لا ألفٌ، وهذا غير

---

(١) (أ): فالماهية.

(٢) (ج) زيادة بالهامش: مثلا.

(٣) (ز): أو لا.

(٤) زيادة من (هـ).

(٥) زيادة من (هـ).

(٦) (أ) زيادة: هو.

مستقيم؛ فإن[1] الإنسان من حيث هو لا الألف[2] ولا اللاألف[3]، بخلاف الصيغة الأولى، فإنها[4] لا تكون إلا للسَّلْبِ، ويكون المعنى: الإنسانُ ليس من حيث هو إنسان بألفٍ[5]، ولا يلزم منه أن يكون من حيث هو لا ألفٌ.

هذا إذا سُئِلنا عن الإنسان: هل[6] مفهومُه مفهوم: ألفٌ أو ليس بألفٍ[7]؟ وأما إذا سُئِلْنَا: هل هو موصوف بألف أو ليس بألف؟ فإنه يجب أن يقال: إنه موصوف بألف، على تقدير اتصافه به، وأن يقال: إنه ليس موصوفاً به، على تقدير عدم اتصافه به.

* قال:

اعتبارات الماهية

وَقَدْ تُؤْخَذُ المَاهِيَّةُ مَحْذُوفاً عَنْهَا مَا عَدَاهَا، بِحَيْثُ لَو انْضَمَّ إِلَيْهَا شَيْءٌ لَكَانَ زَائِداً، ولَا تَكُونُ مَقُولَةً[8] عَلَى ذلك المَجْمُوعِ، وهُوِ المَاهِيَّةُ بِشَرْطِ لَا شَيْءَ، ولاَ تُوجَدُ إِلَّا فِي الأَذْهَانِ. وقَدْ تُؤْخَذُ

---

(١) (ب): لأن.

(٢) (هـ): ألف.

(٣) العبارة في (أ): لا لاألف ولا ألف.

(٤) في غير (ج) (هـ): فإنه.

(٥) العبارة في (هـ): الإنسان من حيث هو إنسان ليس بألف.

(٦) (ج) زيادة: هو.

(٧) زيادة من (هـ).

(٨) في غير (ب) (و): مقولا.

لَا بِشرطِ شيْءٍ، وَهُوَ كُلِّيٌّ طَبِيعِيٌّ مَوْجُودٌ فِي الخَارِجِ، هُوَ[1] جُزْءٌ مِن الأَشْخَاصِ، وصَادِقٌ عَلَىٰ المَجْمُوعِ الحَاصِلِ مِنْهُ ومِمَّا يُضَافُ إِلَيْهِ. والكُلِّيَّةُ العَارِضَةُ لِلمَاهِيَّةِ يُقَالُ لَهَا: كُلِّيٌّ مَنْطِقِيٌّ، ولِلمُرَكَّبِ: عَقلِيٌّ، وهُمَا ذِهْنِيَّانِ، فَهَذِهِ اعْتِبَارَاتٌ ثَلَاثَةٌ، يَنْبَغِي تَحْصِيلُهَا[2] فِي كُلِّ مَاهِيَّةٍ مَعْقُولَةٍ.

○ أقول:

الماهيةُ[3] قد تُؤْخَذُ تارةً من حيث هي محذوفٌ عنها جميعُ ما عداها، بحيث لو انضمَّ إليها شيء منه لكان زائداً (٤٥/ز) عليها، وحينئذ لا تكون الماهيةُ المأخوذة على هذا الوجه[4] مقولةً[5] على المجموع الحاصل من الماهية المأخوذة[6] على هذا الوجه ومن الزوائد[7]، فإنه بهذا الاعتبار يكونُ المجموعُ مُرَكَّبا منها ومن الزوائد، وما تَرَكَّبَ[8] الشيءُ منه ومن غيره، لا يكون محمولاً على الشيء.

(١) (ز): وهو.

(٢) (و) (ز): تحصلها.

(٣) انظر في اعتبارات الماهية بالقياس إلى العوارض: المباحث المشرقية ١/٥٠، نهاية المرام للحلي ١/١٦٤، مطالع الأنظار ص ٤٨، شرح المقاصد ١/٤٠٣، شرح التجريد للقوشجي ٢/١٨٩.

(٤) (ب) زيادة: المأخوذة. ولا وجه لها.

(٥) (ج): مقولا.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) (هـ) (ز): الزائد.

(٨) (ب) (و): يتركب.

والماهيةُ بهذا الاعتبار تسمىٰ المُجَرَّدةَ[1] والماهيةَ بشرط لا شيء.

والماهيةُ بهذا الاعتبار لا تُوجَدُ في الخارج؛ لأن الوجود الخارجي أيضاً من العوارض، وقد فُرِضَتْ مُجَرَّدةً عنها. ولا تُوجَدُ أيضاً في الذهن؛ لأن الوجودَ الذهني أيضاً من العوارض، اللهم إلا أن يُعْنىٰ بالتجَرُّد التجَرُّدُ بحَسَب اللواحق الخارجية[2] فقط، وحينئذ تكون موجودةً في الذهن.

وقد تُؤْخَذُ الماهيةُ من حيث هي هي، من غير التفاتٍ إلىٰ أن يُقارِنَهَا شيءٌ أو لا، بل يُلتفَتُ إلىٰ مفهومها من حيث هو هو، وتسمىٰ الماهيةَ لا بشرط شيء والكليَّ الطبيعي.

وهو موجودٌ في الأعيان؛ لأنه جزءٌ من الشخص الموجود في الخارج، فما هو جزؤه: إما الماهيةُ من حيث هي، فيكون الكلي الطبيعي موجوداً في الخارج، أو الماهيةُ مع قَيْدٍ، ويعود الكلام: فإما أن ينتهيٰ[3] إلىٰ الماهية من حيث هي، فيحصُلُ المطلوب، أو لم ينته، وحينئذ يلزم التسلسل، وهو محال، وإلا يلزم أن يكون الشخصُ مُرَكَّباً من أمور غير متناهية بالفعل.

وعلىٰ تقدير جواز التسلسل يلزم المطلوبُ؛ لأنه إذا كانت الماهية - من حيث هي مُقيَّدةٌ بالقيود الغير المتناهية - موجودةً، تكون الماهيةُ

---

(١) في غير (هـ): المجرد.

(٢) لم يرتض القوشجي كلام الشارح هنا. انظر: شرح التجريد ٢/١٩٢.

(٣) في غير (ب) (ج): تنتهي.

موجودةً، وحينئذ لا يكون معها قيدٌ آخر، وإلا لكان داخلا في القيود الغير المتناهية وخارجاً عنها، ولَلَزِمَ[1] أن لا تكون جملةُ القيود جملةَ القيود، وهو محال، فيَتعيَّنُ[2] أن لا يكون معها قيدٌ آخر، فتكون الماهيةُ من حيث هي ـ أعني: الكليَّ الطبيعي ـ موجودةً[3] في الخارج، وهو محمول على الحاصل منه ومما يُضَافُ إليه من القيود.

والكليُّ الطبيعي: هو الطبيعةُ التي إذا حَصَلَتْ في العقل، عَرَضَ لها الكليُّ، لا أن الكليَّ يَعْرِضُ لها في الخارج؛ إذ ليس يُمْكِنُ أن يكون أمرٌ موجود بعينه في كثيرين، فإن الإنسانية التي في زيد، إن كانت بذاتها الموجودةِ ـ لا بمعنى الحدِّ ـ[4] (٥٠/ج) موجودةً في عمرو، كان ما يَعْرِضُ لهذه الإنسانية في عمرو، لا (٢٨/هـ) مَحَالةَ يَعْرِضُ لها وهي في زيد، فيلزم من هذا[5] أن تكون ذاتٌ واحدةٌ، قد اجتمع فيها الأضداد.

فليس يُمْكِنُ أن تعْرِضَ الكليةُ للطبيعة الموجودة في الخارج، بل إذا حَصَلَتْ في العقل يَعْرِضُ لها الكليُّ[6]، فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي.

---

(١) (هـ) (ز): ويلزم.
(٢) (ج) (و) (ز): فتعين.
(٣) في غير (هـ): موجوداً.
(٤) في هامش (و): أي: بمعنى الحقيقة والماهية؛ لأنها بهذا المعنى مشتركة بين الأفراد.
(٥) (ب): هذه.
(٦) ساقطة من (هـ).

وليس كليةُ الصورة العقلية لأجل أنها في العقل - فإنها بهذا الاعتبار (صورةٌ (٤١/ب) جزئيةٌ في نَفْسٍ جزئية، فهي بهذا الاعتبار)[١] تكون جزئيةً - بل باعتبار مطابقتها لكثيرين هي الكلي، ويجوزُ أن يكون شيءٌ واحد باعتبارٍ كليًا وباعتبارٍ آخَرَ جُزئيًا.

والمَعْنيُّ بالمطابقة: أنها إذا سَبَقَ إلىٰ النفس أيُّ واحد من تلك الكثرة، تَقَعُ عنه هذه الصورةُ بعينها، وإذا سَبَقَ واحد آخر[٢]، فَتَأَثَّرَ النَّفْسُ منه بهذه الصورة، لم يكن لما عداه[٣] تأثير في النفس بصورة أخرىٰ، ولو سَبَقَ إلىٰ النفس غيرُ الذي فُرِضَ أولاً، فالأثرُ الحاصل منه هو تلك الصورةُ بعينها، فهذه هي المُطابقة.

والصورةُ العقلية بهذا الاعتبار هو الكليُّ، وأما باعتبار أنها صورة في نَفْسٍ[٤]، فهي جزئيةٌ مُشَخَّصةٌ، مُندرجَةٌ تحت كلي آخر، صادقٍ علىٰ هذه الصورة وصورةٍ أخرىٰ، في تلك النفس أو في نفسٍ غيرها.

والكليُّ الصادقُ علىٰ هذه الصور[٥] يُمَايِزُ[٦] هذه الصُّوَرَ بأن نسبتَه إلىٰ تلك الصُّوَر[٧] التي في النفس، وهذه الصُّوَرُ[٨] نسبتُها إلىٰ أمور خارجة عما في النفس من الصُّوَرِ.

---

(١) ما بين القوسين ساقطة من (هـ).
(٢) ساقطة من (أ) (ز).
(٣) (و) (ز): لما عداها.
(٤) جملة: «في نفس» ساقطة من (ز).
(٥) (أ) (و): الصورة.
(٦) (ج): مماير.
(٧) (ب) (و): الصورة.
(٨) (ب) (و): الصورة.

فإن قيل: لو كانت الصورةُ ـ من حيث هي صورةٌ في النفس ـ جزئيةٌ مُندرجة تحت كلي، لكان ذلك الكليُّ أيضاً صورةً عقلية، وتلك الصورة أيضاً بهذا الاعتبار جزئيةً مندرجة تحت كلي آخر، وهَلُمَّ جرا، ويلزم التسلسل. (٤٣/و)

أجيب: بأن التسلسل إنما يلزم أن لو اعْتَبَرَ العقلُ الصورةَ من حيث هي صورةٌ في نفس جزئية، وليس يلزم أن يَعْتَبِرَ العقلُ كلَّ صورة معقولة على هذا الوجه، فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل، كما في سائر الاعتباريات[1].

والصورةُ العقلية في نفسها شيء، وكونُها كليةً شيءٌ آخر، فالكلي[2] من حيث هو كلي شيء، ومن حيث هو إنسان أو فرس شيء آخر.

فالكلي ـ من حيث هو كلي ـ هو الذي لا يمنع نَفْسُ تصوره من وقوع الشركة فيه، من غير أن يُشِيرَ في مفهومه إلى إنسان أو فرس، فإن حدَّ الإنسان أو الفرس غيرُ حدِّ الكلي، ولا داخلٌ في حدِّ الكلي؛ لكنَّ الكليَّ يَعْرِضُ لحدِّ الإنسان وغيره.

والكليُّ العارض هو الكلي المنطقي؛ لأنه يُبحَثُ عنه في المنطق؛ لأن المنطقي يَبحَثُ عن الكلي من حيث هو كلي، من غير أن يُشِيرَ إلى طبيعة من الطبائع.

والمُرَكَّبُ من الماهية ـ أي: الصورةِ العقلية ـ والكليِّ العارض لها هو الكليُّ العقلي.

(١) (أ) (و): الاعتبارات.
(٢) (هـ): والكلي.

ولو سُمِّي الماهيةُ لا بشرط شيء الطبيعةَ[1]، والصورةُ الحاصلة منها في العقل كليًّا طبيعيًّا؛ لكونها منسوبةً إلى[2] الطبيعة ومعروضةً للكلي، لكان أنسبَ.

والذين يُسَمُّون معروضَ الكلي بالكلي الطبيعي، لم يمكنهم (٤٦/ز) أن يَستمرُّوا على هذا الاصطلاح؛ لأنهم حَكَمُوا بأن الكليَّ الطبيعي موجودٌ في الخارج، ومعروضُ الكلي هو الصورةُ العقلية، وهي غيرُ موجودة في الخارج، والكلي المنطقي اعتبار ذهني، وهو من المعقولات الثانية؛ لأنه يَعْرِضُ للصورة العقلية، ولم[3] يكن في الخارج صورةٌ تطابقها؛ إذ ليس في الخارج شيء هو كلي، فإذا[4] كان الكلي المنطقي ذهنيًّا، يكون الكلي العقلي أيضاً ذهنيًّا، لكونه مُرَكَّبًا منه ومن الصورة[5] العقلية.

فهذه ـ أي: الكليُّ المنطقي، والكليُّ الطبيعي، والكليُّ العقلي ـ اعتباراتٌ ثلاثة، تَتَحَصَّلُ في كل ماهية معقولة.

والماهيةُ إذا أُخِذَتْ بشرط أن يكون معها شيءٌ، تُسَمَّى المَخْلوطةَ[6] والماهيةَ بشرط شيء، وهي[7] موجودةٌ في الخارج.

---

(١) (و): بالطبيعة.

(٢) (ز): إليها. و«الطبيعة» ساقطة.

(٣) (هـ): فلم.

(٤) (ج) (و) (ز): وإذا.

(٥) ساقطة من (ز).

(٦) في غير (هـ): المخلوط.

(٧) (أ) (ب) (هـ): وهو.

والمخلوطُ والمجرَّدُ متباينان، وهما يندرجان[1] تحت الماهية لا بشرط شيء.

* قال:

انقسام الماهية إلى البسيطة والمركبة

والمَاهِيَّةُ: مِنْهَا بَسِيطَةٌ، وهِيَ مَا لا جُزْءَ لَهُ؛ ومِنْهَا مَا لَهُ جُزْءٌ، وهُمَا مَوْجُودَانِ ضَرُورَةً، وَوَصْفَاهُمَا اعْتِبَارِيَّانِ مُتَنَافِيَانِ، وقَدْ يَتَضَايَفَانِ، فَيَتَمَاكَسَانِ فِي العُمُومِ والخُصُوصِ مَعَ اعْتِبَارِهِمَا بِمَا مَضَىٰ.

○ أقول:

الماهيةُ[2]: إما بسيطةٌ، وهي ما لا جُزْءَ له؛ وإما مُركَّبَةٌ، وهي ما له جُزْءٌ. وكلٌّ (٥١/ج) منهما موجود بالضرورة، أما المُركَّبَةُ فوجودها واضح، كالإنسان والحيوان وغيرهما من المركبات، وأما البسيطةُ، فلأن (٢٩/هـ) المُركَّبَةَ لابد وأن تنتهي في التحليل إلى البسائط، وإلا يلزم تركُّبها من أجزاء غير متناهية بالفعل، وهو محال، وبتقدير تسليمه، فالمطلوب حاصل؛ وذلك لأن كلَّ كثرة فلابد فيها من واحد بالفعل، (فذلك الواحدُ لا يجوز أن يكون منقسماً بالفعل)[3] وإلا لم يكن الواحد بالفعل واحداً بالفعل، ولا يجوز أن يكون منقسماً بالقوة، وإلا

(١) (ن) (و) (هـ): مندرجان.

(٢) انظر في الماهية البسيطة والمركبة: المباحث المشرقية ١/٥١، الجديد في الحكمة ص ٢٢٤، كشف المراد ص ٧١، مطالع الأنظار ص ٤٨، شرح المقاصد ١/٤١٥.

(٣) ما بين القوسين ساقطة من (و).

يلزم أن تكون الماهيةُ الموجودة بالفعل مُتقوِّمةً بأجزاء لم توجد إلا بالقوة، وهو محال، فإن أجزاءَ الشيء يجب أن تكون حاصلةً مع الشيء بالفعل.

ووَصْفا البسيط والمُركَّب ـ أعني: البساطةَ والتركيبَ ـ من الأمور الاعتبارية؛ لأنهما يَعْرِضَان للمعقولات من حيث هي في العقل، ولم يُوجَد في الخارج ما يطابقهما، فإنه ليس في الخارج شيء هو بساطةٌ أو تركيبٌ، بل ما في الخارج: إما إنسان، أو فرس، أو جسم جمادي[1] أو غير ذلك، فإذا حَصَلَ واحد منها في العقل، تَعْرِضُ له[2] البساطةُ أو التركيبٌ.

وكلٌّ[3] منهما مُنافٍ للآخر؛ إذ لا يجوز أن يكون شيء واحد بسيطاً ومُركَّباً معاً؛ لأنه: إما[4] له جزءٌ، وحينئذ يكونُ مُركَّباً، وليس ببسيط[5]؛ أو ليس له (٤٢/ب) جزءٌ، وحينئذ يكون بسيطاً، وليس بمُركَّب.

والبسيطُ والمُركَّبُ قد يُؤخذان من حيث إنهما يَتضَايفان[6]، والبسيطُ المُتضَايف: هو الذي يكون بسيطاً بالقياس إلىٰ مُركَّب

---

(١) ساقطة من (ب) (هـ).

(٢) (و): لها.

(٣) (هـ): فكل.

(٤) (أ) زيادة: أن يكون.

(٥) (هـ): بسيطا.

(٦) التضايف: هو كون تصور كل واحد من الأمرين موقوفا علىٰ تصور الآخر. التعريفات للجرجاني ص ٥٣.

مخصوص، بأن يكون جزءًا بالنسبة إلىٰ ذلك المُركَّب (٢٣/أ)، فإن الجزء بسيطٌ بالنسبة إلىٰ الكل، وإن كان للجزء جزءٌ آخر، فباعتبار الكل بسيط إضافي، وباعتبار أن له جزءاً مُركبٌ حقيقي، وإذا كان الجزء بالنسبة إلىٰ الكل بسيطاً مُتضَايفاً، يكون الكلُّ بالنسبة إليه مُركَّباً مُتضَايفاً.

وإذا أُخِذَ البسيطُ والمركَّبُ مُتضَايِفَيْن، فيتعاكسان في العموم والخصوص، مع اعتبارهما بما مضىٰ من البسيط والمُركَّب الحقيقيينِ.

يعني: إذا اعْتُبِرَ البسيطُ الإضافي بالنسبة إلىٰ البسيط الحقيقي، يكونُ البسيطُ الإضافي أعمَّ من البسيط الحقيقي؛ لأن كلَّ بسيط حقيقي يَصْدُقُ عليه أنه بسيط بالقياس إلىٰ المُركَّب، وليس كلُّ ما هو بسيط بالنسبة إلىٰ المُركَّب، فهو بسيط حقيقي؛ لجواز أن يكون ما هو بسيط بالنسبة إلىٰ المُركَّب مُركَّباً، والمُركَّبُ لا يكون بسيطاً حقيقيًّا.

وإذا اعْتُبِرَ المُركبُ الإضافي بالنسبة إلىٰ المُركَّب الحقيقي، يتعاكس[1] في العموم والخصوص، أي: يكون المُركَّبُ الحقيقي أعمَّ من المُركَّب الإضافي؛ لأن كلَّ مُركَّب إضافي يَصْدُقُ عليه أن له جزءاً، فيكون مُركَّباً حقيقيًّا، وليس كلُّ ما هو مُركَّب حقيقي يَصْدُقُ عليه أنه مُركَّب إضافي؛ لجواز أن لا تُعْتَبَرَ إضافتُه إلىٰ جُزئِه، فحينئذ لا يكون مُركَّباً إضافيًّا.

* قال:

وكَمَا تَتَحَقَّقُ الحَاجَةُ فِي المُرَكَّبِ، فَكَذَا فِي البَسِيطِ (٤٤/و). [البسيط محتاج]

---

(١) (و): يتعاكسان.

○ **أقول:**

أي: كما تَتَحَقَّقُ حاجةُ المُركَّب إلىٰ جَاعِلٍ، كذلك تَتَحَقَّقُ حاجة البسيط إلىٰ جاعلٍ؛ وذلك لأن البسيطَ قد يكون ممكنا، وكلُّ ممكن محتاج إلىٰ جاعل[1].

وقيل: إن البسيطَ غيرُ مجعول؛ لأنه لو كان مجعولا لكان ممكنا، والإمكانُ نسبةٌ، والنسبةُ تقتضي الاثنينيةَ، فيلزم أن يكون في البسيط اثنينيةٌ، فلا يكون[2] البسيطُ بسيطاً، هذا خُلْفٌ.

والجوابُ: أنه لا يلزم من عُروض الإمكان للبسيط الاثنينيةُ فيه؛

---

(١) اتفق العلماء علىٰ أن وجود الممكن وتحققه في الخارج لابد له من فاعل، ولكن اختلفوا في أن ماهية الممكن - في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود والعدم - هل هي أثر للفاعل أو لا؟ وهو المعبر عنه بـ: هل هي بجعل جاعل أو لا؟ وذلك مثل السواد، هل السواد سواد بالفاعل أم لا؟

والأقوال فيها ثلاثة:

الأول: قول أهل السنة، وهو أنها بجعل الجاعل مطلقاً، سواء أكانت بسيطة أم مركبة، وهو ما اختاره المصنف.

الثاني: قول جمهور الفلاسفة والمعتزلة، وهو أنها ليست بجعل الجاعل مطلقاً.

الثالث: قول بعض الفلاسفة وبعض المعتزلة، وهو أن المركبات بجعل جاعل، وأما البسائط فليست مجعولة.

هذا، وقد حقق الشيخ محمود أبو دقيقة أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، في كتابه: القول السديد ١/١٢٣.

وانظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ١/٥٢، نهاية المرام للحلي ١/١٦٨، مطالع الأنظار ص ٤٩، شرح المقاصد ١/٤٢٧، حاشية عبد الحكيم علىٰ شرح المواقف ١/٣٣٨.

(٢) العبارة في (ب): فيلزم أن لا يكون.

لأن الإمكانَ يَعْرِضُ للبسيط بالقياس إلىٰ وجوده، والوجودُ خارج عن حقيقته، فلا تلزم الاثنينيةُ فيه.

* قال:

أقسام البسيط والمركب

وهُمَا قَدْ يَقُومَانِ بِأَنْفُسِهِمَا، وقَدْ يَفْتَقِرَانِ إِلىٰ المَحَلِّ. والمُرَكَّبُ مُرَكَّبٌ عَمَّا يَتَقَدَّمُ وُجُوداً وعَدَماً، بِالقِيَاسِ إِلىٰ الذِّهْنِ والخَارِجِ، وهُوَ عِلَّةُ الغِنَىٰ عَنِ السَّبَبِ، فَبِاعْتِبَارِ الذِّهْنِ بَيِّنٌ، وبِاعْتِبَارِ الخَارِجِ غَنِيٌّ. فَيَحْصُلُ خَوَاصُّ ثَلاثٌ[1]: وَاحِدةٌ مُتَعَاكِسَةٌ، واثْنَتَانِ أَعَمُّ.

○ أقول:

كلُّ واحد من البسيط والمُركَّب قد يقومُ بنفسه، أي: لا يَفْتقِرُ في تقوُّمه إلىٰ محل يقوم به؛ وقد يَفْتقِرُ إلىٰ محل يَقومُ به.

فالبسيطُ الذي يقومُ بنفسه الواجبُ، والبسيطُ الذي يقوم بغيره النقطةُ، والمُركَّبُ الذي يقوم بنفسه الجسمُ (٤٧/ز)، والمُركَّبُ الذي يقوم بالمحل السوادُ.

والمُركَّبُ مُلتئِمٌ من أمور[2]، كلُّ واحد منها علةٌ ناقصة لِتقوُّمه، وعدمُه علةٌ لعدم الكل تامَّةٌ، فالأجزاءُ (٥٢/ج) تتقدم علىٰ المُركَّب في الوجود الخارجي، إن كان التركيبُ (٣٠/هـ) خارجيًّا، وفي الوجود

(١) في غير (أ) (و): ثلاثة.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٥٣/١، كشف المراد ص ٧٣، شرح التجريد للقوشجي ٢٠٥/٢.

الذهني، إن كان التركيبُ ذهنيًّا؛ ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود[1] الخارجي، إن كانت علةً في الخارج، وفي الوجود الذهني، إن كانت علةً في الذهن.

وكذا يَتقدَّمُ الجزءُ على المُركَّب في العَدَمَيْن، أي: الخارجيِّ والذهني، لكن بالنسبة إلى جزء واحد، فإن الكلَّ لا يَتحقَّقُ إلا بعد تحقُّقِ جميع أجزائه، وينعَدِمُ بانعدام جُزْءٍ واحد، أيَّ جُزْءٍ كان.

وتقدُّمُ الجزء على الكل علَّةٌ لِغنى الجزء عن سبب آخر، يُحَقِّقُهُ عند تَحَقُّقِ الكل؛ لأن الجُزْءَ لمّا كان مُتقدِّمًا على الكل، فمتى تَحَقَّقَ الكلُّ فلابد وأن يَتحَقَّقَ الجزءُ أولاً، فاستحال عند تَحَقُّقِ الكل احتياجُه إلى سبب جديد يُحَقِّقُهُ؛ لامتناع تحصيل الحاصل.

فالغِنى[2] عن السبب الجديد إن اعْتُبِرَ في الجزء الخارجي[3] يُسمَّى الجزءُ الغنيَّ عن السبب، وإن اعْتُبِرَ في الجزء الذهني، يُسمَّى الجزءُ بيِّنَ[4] الثبوت.

فيَحْصُلُ للجزء خواصُّ ثلاثٌ[5]:

خواص الجزء

الأولى: كونُه مُتقدِّمًا على الكل.

الثانية: استغناؤُه عن سبب جديد.

---

(١) (ب): بالوجود.
(٢) (ب): والغنى، وفي (و): فإن الغنى.
(٣) (ب): الخارج.
(٤) (ب): البين.
(٥) (ج): ثلاثة.

والأولىٰ أخصُّ من الثانية؛ لأن كلَّ ما هو متقدِّمٌ علىٰ الشيء، يستغني عن سبب جديد[1]، وليس كلُّ ما هو مستغن عن سبب جديد يجب تقدمه، فإن الأولىٰ[2]: هي حصولُه[3] الموصوفُ بالتقدم من[4] غير سبب جديد، والثانية: هي الحصولُ من غير سبب جديد، أعمَّ من أن يكون موصوفا بالتقدم أو لا، ولا شك أن المطلقَ أعمُّ من المُقيَّد.

الثالثة: امتناعُ رَفْعِهِ عن المُركَّب، أي: إذا تُصُوِّرَ الجزءُ مع المركَّب، يمتنعُ العقل عن سَلْبِ الجزء عنه.

والخاصةُ الأولىٰ مُتَعَاكِسَةٌ، أي: كلُّ جزء متقدم علىٰ الكل، وكلُّ ما هو متقدم علىٰ الكل فهو جزء.

لا يُقالُ: العلةُ الفاعلية متقدمةٌ علىٰ المُركَّب، وليست بجزء له[5].

لأنا نقول: المرادُ بتقدم الجزء أن يكون تقوُّمُه به لا منه، وحينئذ يندفع ما ذكرتم؛ لأن الجزءَ متقدم علىٰ المُركَّب، بمعنىٰ تقوُّم المُركَّب به[6]، فكلُّ ما يَتَقَوَّمُ به المُركب، فهو جزء، وبالعكس، فلا يَنْتَقِضُ بالعلة الفاعلية.

والخاصتان الأُخْرَيَان إضافيتان؛ لأن اللوازم القريبة تَصْدُقُ عليها هاتان الخاصتان، مع أنها ليست بأجزاء، فتكونان أعمَّ من الجزء، بخلاف الخاصة الأولىٰ، فإنها مساويةٌ له (٤٣/ب).

---

(١) من قوله: «والأولىٰ...» إلىٰ هنا ساقط من (ب).
(٢) (ب): فالأولىٰ.
(٣) (ب) (هـ): حصول.
(٤) (أ) (ب): عن.
(٥) ساقطة من (ب) (هـ).
(٦) العبارة في (هـ): بمعنىٰ يتقوم به المركب.

* قال:

أحكام الجزء

وَلَا بُدَّ مِنْ حَاجَةٍ[1] مَا لِبَعْضِ الأَجْزَاءِ إِلَىٰ البَعْضِ، وَلَا يُمْكِنُ شُمُولُهَا بِاعْتِبَارٍ وَاحِدٍ.

○ أقول:

المُرَكَّبُ[2] الذي له وَحْدَةٌ حقيقية، لا يجوز أن يكون كلُّ واحد من أجزائه مستغنياً عن كل واحد من الأجزاء الباقية؛ وإلا لامتنع أن يَحْصُل منها ماهيةٌ مُركَّبة واحدة، كما لا يَحْصُل من الإنسان والحَجَر الموضوع إلىٰ جَنْبِه ماهيةٌ مُركَّبة واحدة.

وهذا ضروري، وإيرادُ المثال للتوضيح، لا لِيُسْتَدَلَّ عليه، فإنه ربما خَفِيَ التصديقُ الضروري؛ لخفاء تصوُّر أطرافه، فيُورَدُ مِثالٌ ما[3] يَتَّضِحُ به التصديق.

ولا يمكن أن يكون كلُّ واحد من الأجزاء محتاجاً إلىٰ كل واحد من الأجزاء الباقية، من الحَيْثِيَّة التي احتاج إليه[4] فيها، وإلا لزم الدور.

وإليه أشار بقوله: «ولا يمكن شُمولُها باعتبار واحد» أي: لا يمكن شُمُولُ الحاجة لجميع الأجزاء، علىٰ أن يكون كلُّ واحد منها

---

(١) (أ): لحاجة ما.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ١/٥٦، كشف المراد ص ٧٤، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢١١.

(٣) ساقطة من (أ) (و) (ز).

(٤) (ب) (هـ): إليها.

محتاجاً إلىٰ غيره باعتبار واحد، بأن يكونَ كلٌّ مُتوقِّفًا علىٰ غيره، من الجهة التي يتوَقَّفُ الغير عليه من تلك الجهة، بل لابد وأن يكون البعضُ منها محتاجاً إلىٰ الباقي، من غير احتياج الباقي إليه، كالهيئة الاجتماعية للعَشَرة وأدويةِ المَعْجُون، فإن الهيئةَ الاجتماعية مُفتقِرةٌ إلىٰ الباقي من غير عَكْسٍ.

أو يكونَ كلُّ واحد منها محتاجًا إلىٰ كل واحد من الباقي، من حيثيةٍ غير الحيثية التي احتاج إليه فيها، كالمادة والصورة للجسم، فإن المادةَ محتاجةٌ في وجودها إلىٰ الصورة، والصورةَ محتاجةٌ في تشَخُّصها إلىٰ المادة، بأن تكون المادةُ قابلةً لتشَخُّص الصورة.

* قال:

أجزاء الماهية متمايزة إما في الخارج أو في الذهن

وَهِيَ قَدْ تَتَمَيَّزُ فِي الخَارِجِ، وقَدْ تَتَمَيَّزُ فِي الذِّهْنِ.

○ أقول:

أجزاءُ الماهية[1]: إما أن تكونَ مُتميِّزةً في الخارج، بأن يكون لكل واحد منها[2] وجودٌ مستقل غير وجود (٤٥/و) الآخر، كالمادة والصورة (٣١/هـ) للجسم؛ أو تكونَ مُتميِّزةً في الذهن غيرَ مُتميِّزة في الخارج، بأن لا يكونَ لكلٍّ[3] منها وجودٌ مستقل في الخارج، بل جَعْلُ

(١) انظر: المباحث المشرقية ٥٦/١، كشف المراد ص ٧٥، مطالع الأنظار ص ٤٨، شرح المواقف ٣٥٣/١، شرح التجريد للقوشجي ٢١٢/٢.
(٢) ساقطة من (ج).
(٣) (ج) زيادة: واحد.

(٥٣/ج) كلٌّ منها في الخارج هو بعينه جَعْلُ الآخر، وجَعْلُ المُركَّب بعينه جَعْلُ الأجزاء، كالجنس والفَصْل بالنسبة إلىٰ النوع.

ومعنىٰ كونهما[١] جُزْأَيِ الماهية: هو كونُهما جُزْأَيْ حَدِّها في الذهن، ولهذا لا يُحْمَلانِ علىٰ الحدِّ بالمواطأة؛ ضرورةَ امتناع حَمْل الجزء علىٰ الكل بهو هو.

وذلك كالسواد الذي يُشارِكُ البياضَ في اللون الذي هو جنسُهما، ويَمْتازُ عنه بفَصْلٍ هو قابضُ البَصَر، فإن جَعْلَهُ لَوْنًا في الخارج هو جَعْلُهُ سواداً، وكذا جَعْلُهُ قابضاً للبصر هو جَعْلُهُ لونًا وسوادًا، ولهذا يُحْمَلان عليه بهو هو، وتَمَايُزُ جنسه عن فَصْله يكون في الذهن فقط.

ولو كان[٢] لِلَّونِ وجودٌ مستقل، ولقابض البصر أيضاً[٣] وجود آخر، جاز لحوقُ أيِّ فَصْل كان باللون؛ إذ ليس (٤٨/ز) واحدٌ من الفُصُول المُخَصِّصَة[٤] بعينه شَرْطاً لوجود اللون؛ لأنه لو كان شَرْطًا له، لمَا أمكن اللونُ مع ما يُضَادُّ ذلك الفَصْلَ أو يُخالِفُه، وإذا لم يكن واحد من الفصول بعينه شَرْطًا لوجود اللون، وله وجودٌ غيرُ وجود الفصل الخاص، يجوز تعَاقبُ اقتران الفُصُول[٥] به، بأن يبقىٰ اللونُ مع زوال القابضيَّة، ويَقترنُ به خُصُوصُ المُفَرِّقيَّة للبَصَر. والتالي باطل، فالمُقدَّمُ مِثْلُهُ.

---

(١) أي: الجنس والفصل.

(٢) هذا الدليل لشهاب الدين السهروردي، ذكره في «التلويحات» طبع في ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق ١/٢٤، والشارح زاد في توضيحه وتقريره.

(٣) ساقطة من (ب) (ز).

(٤) (ج) زيادة يحتمل أن تكون: به.

(٥) (هـ): الفصل.

ولقائلٍ أن يَمْنَعَ المُلازَمةَ، فإنه يجوز أن يكون اللونُ المُغايرُ للفَصْل في الوجود مشروطاً في وجوده الخاصّ بالفَصْلِ الخاص، فينتفي بانتفاء الفصل، وعلى تقدير تسليم الملازمة يُمْنَعُ[1] انتفاءُ التالي.

وقيل[2]: إن جِنْسَ السوادِ المحسوس لا يَتَمَيَّزُ عن فَصْله في الخارج؛ لأنه لو تمَيَّزَ وجودُ جِنْسِه عن وجود فَصْله، فإن كان كلٌّ منهما محسوساً، يلزم أن يكونَ إحساسُنا بالسواد إحساساً بمَحْسُوسَيْن[3]؛ وإن كان أحدُهما محسوساً، والمحسوسُ هو السوادُ، فيلزم أن يكون أحدُهما داخلاً في طبيعة الآخر، وهو محال.

وإن لم يكن واحدٌ منهما محسوساً، فعند اجتماعهما إن لم تَحْدُث هيئةٌ محسوسة، لم يكن السوادُ محسوساً[4]، وإن حَدَثَتْ فتلك الهيئةُ هي[5] معلولةٌ لاجتماع الجنس والفصل، فتكون خارجةً عنهما عارضةً لهما، فلا يكونُ التركيبُ في السواد المحسوس، بل في فاعله وقابله[6].

وفيه نَظَرٌ؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنه إن حَدَثَتْ[7] هيئةٌ محسوسة، يلزم أن

---

(١) (أ): فيمتنع، وفي (و): نمنع.

(٢) هذا الدليل ذكره الرازي في المباحث المشرقية ١/٥٧.

(٣) زاد في «مطالع الأنظار»: وهو باطل بالضرورة.

(٤) في (هـ) زيادة غير واضحة، يحتمل أن تكون: هذا خلف.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) في هامش «مطالع الأنظار» الطبعة الحجرية: «المراد من الفاعل اجتماع الأجزاء، ومن القابل الأجزاء، وهي اللونية وقابضيته البصر». اهـ تقرير ص ١٠٥.

(٧) في غير (أ) (هـ): حدث.

تكونَ عارضةً لهما، وإنما يلزم[1] أن لو لم تكن الهيئةُ الحاصلة هي مجموعَ الجنس والفصل، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن لا يكون كلٌّ[2] منهما محسوسا بانفراده، ويكونَ مجموعُهما هيئةً محسوسة حادثة، فلا تكونُ عارضةً لهما، بل مُتقوِّمةً بكلٍّ منهما، فيكونُ التركيبُ في نفسها، لا في فاعلها وقابلها.

والحَقُّ: أن الجنس والفصل لا يَتَمَايزان في الوجود الخارجي؛ إذ لو كان لكلٍّ[3] وجودٌ في الخارج، يلزم أن لا يكون أحدُهما محمولاً على الآخر بالمواطأة، ولا يكونان (٤٤/ب) مَحْمُولَيْن على النوع بالمواطأة؛ إذ يمتنعُ أن يكون الشيء هو بعينه ما يكون مغايراً له في وجوده، وهذا ضروري، فإن أحدَ الموجودين لا يكون هو الآخرَ.

لا يقال: لو كان تغايرُ الوجود في الخارج، يقتضي امتناعَ الحَمْل بالمواطأة[4]، لكان التغايرُ في الوجود الذهني أيضاً مُقْتَضِياً لامتناع الحَمْل بالمواطأة، فإن أحدَ الموجودين المُتغايرَيْنِ[5] في الذهن، لا يكون هو بعينه الموجودَ الآخر، فلا يكون الجنسُ[6] مُتميِّزاً عن الفَصْل في الوجود الذهني أيضاً.

لأنا نقولُ: التَّمايُزُ في الوجود الذهني، يقتضي امتناعَ حَمْل

---

(١) (أ) زيادة: ذلك.

(٢) (أ) (ب): زيادة: واحد.

(٣) (هـ) زيادة: منهما.

(٤) (ز): حمل المواطأة.

(٥) زيادة من (هـ)، وهي موجودة في «مطالع الأنظار» ص ٤٩.

(٦) ساقطة من (ب) (ج).

الجنس المُقيَّد بالوجود الذهني على الفصل والنوع، ولا يقتضي امتناعَ حَمْل الجنس، مع قَطْع النظر عن وجوده الذهني والخارجي.

فإن قيل: يُعْتَبَرُ[1] هذا أيضاً في الوجود الخارجي، فإن الجنس المحمول في الخارج، هو الجنسُ مع قطع النظر عن وجوده الخارجي.

أجيب: بأن اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي، إنما هو في العقل؛ إذ الماهيةُ من حيث هي هي لا تَحَقُّقَ لها إلا في العقل.

وإذا ثَبتَ أن الجِنْسَ والفَصْل لا يتمايزان في الوجود الخارجي، فنقولُ: الجنسُ والفصلُ قد يكونان مَأْخُوذَيْنِ من أجزاء (٣٢/هـ) خارجيةٍ، كالحيوان (٢٤/أ) والناطق، فتكونُ الماهيةُ المُركَّبة من الجنس والفصل مُركَّبةً في الخارج. وقد لا يكونان كجنس العقل وفصله، فتكونُ ماهيةُ العقل مُركَّبةً في الذهن بسيطةً في الخارج (٥٤/ج)، ولا امتناعَ في أن تكون صورتان عقليتان مُطابِقَتَيْن لأمرٍ بسيطٍ في الخارج.

* قال:

أجزاء الماهية متباينة ومتداخلة

وَإِذَا اعْتُبِرَ عُرُوضُ العُمُومِ ومُضَايِفِهِ فَقَدْ تَتَبَايَنُ وقَدْ تَتَدَاخَلُ.

○ أقول:

أجزاءُ الماهية باعتبار عُروض العُموم لها[2] ومُضَايِفِه ـ أعني:

(١) (هـ): نعتبر.

(٢) ساقطة من (ج).

الخصوص - تنقسم إلى مُتداخلة وإلى مُتباينة[1]؛ وذلك[2] لأن أجزاء الماهية لا تخلو: إما أن يكون بعضُها أعمَّ من بعض أو لا يكون، والأول يسمى متداخلةً، والثاني متباينةً.

والأجزاء المُتداخلة: إما أن يكون بعضُها أعمَّ من البعض الآخر مطلقاً، أو من وجه، فإن كان الأولُ: فإما أن يكون العام مُتقوِّماً بالخاص، وحينئذ: إما أن يكون العام جارياً مَجْرى الموصوف، والخاص جارياً مَجْرى الصفة، أو بالعكس.

فإن كان الأولُ، فالعامُّ الجنسُ[3] والخاصُّ الفصلُ[4]، مثل الحيوان الناطق، وإن كان الثاني فلا يكون ذلك التركيبُ من الجنس والفصل، بل من الشيء وعارضه، كالموجود المَقُول على المَقُولات العشر[5]، فإنه مُتقوِّم بتلك الماهية وعارضٌ لها (٤٦/و).

أو يكونَ الخاصُّ مُتقوِّما بالعام، مثل النوع الأخير المُقيَّد بالعوارض المُفارِقة، فإنه إذا اعْتُبِرَ مجموعٌ مُركَّبٌ من النوع الأخير والعوارض المُفارقة، تكونُ تلك العوارضُ أجزاء للمجموع المُعْتبَر، وتكونُ[6] أخصَّ من النوع الذي هو الجزءُ الآخر، ومُتقوِّمةً به، كالإنسان المُقيَّد بالضاحك أو الكاتب، أو غير ذلك (٤٩/ز) من الأعراض المُفارقة.

---

(١) انظر: المباحث المشرقية ٥٩/١، مطالع الأنظار ص ٤٩، شرح المقاصد ٤٢٥/١.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) (هـ): جنس.
(٤) (هـ): فصل.
(٥) (و): العشرة.
(٦) (هـ): وقد تكون.

وإن كان الثاني، وهو أن يكون بعضُ الأجزاء أعمَّ من البعض الآخر من وجه، فمِثْلُ الماهية المركبة من الحيوان والأبيض.

والأجزاء المُتباينة لا تخلو: إما أن يكون المُركَّبُ منها مُركَّباً من الشيء المأخوذ مع إحدى عِلله، أو من الشيء المأخوذ مع أحد[١] معلولاته، أو من الشيء المأخوذ مع[٢] غير عِلله ومعلولاته.

فإن كان الأولُ: فإما أن يكون مع علته الفاعلية، مثل العطاء، فإنه فائدةٌ مقرونة بالفاعل؛ أو مع علته المادية، كالأفطس الذي هو ذو تقعير في الأنف؛ أو[٣] مع علته الصورية، كالأفطس إن[٤] جعلناه اسما للأنف الذي فيه تقعير؛ أو مع علته الغائية، كالخاتم، فإنه اسم لحَلْقةٍ مقرونة لما هو غاية لها، وهو التجمُّل بها[٥] في الإصْبَع.

وإن كان الثاني، فهو كالرَّازق الخالق، وغير ذلك من الأسماء المُشتقة.

وإن كان الثالثُ: فإما أن تكون كلُّها وجوديةً، أو بعضُها وجوديةً وبعضُها عدميةً، فإن[٦] كان الأولُ فلا يخلو: إما أن تكون كلها حقيقية، أو إضافية، أو بعضُها حقيقية وبعضُها إضافية.

---

(١) (ج) (و): إحدى.
(٢) (ج) زيادة: إحدى.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) (ج): إذا.
(٥) ساقطة من (و).
(٦) (ب): وإن.

فإن كان كلُّها حقيقيةً: فإما أن تكون متشابهةً، أو مختلفةً، فإن كانت متشابهةً فكالعدد[1] عن[2] الآحاد، وإن كانت مختلفةً: فإما أن تكون معقولةً أو محسوسةً، فإن كانت معقولةً فكالجسم المُركَّب من الهَيُولى والصورة، والعدالةِ المُركَّبة من العِفَّة والحِكْمَة والشجاعة، وإن[3] كانت محسوسةً فكالبُلْقَة من السواد والبياض.

وإن كان[4] كلُّها إضافيةً فكالأقرب والأبعد، فإنهما مُركَّبان من إضافة عارضة لإضافة أخرى.

وإن كان بعضُها إضافيةً وبعضُها حقيقيةً فكالسرير، فإنه مُركَّب من الخَشَب الذي هو موجودٌ حقيقي، ومن الترتيب الذي هو إضافي.

وإن كان الثاني ـ وهو أن يكون بعضُها عدميةً وبعضُها وجوديةً ـ فكالأول، فإنه مُركَّب من وجودي، وهو كونُه مَبْدأً لغيره، وعدمي، وهو أنه لا مَبْدَأَ له.

* قال:

أجزاء الماهية قد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة

وقَدْ تُؤْخَذُ مَوادَّ، وقَدْ تُؤْخَذُ (٤٥/ب) مَحْمُولَةً، فَيَعْرِضُ لَهَا الجِنْسِيَّةُ والفَصْلِيَّةُ، وجَعْلَاهُما وَاحِدٌ.

○ أقول:

أجزاءُ الماهية[5] قد تُؤْخَذُ من حيث إنها موادُّ، وتكون أجزاءً

(١) (هـ) زيادة: المركب.
(٢) (ج): من.
(٣) (هـ): فإن.
(٤) (ج): كانت.
(٥) انظر: المباحث المشرقية ٦٢/١، كشف المراد ص ٧٦، شرح التجريد للقوشجي ٢١٥/٢.

حقيقيةٌ للماهية لا تُحْمَلُ عليها، وقد تُؤْخَذُ من حيث إنها محمولة عليها بالمواطأة، ولا تكون أجزاءً حقيقيةً لها، بل إذا قيل لها: إنها أجزاء لها، فبالمجاز، من حيث إن اللفظ الدال عليها جُزْءٌ لِحدِّها.

ولنُبيِّن (٣٣/هـ) ذلك في مثال فنقول: إن الجسم قد يُؤْخَذُ من حيث إنه مادة للحيوان، ويكون جزءاً حقيقيًّا له غيرَ محمول عليه بالمواطأة، وقد يُؤْخَذُ من حيث إنه محمول عليه بالمواطأة وجنس له.

فإذا أُخِذَ الجسمُ جوهراً ذا طول وعَرْض وعُمْق، بشرط أنه لا يَدْخُلُ في وجوده معنىٰ غير هذا، وبحيث لو انضمَّ إليه[1] معنىٰ غيرُ هذا، مثل حِسٍّ أو تغَذٍّ أو غير ذلك، كان معنىٰ خارجاً عن الجسم مُضافاً إليه، فالجسمُ مادة غيرُ محمول علىٰ (٥٥/ج) ما تحته.

وإن أُخِذَ الجسمُ جوهراً ذا طول وعَرْض وعُمْق، بشرط أن لا يُتعَرَّضَ لشيء آخر أصلا، بل مع قطع النظر عما عداه[2]، كان محمولاً علىٰ كل نوع تحته.

وكذا الناطقُ والحَسَّاسُ والنامي، قد تُؤْخَذُ علىٰ الوجه الأول، فتكونُ (موادَّ وأجزاءً حقيقية غيرَ محمولة)،[3] وقد تُؤْخَذُ علىٰ الوجه الثاني فتكونُ محمولة.

لا يُقالُ: إذا قلنا: الإنسان جسم، فإن كان المرادُ به أن مفهوم الإنسان بعينه مفهومُ الجسم، كان ذلك باطلاً؛ وإن كان المراد به أن

---

(١) زيادة من (و).

(٢) (ب): سواه.

(٣) ما بين القوسين في (هـ): من أجزاء حقيقية غير محمولة.

الإنسان موصوف بالجسم، فهو أيضاً باطل؛ لأن الجسم جزء من الإنسان، والجزءُ متقدم، والصفةُ متأخرة؛ وإن كان المراد به أمراً آخر، فلابد من بيانه لِيُتصوَّرَ، فيُنْظَرَ[1] في صحته وفساده.

لأنا نقولُ: المرادُ به أمر ثالث، وهو اتحادهما في الوجود، فإن الإنسان مغاير للجسم في الماهية، لكنهما يَتَّحِدان في الوجود والذات؛ لأن الجسم من حيث هو لا يَدْخُلُ في الوجود إلا بعد تقيُّده، فاستحال عُروض الوجود[2] إلا للجسم المُقيَّد بذلك القيْدِ.

قيل: لو جاز عُروض الوجود الواحد لماهيتين، لجاز قيام العَرَضِ الواحد بمَحَلَّيْنِ، والتالي باطل.

وعلىٰ تقدير جواز عُروض الوجود الواحد لماهيتين، لا يجوز عُروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل؛ لأن الجزءَ ـ من حيث هو جزء ـ له وجودٌ متقدم علىٰ وجود الكل، وذلك الوجود يَمْتَنِعُ أن يكون هو الوجودَ الذي عَرَضَ للكل وله[3]؛ لامتناع أن يكون الجزءُ بذلك[4] الوجود مُتقدِّماً علىٰ ذلك الوجود، وإلا لزم تقدُّمُ الشيء علىٰ نفسه، وهو محال.

وإذا كان ذلك الوجودُ مغايراً للوجود العارض للكل، فلو كان الجزءُ موجوداً أيضاً بالوجود العارض للكل، لزم أن يكون للجزء وجودان، وإنه محال بالضرورة.

---

(١) (أ) (ج): وينظر.

(٢) في هامش (هـ) زيادة: الواحد. نسخة.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ج): لذلك.

أجيبَ: بأن جواز عُروض الوجود الواحد لماهيتين، لا يستلزم جوازَ قيام العَرَض الواحد بمَحَلَّيْنِ، فإن الوجودَ ليس بعَرَض، ومَعْرُوضُه لا يكون مَعْرُوضاً له[1] في الخارج، كالموضوع بالنسبة إلىٰ العَرَض، بل عُروض الوجود لا يُتصوَّرُ إلا في العقل، فجاز عُروضه للماهية المُتقوِّمة في العقل (٥٠/ز) بأمرين.

وأما قولُه: «لا يجوز عروض (٤٧/و) الوجود الواحد لماهية الجزء والكل؛ لأن الجزء - من حيث هو جزء - له وجود متقدم علىٰ وجود الكل».

قلنا: مُسَلَّمٌ أن الجزء - من حيث هو جزء - له وجود متقدم علىٰ وجود الكل، لكنَّ الجُزْءَ - من حيث هو جزء - لا يكون محمولا علىٰ الكل، حتىٰ يلزم منه عُروض الوجودين له، بل الجزءُ - من حيث هو جزء - مادةٌ، والمادة غير محمولة، والمحمول - من حيث هو محمول - لا يكون له وجودٌ مُغاير لوجود الموضوع.

والحَاصِلُ: أن الجزء - من حيث إنه جزء - يكون له وجودٌ متقدم، ولا يكون محمولا، ومن حيث إنه محمول لايكون له[2] وجود غير وجود الموضوع، فلا يلزم عُروض الوجودين له.

هذا وإذا اعْتُبِرَ الجزءُ من حيث إنه محمول، فقد يَعْرِضُ له: إما الجنس أو الفصل؛ وذلك لأن الجزء من حيث هو محمول: إما أن

(١) ساقطة من (ب).
(٢) ساقطة من (و).

يكون تمامَ الذاتي المُشتَرَك بين الماهية وما يُخالِفها في الحقيقة أو لا، والأول يَعْرِضُ له الجنس، والثاني يَعْرِضُ له الفصل.

وجَعْلُ الجنس والفصل واحد؛ وذلك لأنه لو لم يكن جَعْلهما واحداً لكان لكلٍّ منهما وجودٌ مغاير لوجود الآخر، فلا يكون أحدُهما محمولاً علىٰ الآخر بالمواطأة، وهذا بَيِّنٌ عند العقل.

* قال:

الجنس كالمادة والفصل كالصورة

والجِنْسُ كَالمَادَّةِ وهُوَ مَعْلُولٌ، والفَصْلُ كَالصُّورَةِ وهُوَ عِلَّةٌ.

○ أقول:

الجنس والفصل إذا نُسِبَا إلىٰ المادة والصورة، كان الجنسُ أشبهَ بالمادة من الفصل، والفصلُ أشبهَ بالصورة من الجنس؛ وذلك لأن الجنس لا يقوم بالفعل إلا بمقارنة الفصل، كما أن المادة لا تقوم بالفعل إلا بمقارنة الصورة.

والفصل علة لوجود الجنس، علىٰ معنىٰ أن طبيعة الجنس في العقل أمر مبهم، لا يَتحَصَّلُ بنفسه، قابل لأن (٣٤/هـ) يكون أشياءَ كثيرة، كل[1] واحد هو هو مُحتاج إلىٰ أن يُضِيفَ الذهن إليه معنىٰ زائداً يَتحَصَّلُ ويَتعيَّنُ به، ويكون[2] هو أحدَ هذه الأشياء بعينه، فهذا الزائد هو الفصْلُ، وعِلِّيَّتُه بهذا المعنىٰ لا يمكن مَنعُها.

وتوهُّمُ كون الفصل علةً لطبيعة الجنس في الخارج خطأٌ؛

---

(١) (هـ): وكل. والعبارة في هامش (ز): كل واحد منها من حيث هو هو.

(٢) ساقطة من (و).

(٥٦/ج) لأن الفصل في الخارج بعينه الجنسُ، فلا يكون علةً له، وإلا لزم[1] تقدمُه بالوجود عليه، فيمتنع أن يكون هو[2] بعينه الفَصْلَ.

* قال:

ما لا جنس له لا فصل له

ومَا لا جِنْسَ لَهُ فَلا[3] فَصْلَ لَهُ.

○ أقول: (٤٦/ب)

الماهية التي لا جِنْسَ لها لا فَصْلَ لها[4]؛ لأنها إذا لم يكن لها جنس، لم تُشارِكْ غيرَها في ذاتي، فلا تحتاج[5] أن تَنْفَصِلَ عنه بفصل، بل هي منفصلةٌ بذاتها عن الغير، وإن كانت مُشاركةً له في الوجود[6].

وقيل: إن الجنس العالي يجوز أن يكون له فَصْلٌ مُقوِّم لماهيته، وإن كان لا جنس له[7]؛ لجواز تَرَكُّبه من أمرين[8] أو أمور متساوية، فيكون كلٌّ منها فصلاً مُقوِّماً.

وقيل: يمتنع تَحقُّقُ ماهيةٍ مُركَّبة من أمرين أو أمور متساوية؛ لأن تلك الماهية: إن كانت جوهراً فيكون الجوهر جنساً لها، وإن كانت

---

(١) (ز): يلزم.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) (هـ) (ز): لا.
(٤) انظر: كشف المراد ص ٧٧، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار للقطب الرازي ص٨٣، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢١٧.
(٥) (ج) زيادة: إلى.
(٦) (و) زيادة: لأن الوجود ليس بذاتي، يلزم من الاشتراك فيه التميز.
(٧) في غير (أ): لها.
(٨) (هـ) زيادة بالهامش: متساويين.

عَرَضاً كان أحدُ التسعة أو أحدُ الثلاثة[1] جنساً لها، فلا تكون مُركَّبةً من أمرين أو أمور متساوية.

لا يُقالُ: لِمَ لا يجوز أن تكون تلك الماهيةُ[2] نَفْسَ جِنْسٍ من الأجناس العالية؟ وحينئذٍ لا يكون مندرجاً تحت جنس.

لأنا نقولُ: هذا أيضاً ممتنع؛ لأن الجوهر مثلا - من حيث هو جوهر - لو كان مُركَّبًا من أمرين أو أمور متساوية، كان كلٌّ منها[3] إما جوهراً أو عَرَضاً؛ لضرورة الحَصْر، لا جائزَ أن تكون جوهرا، وإلا يلزم أن يكون الجوهرُ جزءاً لنفسه، ولا جائزَ أن تكون عَرَضًا، وإلا لتقوَّمَ الجوهرُ بالعَرَض.

وفيه نَظَرٌ؛ لأنا لا نُسَلِّمُ أنه لو كان عَرَضًا لَزِمَ أن يكون أحدُ التسعة أو أحدُ الثلاثة جنسًا له، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت الأعراضُ مُنحَصِرةً في التسعة أو الثلاثة، وهو ممنوع.

وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أنه لو كان جوهراً، يلزم أن يكون الجوهرُ جزءاً لنفسه، وإنما يلزم[4] ذلك أن لو كان الجوهر ذاتيًّا له[5]، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون الجوهرُ خاصةً له.

قيل: على تقدير تَركُّبِ (٢٥/أ) الماهية من أمرين يُساوِيَانِها،

---

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «التسعة واضحة، وهي المقولات التسع التي تتعلق بالعرض، وتخرج عنها مقولة الجوهر. والثلاثة: هي الكيف والكم والنسبة» ب/١٠.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) (أ) (ج): منهما.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) ساقطة من (هـ).

لايكون شيءٌ منهما فصْلاً لها[1]؛ لأن هذه الماهيةَ يجب أن تكون ممتازةً بنفسها كالبسائط، والمعاني التي[2] تتركَّبُ هذه الماهية منها، لمّا لم تُفِدْ تعيُّنَ[3] شيءٍ مُبْهم كالجنس، ولا تُحَصِّلْ وجوداً[4] غيرَ مُحصَّل كالوجود الجنسي، فلا تكونُ فصولاً بالمعنى المعتبر في سائر الفصول المُنوِّعَة.

وأما التميُّزُ[5] في الوجود، فكما يمتاز الجزءُ بذاته عما يشاركه في الوجود، كذلك المُركَّبُ بذاته يمتاز[6] عنه؛ إذ لا مشاركة لغيره فيه في ذاته، وليس[7] أحدُهما في أن نُمَيِّزَ الآخرَ بأولى[8] من الآخر في[9] أن نميِّزَهُ.

وأيضاً: الجزءُ إنما يُمَيِّزُ الكلَّ من حيث هو خاصٌّ به، واختصاصُه به لا يُعْقلُ إلا بعد تَعَقُّلِ ماهية الشيء، التي لا يُشارِكُها غيرُها فيها، أعني: الممتازةَ عن غيرها لذاتها.

فإذن: هو مُتميِّزٌ قبل تَمْييزِ[10] الجزءِ إياه، فإن سُمِّيَتْ هذه

---

(1) ساقطة من (ب).
(2) (ب): الذي.
(3) (ز): تعيين.
(4) (ز): ولا تحصيل وجود.
(5) (و) (ز): التمييز.
(6) (هـ): ممتاز.
(7) (هـ) فليس.
(8) (و): أولى.
(9) ساقطة من (ب) (هـ)، وفي (أ): من.
(10) كذا في (د)، وفي الباقي: تميز. وما أثبته أولى.

المعاني فصولاً، كان وقوعُ اسم الفصل عليها وعلىٰ الفصول المُنوّعة بالاشتراك.

وفيه نظرٌ، أما أولاً: فلأن الماهيةَ لمَّا كان تَحقُّقُ مفهومها مُتوقِّفًا[1] علىٰ تحقق[2] مفهوم الجزء، كان الجزءُ علةً لتقوُّم مفهومها، فكان علةً لتميُّزها، فإنه إذا لم يُعْتَبر الجزءُ لم يكن هناك ماهيةٌ، فضلاً عن امتيازها عن غيرها.

ولو جَوَّزنا امتيازَها عن غيرها بنفسها، لم[3] يلزم أن لا تكون مُمتازةً بالجزء؛ وذلك لأن الجزء لما كان مُخْتَصًّا بها، فقد مَيَّزها عن غيرها، وإن كانت[4] الماهيةُ ممتازةً بنفسها، ولا يلزم منه تحصيلُ الحاصل؛ لأن الامتيازَ الحاصلَ بتميز[5] الجزءِ الماهيةَ غيرُ الامتياز الحاصل بنفسها. (٥١/ز)

وأما (٤٨/و) ثانياً: فلأن تميزَ الجزءِ المُركَّبَ لا يَتوقَّفُ علىٰ تَعَقُّلِ اختصاصِه به، بل علىٰ اختصاصه به في نفس الأمر، واختصاصُه به في نفس الأمر لا يَتوقَّفُ علىٰ تَعَقُّلِ الماهية الممتازة عن غيرها بذاتها، ولا علىٰ امتيازها في نفس الأمر، بل تَحَقُّقُها وامتيازُها في نفس الأمر بالجزء.

---

(١) (ز): يتوقف.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (و): كان.

(٥) (أ) (ج) (هـ): بتميز.

وأيضاً: هذا الكلام[1] قائم بعينه في الفصول المُنَوِّعة.

والحقُّ: أنه لا يجوز أن تكون ماهيةٌ (٣٥/هـ) مُركَّبة من أمرين أو أمور متساوية[2]، سواءٌ كان الأمران أو الأمور المتساوية مأخوذةً من أجزاء خارجية أو لم تكن.

أما إذا كانت مأخوذةً من أجزاء خارجية؛ فلأنه حينئذ يلزم أن تكون تلك الماهيةُ مُركَّبةً من أجزاء موجودة في الخارج، فتلك الماهيةُ: إما جوهر أو عَرَض، لا[3] جائزَ أن تكون عَرَضاً، وإلا يلزم أن تكون أجزاءُ العَرَض الواحد موجودةً في الخارج مُتغايرةَ الوجود، وحينئذ يلزم أن يكون العَرَضُ الواحد عَرَضَيْن، وهو محال.

لا يُقالُ: لِمَ لا يجوز أن يكون العَرَضُ الواحد مُركَّباً من عَرَضين موجودين، (٥٧/ج) كما أن الجسم جوهر واحد مُركَّب من جوهرين موجودين، وهما[4] الهَيُولى[5] والصورة؟

لأنا نقولُ: كلُّ واحد من العَرَضَين: إما أن يكون غَنِيًّا عن الآخر، فلا تلتئم منهما حقيقةٌ واحدة؛ وإما أن يكون محتاجًا إلى الآخر، فيلزم الدَّوْرُ[6]؛ وإما أن يكون أحدهما غَنِيًّا والآخرُ محتاجاً إليه، وحينئذ: إما

---

(١) أي: قوله السابق: «وأيضاً: الجزء إنما يميز الكل من حيث هو خاص به».

(٢) ما اختاره الشارح هنا هو مذهب قدماء المنطقيين وابن سينا في الشفاء، وخالف في ذلك المتأخرون من المناطقة. انظر: شرح التجريد للقوشجي ٢/٢١٩.

(٣) (ز): ولا جائز.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) (هـ): كالهيولى.

(٦) (ر) زيادة: لأن كل واحد منهما محتاج إلى الآخر بالوجود.

أن يكون أحدهما حالًّا في الآخر أو لا، والثاني يقتضي أن لا يلتئمَ منهما شيء واحد.

والأولُ لا يخلو: إما أن[1] الغنيَّ هو المَحلُّ أو الحَالُّ، فإن كان الأولُ، يلزم أن يكون المحلُّ مُتقوِّمَ القِوام بدون الحالِّ، والحَالُّ هيئة فيه بعد تقوُّمِه، فيكونان عَرَضَين، أحدُهما قائم بالآخر بعد تقوُّمِه، فلا يكون المجموعُ عَرَضًا واحداً حقيقيًا بل اعتباريًا، والثاني يقتضي أن يكون ما فُرِضَ حالًّا غيرَ حالٍّ؛ وذلك لأن الحالَّ مُتقوِّمٌ حينئذ قبل المحلِّ بموضوعه[2]، فإذا[3] حَصَلَ الجزءُ الآخر في موضوعه لم يَحُلَّ فيه، وإلا يلزم انتقالُ العَرَض.

وأيضاً: لم يكن حينئذ أحدُهما بالمَحَلِّية والآخر بالحالِيَّة أولىٰ من العكس، وإذا[4] لم يَحُلّ فيه، لم يَلْتَئِمْ منهما عَرَضٌ واحد حقيقي.

وهذا بخلاف الهَيُولىٰ والصورة، فإن الصورةَ لما كانت غَنِيَّةً بذاتها عن الهَيُولىٰ، والهَيُولىٰ مُفتقِرةً في تقوُّمها بالفعل إليها، كان تحقُّقُها بالذات مُتقدِّمًا علىٰ حُلولها (٤٧/ب) في الهَيُولىٰ، فلا يلزم من حُلولها فيها مُحال، بخلاف حُلول أحدِ هذين العَرَضين في الآخَر، فإنه إذا كان الحالُّ متقدماً بالذات، يكون حالًّا في الموضوع[5]، فلا يمكن أن يَحُلَّ في الآخَر، وإلا يلزم انتقالُ العرض.

---

(١) (ز) زيادة: يكون.

(٢) (ز): بموضوع.

(٣) (و): وإذا.

(٤) (ج) (هـ): فإذا.

(٥) (هـ): موضوع.

وأيضاً: إذا حَلَّ الآخَرُ في الموضوع، يكون كلٌّ منهما حالًّا في ثالث، فلا يكون أحدهما بالحالِّيَّة والآخر بالمَحَلِّيَّة أولىٰ من العكس.

وأما إذا كانت[1] جوهراً، فأجزاؤه الموجودة في الخارج قبل وجود الكل، لا يجوز أن تكون أعراضًا، وإلا يلزم تقوُّمُ الجوهر بالعرض، وهو محال، بل جواهرَ، وحينئذ[2] لا يخلو: إما أن يكون كلٌّ منهما غَنِيًّا عن الآخر، أو محتاجاً، أو أحدهما محتاجاً (دون الآخر)[3].

والأولُ والثاني باطلان، والثالث لا يخلو: إما أن يكون أحدُهما حالًّا في الآخَر أو لا، والثاني يقتضي أن لا تَحْصُلَ منهما حقيقةٌ واحدة، والأول يقتضي أن يكون المُركَّبُ منهما جوهراً، فيكون الجوهر جنساً له، فلا يكون مُركَّباً من أمرين متساويين[4].

هذا إذا كانت الأمورُ المتساوية مأخوذةً من أمور خارجية، وأما إذا لم تكن مأخوذةً من أمور خارجية، فلأنه حينئذ لا يخلو: إما أن يكون كلٌّ من الجزأين مثلا غَنِيًّا عن الآخَر، فلا تلتئم منهما حقيقة واحدة[5]؛ أو مُفتقِراً إلىٰ الآخر فيدورُ؛ أو أحدُهما غنيًّا والآخر محتاجاً، وهو أيضاً باطل؛ لأن الاحتياج لا يُتصَوَّرُ في الخارج؛ لأنه لا يكون خارجيًّا، ولا في العقل؛ لأنه لما كان كلٌّ منهما مساوياً للآخر، لم يكن أحدهما مُبْهَماً صالحاً لأن يُقال علىٰ أشياء كثيرة، فلا يحتاج

(١) أي: الماهية المركبة من أجزاء موجودة في الخارج.
(٢) (ب): فحينئذ.
(٣) ما بين القوسين في (هـ): والآخر غنيا.
(٤) (ب) زيادة: هذا خلف.
(٥) ساقطة من (و).

إلىٰ أن يَنضَمَّ إليه ما يُعَيِّنه ويُحَصِّلُه، فيكون غنيًّا في العقل عن الآخر، فلا تلتئم ماهية واحدة[1] منهما في العقل.

لا يُقالُ: المُركَّبة[2] من أمرين متساويين في العقل، جاز أن تكون ماهيةً اعتبارية، فيجوز أن تكون مُلتئمةً من جزأين، كلٌّ منهما غنيٌّ عن الآخر.

لأنا نقولُ: الأمور الاعتبارية علىٰ نوعين: اعتباري فَرَضِيّ، لا يلزم تحققه بالاعتبار، واعتباري[3] حقيقي، يلزم تحققه بالاعتبار، والاعتباري الفَرَضِي لا فائدةَ في اعتباره، بخلاف الاعتباري[4] الحقيقي.

والمرادُ من قولنا: «لا يجوز أن يكون الماهيةُ مركَّبة من أمرين متساويين (٣٦/هـ) أو أمور متساوية» الماهيةُ العينية، والاعتباريةُ[5] الحقيقية، لا الاعتباريةُ الفَرَضِية، فإنه جاز[6] تركُّبها من الأمور المتساوية المفروضة، والاعتباريةُ اللازمة لا يجوز تركُّبها من أمرين[7] أو أمور متساوية، كما ذَكَرْنا[8].

---

(١) ساقطة من (ب) (و).

(٢) (هـ): الماهية المركبة.

(٣) (أ) (ب) (و): اعتبار.

(٤) (هـ) (و): الاعتبار.

(٥) (هـ): والماهية الاعتبارية.

(٦) (ب): جائز.

(٧) (أ) زيادة: متساويين.

(٨) (هـ): ذكرناه.

الفصل التام لا يكون إلا واحداً

* قال:

وكُلُّ فَصْلٍ تَامٌّ فَهُوَ وَاحِدٌ، ولا يُمْكِنُ وُجُودُ جِنْسَيْنِ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ لِمَاهِيَّةٍ وَاحِدَةٍ[1]، فَلَا تَرْكِيبَ عَقْلِيَّ إِلَّا مِنْهُمَا.

○ أقول:

الفَصْلُ التامُّ ـ أعني: الذي يُعَيِّنُ الجنسَ ويُحَصِّلُه ـ لا يكون إلا واحداً[2]؛ لأن الواحد إن لم يَتَحَصَّل به (٥٢/ز) الجنسُ لا يكون فصلاً تامًّا، وإن تحَصَّل به يكون ما عداه لا مَدْخَلَ له في التحصيل[3]، فلا يكون فَصْلاً.

نعم قد يُؤْخَذُ الفصل من مَبادٍ متعددة، وحينئذ يكون الفصلُ التام مجموعَها، وكلُّ واحد[4] منها هو جزؤه. (٥٨/ج)

والفصل قد يكون له مَبدأ يُؤْخَذُ منه كالناطق، وربما لا يُدَلُّ على (٤٩/و) المبدأ الحقيقي إلا بعَرَض ذاتي له[5]، فيُشْتَقُّ له الاسمُ من ذلك العَرَض، كالناطق المُشْتَقِّ من النُّطق، الدالِّ على مَبدأ فصل الإنسان.

فإن كان له أعراض مُترتِّبة[6]، فيُشْتَقُّ مما هو أقربُ إليه، كالنُّطق بالنسبة إلى مَبدأ فصل الإنسان.

---

(١) جملة «الماهية واحدة» ساقطة من (و).
(٢) انظر: المباحث المشرقية ١/٧١، لوامع الأسرار للقطب الرازي ص ٨٦، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٢٤.
(٣) (ج) (هـ): التحصل.
(٤) ساقطة من (و).
(٥) ساقطة من (هـ).
(٦) (ج) (هـ) (و): مرتبة.

فإن وُجِدَ له عَرَضان يَشْتبِهُ تقدُّمُ أحدِهما على الآخر، فقد يُشْتَقُّ له عن كل واحد[1] منهما اسمٌ، ويُجْعَلُ المجموعُ قائماً مقام الفصل الحقيقي، كالحسّاس والمتحرك بالإرادة، فإن مَبْدأ الفصل الحقيقي هو النفسُ الحيوانية، التي هي مَعْروضةُ الحِسِّ والحركة، وقد اشْتَبَه تقدُّمُ أحدهما على الآخر، فاشْتُقَّ عن كل واحد منهما للفصل الحقيقي اسمٌ، وجُعِلَ المجموعُ قائما مَقام الفصل الحقيقي.

لا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة

ولا يُمكنُ وجودُ جِنْسَيْنِ في مرتبة واحدة لماهية واحدة[2]؛ وذلك لأنه حينئذ كلٌّ منهما لا يَتحَصَّلُ بالفصل وَحْدَه[3]، وإلا لكان النوعُ مُتحَقِّقًا بدون الجنس الآخر، فلا يكون الآخَرُ جنساً له، والتقديرُ بخلافه[4]، بل كلٌّ منهما يَتحَصَّلُ بالفصل وبالجنس الآخر، فَعِلَّةُ تحَصُّلِ كلٍّ منهما هو المجموعُ الحاصل من الفصل والجنس الآخر، فيكون كلٌّ منهما عِلَّةً ناقصةً لِتحَصُّله، فيكون تحَصُّلُ كلٍّ منهما موقوفاً على الآخر، فيلزم الدَّوْرُ.

وإنما قُيِّدَ بقوله: «في مرتبة واحدة»؛ إذ يجوزُ أن يكون لماهية واحدة جنسان أو أجناس، مُتَرَتِّبةٌ[5] بعضُها فوق بعض، ولا يلزم منه محذور.

لا تركيب عقلي إلا من الجنس والفصل

وإذا ثَبَتَ أن ما لا جِنْسَ له لا فَصْلَ له، يلزمُ منه أنه[6] لا

(١) ساقطة من (و).
(٢) انظر: لوامع الأسرار ص ٨٦، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٢٥.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) (هـ): بخلاف ذلك.
(٥) (أ) (هـ) (ز): مرتبة.
(٦) (و) (ز): أن.

تركيبَ[1] عقليَّ إلا من الجنس والفصل؛ وذلك لأن الأجزاءَ العقلية ـ أي: المحمولةَ ـ مُنحصِرةٌ فيهما؛ وذلك لأن الجزء العقلي إن كان تمامَ الجزء المُشتَرَك بين الماهية ونوعٍ آخر مُخالفٍ لها في الحقيقة، فهو الجنسُ؛ لأنه حينئذ يَصْلُحُ لأن يكون مَقُولاً في جواب ما هو بحَسَب الشَّرِكة المَحْضَة.

وإن لم يكن تمامَ الجزء المُشْتَرَك بين الماهية ونوعٍ[2] يُخالفها في الحقيقة، فلابد وأن يكون فَصْلاً لها، سواءٌ اخْتُصَّ بها أو لم يَخْتَصّ.

أما إذا اخْتُصَّ بها فظاهر؛ لأنه حينئذ يَصْلُح للتمييز[3] الذاتي[4] عما يُشارِكُها في الجنس؛ ضرورةَ اشتراكها مع الغير في الجنس؛ لِمَا[5] عَرَفْتَ أنه لا يجوز تركُّبُ الماهية من أمرين متساويين، فإذا[6] ثَبَتَ اختصاصُ أحد الجزأين، فلابد من (٤٨/ب) اشتراك الجزء الآخر.

وأما إذا لم يَخْتصّ؛ فلأنه حينئذ لا يكون تمامَ المُشتَرَك بين الماهية ونوعٍ آخر يُخالفها في الحقيقة؛ إذ التقديرُ بخلافه، فيكون بَعْضاً[7] من تمام المشترك، ولا يكون مُبايناً له، ولا أخصَّ مطلقاً، ولا من وجه، وكُلُّها ظاهر، بل: إما أعمَّ أو مُساوياً[8].

---

(١) (ب): يتركب.

(٢) بهامش (ز) زيادة: آخر.

(٣) (ز): للتميز.

(٤) بهامش (ز) زيادة: لها.

(٥) (ز): إذا.

(٦) (هـ): وإذا.

(٧) (ب): بعضها. والصواب المثبت.

(٨) كذا في (أ)، وفي (ج): مساويا له، وفي غيرهما: مساو.

فإن كان مساوياً فلابد وأن يُمَيِّزَ تمامَ المُشْتَرَك عما يُشاركه في جنس لهما؛ لأنه حينئذ لابد وأن يكون لتمام المشترك جنسٌ لِما ذَكَرْنا، فيُمَيِّزُ الماهيةَ عما يشاركها[1] في جِنْسِ تمامِ المُشْتَرك، فيكونُ فَصْلاً لها.

وإن كان أعمَّ من تمام المُشْتَرَك، فلابد وأن يكون مساويًا لتمام مُشتَرَكٍ ما[2]، وإلا يلزمُ[3] تَرَكُّبُ الماهية من أمور غير متناهية، وهو محال، فحينئذ يُميِّزهُ عما يُشارِكُهُ[4] في الجنس، فيُميِّزُ[5] الماهيةَ عما يشاركها فيه، فيكون فَصْلاً لها.

فَثَبَتَ: أن لا تركيبَ[6] عقليَّ إلا من الجنس والفصل.

فإن قيل: لا نُسَلِّمُ أنه إذا لم يكن مساويًا لتمام مُشْتَرَكٍ ما[7]، (٣٧/هـ) يلزمُ تَرَكُّبُ الماهية من أمور غير متناهية، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن عُمومُه باشتراكه بين تمام المُشْتَرَك الأول والثاني، وهو ممنوع.

أجيب: بأنه[8] لم يَتَحَقَّقْ عُمومُه[9] باشتراكه بين تمام المشترك

(١) (أ) (هـ): شاركها.
(٢) (ب): لتمام المشترك. والصواب المثبت.
(٣) (ز): لزم.
(٤) (أ): شاركه.
(٥) (هـ): ويميز.
(٦) (ز): بتركيب.
(٧) (ز): المشترك.
(٨) (أ) (ب) (هـ): بأن.
(٩) (ب) (هـ): عمومه لم يتحقق.

الأول والثاني؛ وذلك لأن كلًّا من تمام المُشْتَرَك الأول والثاني جزءٌ للماهية (٢٦/أ) المفروضة، ولا يجوزُ أن يكونا في مرتبة واحدة؛ لِمَا عَرَفْتَ، فيكونُ أحدُهما[1] أعمَّ من الآخر مطلقاً[2]، فلا يكفي في عُمومه اشتراكُه بينهما.

* قال:

يجب تناهي الجنس والفصل

وَيَجِبُ تَنَاهِيهِمَا.

○ أقول:

الجِنسُ والفَصْلُ قد يَتَّحِدان في الماهية، بأن يكون لها جنس واحد وفصل واحد، وقد يتعدَّدان، فيترتبان في العمُوم والخصوص، كالناطق، والحيوان، والحسَّاس، والجسم النامي، والجسم[3].

ولابُدَّ من تناهيهما[4]، وإلا يلزمُ التسلسل في العلل والمعلولات إلى غير النهاية، وهو محال.

* قال:

أنواع الجنس والفصل

وقَدْ يَكُونُ مِنْهُمَا عَقْلِيٌّ وَطَبِيعِيٌّ ومَنْطِقِيٌّ كَجِنْسِهِمَا.

○ أقول:

كلٌّ من الجنس والفصل قد يكون طبيعيًّا، وقد يكون منطقيًّا، وقد

(١) ساقطة من (و).
(٢) ساقطة من (و).
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) انظر: كشف المراد ص ٧٩، حاشية الجرجاني ل: ١٤.

يكون عقليًا[1]. مثلاً: الحيوانُ جنس طبيعي، ومفهومُ (٥٩/ج) الجنس جنس منطقي، والمُركَّبُ منهما عقلي[2]، والناطقُ فصل طبيعي، ومفهومُ الفصل فصل منطقي، والمُركَّبُ منهما عقلي.

كما أن جِنْسَ الجنس وجِنْسَ الفصْل - وهو مفهومُ الكلي من حيث هو - قد يكون طبيعيًا، وهو مفهومُ الكلي من حيث هو.

وقد يكون منطقيًا، وهو الكليّةُ العارضة لمفهوم الكلي، فإن مفهوم الكلي[3] يَعْرِضُ له أنه كلي (٥٣/ز).

وقد يكون عقليًا، وهو المُركَّبُ منهما، وهذا هو المُراد من قوله: «كجنسهما».

ويُمكِنُ أن يُفهَم[4] منه: أن كلًّا منهما طبيعيٌّ ومنطقيٌّ وعقليٌّ، كما أن الكليَّ الذي هو جنس لهما ينقسم إلى هذه الثلاثة كما ذكرنا، فحينئذ تكونُ الطبيعةُ التي يَعْرِضُ لها الكلي[5] - كالإنسان مثلاً - كليًا طبيعيًا، ومفهومُ الكلي كلي منطقي، والمُركَّبُ منهما عقلي[6].

---

(١) انظر: كشف المراد ص ٧٩، حاشية الجرجاني ل: ١٤، شرح التجريد للقوشجي ٢٣١/٢.

(٢) (ز): جنس عقلي.

(٣) (ب) زيادة: من حيث هو.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «الفرق بين هذا وما تقدم هو أن المتقدم باعتبار ملاحظة عارض جنسهما، وهذا باعتبار ملاحظة معروض جنسهما» وانظر التفصيل في الحاشية، ل: ١٤.

(٥) (ب): الكلية.

(٦) (هـ): كلي عقلي.

والتفسيرُ الأول أوْلى، يُعرَفُ بالتأمُّل[1].

* قال:

ومِنْهُمَا[2] عَوَالٍ وسَوَافِلُ ومُتَوَسِّطَاتٌ[3]. ومِن الجِنْسِ مَا هُوَ مُفْرَدٌ، وهُوَ الَّذِي لَا جِنْسَ فَوْقَهُ ولا تَحْتَهُ، وهُمَا إِضَافِيَّانِ، وقَدْ يَجْتَمِعَانِ مَعَ التَّقَابُلِ.

أقسام الجنس

○ أقول:

الجِنسُ[4]: إما أن يكون أعمَّ الأجناس المُترتِّبةِ، وهو العالي كالجوهر؛ أو أخصَّ، وهو السافل كالحيوان؛ أو أعمَّ من بعض وأخصَّ من بعض، وهو المُتوسِّط، كالجسم النامي؛ أو مُبايناً لها، وهو المفرد، ولم يُوجَد له مثال.

والفَصْلُ قد يكون عالياً، وهو أعمُّ الفصول (٥٠/و) المُترتِّبةِ، وهو الفصل الذي قَسَّمَ الجنسَ العالي أولَ انقسامه، كقابلية الأبعاد المُقسِّمة للجوهر.

(١) وجه التأمل: أن الأول اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليها، وهو المناسب لقوله: «كجنسهما». انظر: حاشية الجرجاني. ل: ١٥.

(٢) (أ) (ج) (ز): وفيهما.

(٣) في شرح التجريد للقوشجي زيادة في المتن، وهي: «وفصل كل جنس يكون في مرتبته» قال القوشجي: «يعني: فصل الجنس العالي يسمى فصلاً عالياً، وفصل الجنس السافل يسمى فصلاً سافلاً، وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلاً متوسطاً» ٢٣٢/٢.

(٤) انظر: البصائر النصيرية لابن سهلان ص ١٣، شرح الآيات البينات لابن أبي الحديد ص ١٠٥، تجريد المنطق للطوسي ص ١٢، لوامع الأسرار للقطب الرازي ص ٧٩.

وقد يكون سافلاً، وهو أخصُّها، وهو الفصل المُقوِّم للنوع السافل كالناطق.

أو أخصَّ من بعض وأعمَّ من بعض، وهو الفصل المُقوِّم للجنس المتوسط غير الذي هو مُقسِّمٌ للعالي أولاً، كالنامي والحسّاس.

وقد يكون مباينا للفصول المُترتِّبةِ، وهو الفصل المُفرَد، كالفصل المُقوِّم للنوع الذي لايكون له إلا جنسٌ واحد وفصلٌ واحد.

ولم يَتعَرَّض المُصنِّفُ للفصل المفرد، بل اقْتَصَرَ علىٰ ذكر الجنس في الأفراد، وهو سَهْلٌ.

الجنس والفصل إضافيان

والجنسُ والفصلُ إضافيّان؛ لأن كلًّا منهما لابد وأن يُعْتَبَر بالقياس إلىٰ شيء، فإن الجنس إنما هو بالقياس إلىٰ أنواعه، وكذا الفصلُ.

وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد، لكن باعتبارين، مع أنه يكون بينهما تقابلٌ؛ لأن الجنسَ مَقُول في جواب ما هو، والفصلَ ليس بمَقُول في جواب ما هو، لكنَّ اعتبارَ التقابل غيرُ اعتبار اجتماعهما، فإن اجتماعَهما[1] في شيء واحد بالقياس إلىٰ شيئين، وذلك كالحسّاس الذي هو فصلٌ بالنسبة إلىٰ الحيوان جنسٌ بالنسبة إلىٰ السميع والبصير، وتقابُلُهما إنما يكون بالنسبة إلىٰ شيء واحد، فإن الجنس للشيء يستحيل أن يكون فَصْلاً له.

* قال:

لا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل

وَلَا يُمْكِنُ أَخْذُ الجِنْسِ[2] بِالنِّسْبَةِ إِلىٰ الفَصْلِ.

---

(١) جملة: «فإن اجتماعهما» ساقطة من (و).

(٢) (ز) زيادة: جنسا.

○ أقول:

أي: لا يُمْكِنُ أَخْذُ الجنس بالنسبة إلى الفصل[1]، بأن يكون الجنس جنساً بالنسبة إلى الفصل، كما هو جنس بالنسبة إلى النوع، وإلا لكان مُقوِّمًا للفصل، فلا يكون الفَصْلُ مُحصِّلاً ومُعيِّنًا له، بل الجنسُ محمول على الفصل، على معنى أنه لازمٌ له، لا على معنى أنه جزءٌ لماهيته، فلا يُشارِكُ (٤٩/ب) الجنسَ في الماهية، فيَتميَّزُ عنه بذاته، (٣٨/هـ) أو يُشارِكُ النوع على أنه جزءٌ منه، فيَمْتازُ عنه بدُخول طبيعة الجنس في ماهية النوع، وعدمِ دخولها في ماهية الفصل.

وأما حالُ الفصل بالنسبة إلى سائر الأشياء، فإنه إنْ شارَكَها في الماهية وَجَبَ أن ينفصلَ عنها بفصل، وإن لم يُشارِكْها في الماهية لم يَجِب أن ينفصلَ عنه بفصل.

* قال:

الجنس أعم من النوع والفصل مساوٍ له

وَإِذَا نُسِبَا[2] إِلَىٰ مَا يُضَافَانِ إِلَيْهِ كَانَ الجِنْسُ أَعَمَّ والفَصْلُ مُسَاوِيا[3].

○ أقول:

قد ذُكِرَ[4] أن كُلًّا من الجنس والفصل إنما يكون بالقياس إلى شيء، فإذا نَسَبْنا الجنسَ والفصلَ إلى ما يضافان إليه، كان الجنسُ أعمَّ

---

(١) انظر: كشف المراد ص ٨٠، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٣٢.
(٢) (هـ) (و) (ز): نسبنا، وفي (أ): نسب.
(٣) (ب) (هـ): متساويا.
(٤) (ب) (هـ): ذكرنا.

مطلقاً مما يُضاف إليه؛ لكونه مُشترَكاً بينه وبين غيره، والفصلُ مساوياً[1] له؛ لأنه ذاتي يُميِّزه عما عداه، فلا يكون أعمَّ منه، وإلا لم يُفِد التميزَ[2]، ولا أخصَّ منه، وإلا لم يكن ذاتياً له.

* قال:

مبحث التشخص

وَالتَّشَخُّصُ مِن الأُمُورِ الاعْتِبَارِيَّةِ، فَإِذَا نُظِرَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَمْرٌ عَقْلِيٌّ وُجِدَ مُشَارِكاً لِغَيْرِهِ مِن التَّشَخُّصَاتِ فِيهِ، ولَا يَتَسَلْسَلُ بَلْ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الاعْتِبَارِ.

○ أقول:

تعريف التشخص

الماهيةُ النوعية من حيث هي هي[3] نفسُ تصوُّرها غيرُ مانع من الشِّرْكة، والشَّخصُ منها نفسُ تصوُّره مانع من الشِّرْكة، فإذن لابد في الشَّخصِ من زائد، وهو التَشَخُّص[4].

فالتشَخُّصُ ـ وهو ما به مَنَعَ التصوُّر وقوعَ الشِّرْكة ـ زائدٌ على الماهية، وعلى الوجود أيضاً؛ لأنه مُتأخِّر بالطبع عن الوجود، فإن الشيءَ ما لم يُوجَد ذِهناً أو خَارجاً لم يَمْتَنِع (٦٠/ج) تصوُّرُه من وقوع الشِّرْكة، فالشخص الخارجي يتوقف تَشَخُّصُه على الوجود الخارجي، والشخصُ الذهني يتوقف تَشَخُّصه على الوجود الذهني، وما يتأخر

---

(١) اشتراط المساواة مختص بالفصل القريب، وأما البعيد فيكون أعم. انظر: حاشية الجرجاني، ل: ١٥، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٣٤.

(٢) (و) (ز): التميز.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) ويعبر عنه بالتعين.

بالطبع عن الشيء فهو زائد عليه[1].

التشخص اعتباري

وهو من الأمور الاعتبارية[2]؛ إذ لو وُجِدَ في الخارج لكان مُتَخصاً له ماهيةٌ نوعية، فيكون تشخُّصُها زائدًا عليها، ويلزم[3] التسلسل في الأمور الموجودة المُترتِّبة معا، وهو محال.

لا يُقالُ[4]: لا نُسَلِّمُ أن التعيُّنَ[5] لو كان موجودًا في الخارج، يكون له تعيُّنٌ زائد على ماهيته، ولِمَ لا يجوز أن يكون تعيُّنُ التعيُّنِ عَيْنَ ماهيته؟

لأنا نقول: كلُّ ما هو موجود في الخارج، فله[6] ماهية نوعية تصَوُّرُها غير مانع من الشَّرْكة، ومن حيث هو موجود (٥٤/ز) مُتَشَخِّصٌ تصَوُّرُه[7] مانع، فيلزم أن يكون التَشَخُّصُ أمراً زائداً على ماهيته النوعية.

والتشخُّصُ إذا كان موجودًا في الخارج، يكون حاله هذه[8]

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) هذا رأي المتكلمين، كما نسبه إليهم الرازي والبيضاوي والكاتبي، وذهب الفلاسفة إلى أن التشخص من الأمور الثبوتية، ونسبه السمرقندي والإيجي إلى المحققين. وانظر في هذه المسألة: المباحث المشرقية ٧٤/١، المحصل ص ٣٢٦، الصحائف الإلٓهية للسمرقندي ص ١٠٩، المفصل في شرح المحصل للكاتبي ل: ١٩٢، مطالع الأنظار ص ٥٠، شرح المقاصد ٤٣٨/١، شرح المواقف ٣٦٦/١، شرح التجريد للقوشجي ٢٣٤/٢.

(٣) (ز): فيلزم.

(٤) هذا الاعتراض للسمرقندي في الصحائف الإلٓهية ص ١١١.

(٥) (هـ): التشخص.

(٦) (ج): يكون له.

(٧) (أ) (ب) (و): تصورها.

(٨) (هـ) (ز): هذا.

الحال، فيكون تشخُّصه أيضاً زائداً على ماهيته النوعية، ويلزم التسلسل، وهو محال.

فثبت: أن التشخُّص من الأمور الاعتبارية.

التشخص من المعقولات الثانية

وهو من المعقولات الثانية؛ لأنه من العَوارض التي تَلْحَقُ المعقولاتِ الأولىٰ في الذهن، ولم يُوجَد في الخارج ما يُطابِقُه.

قوله: «فإذا نُظِر إليه من حيث هو أمر[1] عقلي» إشارةٌ إلىٰ جوابِ دَخَلٍ مُقدَّر.

توجيهُهُ: أن يُقال: لو كان التعيُّنُ من الاعتبارات العقلية، لكان له وجود في العقل، فيكون[2] مُتَشَخِّصاً في العقل، فيكون له[3] تَشَخُّصٌ آخر، ويلزم التسلسل.

تقريرُ الجواب: أن يقال: التَشَخُّصُ من حيث هو[4] مُتَعَلِّقٌ بالمُتَعَيِّن ـ أي: من حيث إنه تَعيُّنٌ له ـ لا يكون مُشارِكاً لشيء من التشخُّصات، فلا يكون له تشخُّص آخر بهذا الاعتبار، فإذا نَظَرَ العقلُ إليه ـ من حيث إنه أمر عقلي يكون له ماهية نوعية ـ وَجَدَهُ مُشارِكاً لغيره من التشَخُّصات في الماهية، وبهذا الاعتبار يكون مُتَشَخِّصاً لا تَشَخُّصاً، ويكون له تَشَخُّص آخر، ولا يتسلسل، بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

---

(١) ساقطة من (ب) (و).

(٢) (ز): ويكون.

(٣) (ب) (ج) (و): لها.

(٤) (أ) زيادة: هو.

أدلة ثبوتية التشخص

واستُدِلَّ على وجودِهِ في الخَارج بوجوهٍ:

الأولُ[1]: أنه جزءٌ من المُتَشَخِّص الموجود في الخارج، وجزءُ الموجود موجود.

وفيه نظرٌ؛ لأنه إن أُرِيدَ بالمُتَشَخِّص معروضُ التشَخُّص، فلا نُسَلِّمُ أن التشَخُّص جزء له[2]، وإن أريد بالمُتَشَخِّص الموجودُ مع التشَخُّص، فلا نُسَلِّمُ أن المُتَشَخِّص بهذا المعنىٰ موجود (٥١/و) في الخارج[3].

الثاني: لو كان التشخُّصُ عَدَمِيًّا لكان عَدَماً للّاتشخُّص، وحينئذ يلزم أن يكون وجوديًّا؛ لأن اللاتشخُّصَ عدمي، وعدمُ العدمي وجودي؛ أو عَدَماً لتشخُّصٍ آخر (٣٩/هـ) فيكون أحدُهما وجوديا، والآخرُ مماثل له[4]، فيكونان وجوديين؛[5] أو عدماً لغيره، وهو باطل، وإلا يلزم من وجوده نَفْيُ التعيُّن، ولم يتحقق غيْرٌ يلزم[6] من وجوده نفيُ التعيُّن.

---

(١) هذا الدليل ذكره الرازي في المحصل ص ٣٢٨، والبيضاوي في طوالع الأنوار. انظر: مطالع الأنظار ص ٥٠.

(٢) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «بل التشخص عارض له، ولا يلزم من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه» ص ٥٠.

(٣) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «فإن التشخص بهذا المعنىٰ من الأمور الاعتبارية» ص٥٠. والمراد من التشخص المتشخص كما هو ظاهر.

(٤) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «إذ التعين حقيقة واحدة، مشتركة بين التعينات، تختلف بالخارجيات دون الفصول» ص ٥١.

(٥) (ب) (و): وجودين.

(٦) (ب): فيلزم.

وفيه نظرٌ:[1] أما أولاً: فلا نُسَلِّمُ أنه إذا كان عدميًّا يكون عدماً لشيء، بل يكون معدوماً، والمعدوم لا يكون عدماً لشيء.

وأما ثانياً: فلأنه لا نُسَلِّمُ أن اللاتشخُّصَ عدمي، فإن الشيء المُعَبَّر عنه بالمعدول لا يلزم أن يكون عدميًّا، واعْتَبِر اللامعدومَ، وعلىٰ تقدير أن يكون اللاتشخُّصُ عدميًّا، لا يلزم أن يكون التشخُّص وجوديًّا، لأن اللاامتناعَ عدمي، والامتناعُ أيضاً كذلك.

ولئن سَلَّمْنا: ذلك، ولكن لا نُسَلِّمُ أنه إذا كان عَدَماً[2] لتعيُّن آخر - وهو ثبوتي - يلزم أن يكون التعيُّنُ المفروضُ أيضاً كذلك.

قوله: «لأنه مماثل له»[3].

قلنا: لا نُسَلِّمُ، فإن اشتراكَ التعيُّنات في مطلق التعَيُّن، اشتراكُ الجزئيات في العَارض، فلا يلزم تماثلُ الجزئيات.

الثالث[4]: أنه لو كان عدميًّا لكان عدمًا للإطلاق، أو لما لا يَنْفَكُّ عدمُه عن عدم الإطلاق، أو لا يكونُ كذلك.

فإن كان الأولُ (٥٠/ب) - أي: عَدَمًا للإطلاق أو لما لا يَنْفَكُّ عدمُه عن عدم الإطلاق - يلزمُ اشتراكُ جميع الأفراد في ذلك المعنىٰ، فلا يمتازُ شيءٌ منها عن الآخر.

---

(١) أصل هذا النظر للسمرقندي في الصحائف الإلٰهية ص ١١٠، والشارح زاد في تقريره وبيانه.

(٢) (ب) (ج): عدميا.

(٣) الذي تقدم قوله: «والآخر مماثل له».

(٤) هذا الدليل ذكره السمرقندي في الصحائف الإلٰهية ص ١٠٩، ووصفه بأنه برهان بديع.

وإن كان الثاني - أي: عَدَماً لما يَنْفَكُّ عدمُه عن عدم الإطلاق - فقد يَنفكُّ أحدُ العدمين عن الآخر: فإما أن يُوجَدَ عدمُ الاطلاق بدون ذلك العدم أو بالعكس، والأول يستلزم كونَ الشيء الواحد لا مطلقاً ولا مُعَيَّناً، والثاني يستلزمُ كونَ الشيء الواحد مطلقاً ومُعَيَّناً.

وفيه نظرٌ؛ أما (٦١/ج) أولاً: فلما ذكرنا أولاً في الاستدلال الثاني، وأما ثانياً: فلأنه إن أُرِيدَ بالتعَيُّن التعَيُّنُ المُشْتَرَك بين التعيُّنات، فنختار أنه عدمُ الإطلاق.

قولُه: «يلزم اشتراك جميع الأفراد فيه».

قلنا: لا امتناعَ في ذلك.

قولُه: «فلا يمتازُ شيء منها عن الآخر».

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو لم يكن لكل فرد تعيُّنٌ خاص معروضٌ للتعيُّن المطلق، يمتاز ذلك الفرد عن غيره بذلك التعيُّن الخاص، وهو ممنوع.

وإن أُرِيدَ بالتعيُّن التعيُّنُ الخاصُّ بالفرد[1]، فنختارُ أنه عبارة عن عدم أمر ينفكُّ عدمُه عن عدم الإطلاق، ويُوجَدُ عدم الإطلاق بدون ذلك العدم.

قوله: «يلزم أن يكون الشيء الواحد لا مطلقاً ولا معيناً».

قلنا: إن أردتم به أنه يلزم أن يكون الشيء الواحد لا مطلقاً ولا معيَّناً بالتعيُّن المُشتَرَك فممنوع؛ لأنه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاءُ العام،

(١) (ز): في الفرد.

وإن أردتُم به لا معيَّناً بالتعيُّن الخاصّ فمُسَلَّم، ولا امتناعَ فيه؛ لجواز أن يكون حينئذ لا مطلقاً ولا معيَّناً بالتعيُّن الخاص، ومُعيَّناً[1] بتعيُّن آخر.

* قال:

علة التشخص

أَمَّا[2] مَا بِهِ التَّشَخُّصُ، فَقَدْ[3] يَكُونُ نَفْسَ المَاهِيَّةِ فَلا يَتَكَثَّرُ، وقَدْ يَسْتَنِدُ إِلَىٰ المَادَّةِ المُتَشَخِّصَةِ بِالأَعْرَاضِ الخَاصَّةِ الحَالَّةِ فِيهَا. ولَا يَحْصُلُ التَّشَخُّصُ بِانْضِمَامِ كُلِّيٍّ عَقْلِيٍّ إِلَىٰ مِثْلِهِ. والتَّمَيُّزُ يُغَايِرُ التَّشَخُّصَ، ويَجُوزُ امْتِيَازُ كُلٍّ مِنَ الشَّيْئَيْنِ بِالآخَرِ[4].

○ أقول:

لمّا فَرَغَ من بحث ماهية التشخُّص، أراد أن يُشِيرَ إلىٰ ما به التشخُّص[5].

فقال: ما به التشخُّص إن كان الماهيةَ[6] لم[7] يَتَكَثَّرْ، أي: يلزمُ

(١) (و): ومتعينا.

(٢) (أ) (ز): وأما.

(٣) كذا في (أ) (و)، وفي الباقي: قد.

(٤) في كشف المراد ص ٨٢ وشرح التجريد للقوشجي٢/٢٤٣ زيادة في المتن، وهي «والمتشخص قد لا تعتبر مشاركته. والكلي قد يكون إضافيًا فيتميز. والشخص المندرج تحت غيره متميز» وهي مثبتة بهامش (ز)، وهي زيادة في بعض نسخ التجريد، كما ذكر ذلك القوشجي. والشارح تعرض لشرحها، لكنه لم ينص علىٰ ذلك، ولم يراع في الشرح ترتيب المتن.

(٥) انظر: المباحث المشرقية ١/٧٦، الصحائف الإلّهية ص ١١٣، مطالع الأنظار ص ٥٢، شرح المقاصد ١/٤٥١، شرح المواقف ١/٣٧٤.

(٦) (هـ) زيادة بالهامش: بنفسها أو بلوازمها. في نسخة.

(٧) (ب): لا.

انحصار نوعِها في شخصها؛ لأنه لمّا اقْتَضَت الماهيةُ التشخُّصَ (٢٧/أ) كان يمتنع أن يَتحقَّقَ شَخْصٌ[١] آخر، وإلا أمْكنَ تخلُّفُ المعلول عن علته[٢].

وإن كان ما به التشخُّصُ غيرَ الماهية، فلابد من مادة يستند التشخُّصُ إليها؛ وذلك لأن المُباينَ نسبتُه إلىٰ الكل سواءٌ، وغيرُ المباين: إما حالٌّ في التشخُّص، أو محلٌّ له، والأول باطل؛ لأن المحلَّ سابق علىٰ الحالِّ، فلا يكون (٥٥/ز) الحالُّ سبباً لتشخُّصه، فتعيَّن الثاني، فيستند التشخُّص إلىٰ المادة.

والمادةُ تتشَخَّصُ بانضمام أعراض خاصة بها[٣] حالَّةٍ فيها، مثل: الأيْن المُعيَّن، والكيْفِ المُعيَّن، والوَضْع المُعيَّن. وحينئذ يجوز[٤] تَكَثُّرُ أشخاص الماهية بسبب تَكَثُّرِ المادة.

قيل: فيه نظر[٥]؛ إذ جاز أن يكون السببُ حالًّا في محلِّ الشَّخْص[٦]، لا حالًّا فيه ولا محلًّا له.

وهذا النظرُ غير مُضِرٍّ بالمقصود؛ لأن الحالَّ في المحلِّ يحتاج إلىٰ المحلِّ، فيستند التشخُّصُ إليه لاستناد سببه إليه[٧].

---

(١) (و): تشخص، وفي (ز): بتشخص.
(٢) (و): العلة.
(٣) (ز): لها.
(٤) (و) زيادة: أن يكون.
(٥) هذا النظر للسمرقندي، ذكره في الصحائف الإلّهية ص ١١٤.
(٦) كذا في (ب) (ج) وهو موافق لما في الصحائف، وفي الباقي: الشخص.
(٧) ساقطة من (أ) (ج) (ز).

قيل[١]: لو كان[٢] (٤٠/هـ) تَكَثُّرُ أشخاص الماهية بسبب تَكَثُّرِ مَحالِّها، لكان[٣] تَكَثُّرُ المَحالِّ المُتكثِّرةِ المتماثلةِ بسبب مَحالٍّ أُخَر، ويلزم التسلسل.

أجيب[٤]: بأن الشيءَ الذي لا يَقْبَلُ التَّكَثُّرَ لذاته، يحتاج في تَكَثُّرِه إلىٰ شيء يَقبَلُ التكثُّرَ لذاته، وهو المادة، وأما الذي يَقبَلُ التكثُّرَ لذاته - أعني: المادةَ - فهو لا يحتاج في أن يَتَكَثَّرَ إلىٰ قابل آخر؛ بل إنما يحتاج إلىٰ فاعل يُكَثِّرُهُ فقط.

قيل[٥]: والحقُّ: أن علة التشخُّص تحقُّقُ الماهية في الخارج؛ لأنا نَعْلَمُ ضرورةً[٦] أن الماهية إذا تحقَّقتْ في الخارج - سواءٌ كان هناك مادةٌ أو إضافةٌ أو لا هذا ولا ذاك - صارت شيئاً مُنفرِداً[٧] مخصوصاً، لا يمكنُ فيه التعدد والاشتراك أصلاً، ولا معنىٰ للمُعَيَّن سوىٰ ذلك. فعُلِم أن تَحقُّقَ الماهية وَحْدَه كافٍ في تعيُّنها، فهو علة التعيُّن، وتعددُ[٨] الأشخاص إنما يكون بتعدد الوُجودات للماهية.

---

(١) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٢٠٨/١.

(٢) ساقطة من (أ) (ب).

(٣) عبارة الرازي في شرح الإشارات: «لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة إلىٰ محال أخر..» ٢٠٨/١.

(٤) هذا جواب الطوسي، ذكره في شرحه للإشارات ٤٧١/٣.

(٥) هذا القول للسمرقندي، ذكره في الصحائف الإلٓهية ص ١١٤، والشارح نقله بنصه عن الصحائف.

(٦) (و): بالضرورة.

(٧) (و): واحدا.

(٨) (هـ): فتعدد.

وفيه نظرٌ؛ لأن الماهية المُتَحَقِّقَةَ في الخارج لا تخلو: إما أن تكون مادية[1] أو لا، فإن كان الثاني فلا تحتاج في تشخُّصها إلىٰ مادة، وإن كان الأولُ فلم يتحقق إلا بالمادة، فيكون للمادة مَدْخلٌ في تشخُّصه، وهو المطلوب.

ولا يَحْصُلُ (٥٢/و) التشخُّص بانضمام كلي عقلي إلىٰ كلي آخر؛ لأن انضمام الكلي إلىٰ الكلي، لا يقتضي أن يصيرَ بحيث يَمْنعُ تصَوُّرُه من الاشتراك فيه؛ لأن المضمومَ والمضمومَ إليه والانضمامَ[2] كُلُّها كليات.

نعم، قد يجوز أن يُفِيدَ الانضمامُ أمراً لا يَصْدُقُ في الخارج إلا علىٰ شخص واحد، وينحصرُ حينئذ في شخص خارجي، لكن يكون له أفراد ذهنية؛ لأن كلَّ كلي يمكن للعقل أن يَفْرِضَ له أشخاصاً غير متناهية، والتقييدُ[3] لا يقتضي أن يَصِيرَ بحيث لا يمكن للعقل أن يَفرِضَ له أشخاصاً (٥١/ب) غير متناهية[4] سوىٰ المُخْرَج بالقيد.

التميز يغاير التشخص

والتميُّز يغاير التشخُّصَ؛ لأن التشخُّصَ للشيء إنما هو في نفسه، والتميُّز إنما يكون بالقياس (٦٢/ج) إلىٰ المُشارِك.

ويجوزُ امتياز كلٍّ من الشيئين بذات الآخر، ولا يلزم منه دَوْرٌ؛ إذ امتياز كلٍّ منهما[5] بذات الآخر، فلا يتوقف الامتيازُ علىٰ الامتياز، ولا

---

(١) (ب) (و) (ز): مادته.

(٢) ساقطة من (ب) (ز).

(٣) (أ) (ج): والتقيد.

(٤) من قوله: «والتقيـد...» إلىٰ هنا ساقط من (و).

(٥) (ج): من الشيئين.

الذاتُ على الذات، وذلك مثل بُنُوَّةِ الابن الموقوفةِ على ذات الأب، وأُبُوَّةِ الأب الموقوفةِ على ذات الابن، فلا دَوْرَ.

التميز أعم من التشخص من وجه

والتميُّز أعمُّ من التشخُّص من وجه[1]؛ إذ التميُّزُ مُتحقِّقٌ[2] بدون التشخُّص في الماهية النوعية المُتقوِّمة[3] بالفصل، فإنها - من حيث هي - لها تميُّزٌ، ولا يكون لها تشخُّص، والتشخُّص مُتحقِّقٌ بدون التمَيُّز في الشخص[4] الذي لا مُشارَكة له لغيره في حقيقته أصلاً، كالواجب المُتشخِّص إذا لم يُعْتَبر عُروضُ الوجود المطلق[5] لحقيقته المتشخِّصة، وكِلاهُما مُتحقِّقان[6] معاً في الشخص الذي يُشارِكُ غيرَه في ماهيته.

* قال:

بحث الوحدة والكثرة

وَالتَّشَخُّصُ يُغَايِرُ الوَحْدَةَ[7]، وَهِيَ تُغَايِرُ الوُجُودَ - لِصِدْقِهِ عَلَى الكَثِيرِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَثِيرٌ بِخِلَافِ الوَحْدَةِ - وتُسَاوِقُهُ. وَلَا يُمْكِنُ

---

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: وذهب تلميذه شيخنا أكمل الدين - رضي الله تعالى عنهما - إلى أنه أعم منه مطلقاً. قلت: ولنا فيه بحث تحقيقي حققته في غير هذا المحل فاعلمه» ل: ١٧. قلت: وقد وافق الجرجاني والقوشجي أكمل الدين البابرتي في ذلك.

انظر تفصيل ذلك في: حاشية الجرجاني ل: ١٩، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٤٣.

(٢) (و) زيادة: على إنسان. وهي زيادة لا وجه لها.

(٣) (ب): المقومة.

(٤) (و): التشخص.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) (أ) (ب): يتحققان.

(٧) في كشف المراد زيادة في المتن هي: «التي هي عبارة عن عدم الانقسام» ص ٨٢.

تَعرِيفُهَا إِلَّا بِاعْتِبَار اللَّفظِ. وَهِيَ والكَثْرَةُ عِنْدَ العَقْلِ والخَيَالِ يَسْتَوِيَانِ في كَوْنِ كُلٍّ مِنهُمَا أَعْرَفَ[1] - بِالاقْتِسَامِ.

○ أقول:

التشخُّص يغاير الوَحْدَةَ[2]، فإن الكلي -من حيث هو كلي- واحد[3]، وليس بمُتشخِّص.

التشخص يغاير الوحدة والوحدة تغاير الوجود

والوَحْدَةُ تغاير الوجودَ[4]؛ لأنها لو كانت عَيْنَه لكان مفهومُ الواحد -من حيث هو واحد- مفهومَ الموجود[5] من حيث هو موجود[6]، وليس كذلك، فإن الكثيرَ - من حيث هو كثيرٌ - موجودٌ، وليس بواحد من حيث هو كثير، وإن كان يَعْرِضُ له الواحدُ أيضاً؛ إذ يقال للكثرة: إنها كثرة واحدة، ولكن لا من حيث هي كثرة.

لكنَّ الوَحْدَةَ والوجودَ متساوقان، فإن كلَّ ما هو موجود باعتبار يكون واحداً باعتبار، وكلُّ شيء له وجود واحد[7]، فلذلك ظُنَّ أن المفهوم منهما واحد، وهما واحد بالموضوع؛ إذ كلُّ ما يُوصَفُ بها يُوصَفُ به.

(١) بهامش (أ) زيادة: من صاحبه.
(٢) انظر هذه المسألة وما بعدها في: المباحث المشرقية ٨٠/١، الصحائف الإلّهية ص ١١٥، مطالع الأنظار ص ٦٢، شرح المقاصد ٢٧/٢، شرح المواقف ٤٤٨/١، شرح التجريد للقوشجي ٢٤٣/٢.
(٣) (ب) زيادة: لذاتها.
(٤) (ب) زيادة: لذاتها.
(٥) (ب): الوجود.
(٦) (ب) (و): وجود.
(٧) (أ) (هـ): فواحد.

الوحدة غنية عن التعريف

ولا يُمْكِنُ تعريفُ الوَحْدَة بحَسَب الحقيقة؛ لأنها بديهيَّة[1] التصوُّر؛ إذ كلُّ أحد يَعْرِفُ أن شيئاً واحداً إنسان أو فرس أو غير ذلك، من غير افتقار إلى اكتساب.

والتعريفُ الذي ذكروه لها بحَسَب اللفظ لا بحَسَب الحقيقة، وإلَّا يدورُ؛ وذلك لأنا إذا قلنا: إن الواحد لا[2] ينقسم، فقد قلنا: إن الواحد هو الذي لا يَتَكَثَّرُ ضرورةً، فأخذنا الكَثْرَةَ في تعريف الوَحْدَة. والكثْرَةُ لا يمكن تعريفُها إلا بالوَحْدَة (٤١/هـ)؛ لأن الوَحْدَة مَبْدأ الكثرة، ومنها وجودها وماهيتها.

ولهذا أيُّ تعريف تُعَرَّفُ الكثرة به تُسْتَعْمَلُ فيه الوَحْدَةُ، مثل: «الكثرة: هو المُجْتَمِعُ من الوَحَدَات»[3] و«الكثرة:[4] ما يُعَدُّ بالواحد» وغير ذلك.

والوَحْدَةُ والكَثْرَةُ تستويان ـ عند العقل والخَيال ـ في أن كلًّا منهما أعْرَفُ عند أحدهما دون الآخر، وهو المراد من قوله: «بالاقتسام»، وذلك لأن الوَحْدَةَ أعرفُ عند العقل من الكثرة؛ لأنها مَبْدأ الكثرة، والعقل يُدْرِكُ المَبْدَأَ أولاً، والكثرةُ أعرفُ عند الخيال؛ لأن الخيال يُدْرِكُ الكثرةَ أولاً، ثم يَنْزِعُ[5] العقلُ منها أمراً واحداً.

---

(١) (أ): بديهية، وفي (ج) (هـ) (و) (ز): بديهي.

(٢) (هـ): مالا.

(٣) (ج): الواحدات.

(٤) (ج) (هـ): الكثير.

(٥) (هـ): انتزع.

فيكون تعريفُ الكثرة بالوَحْدَة تعريفاً عقليًّا، بأن يأخذ[1] الوَحْدَةَ مُتصَوَّرةً بذاتها، ويكونُ تعريفُ الوَحْدَة بالكثرة تنبيهيًّا[2]، فإنا إذا قلنا: «الوَحْدَةُ: هي الشيء الذي ليس فيه كثرة» كان معناه: أن هذه اللفظة للشيء المعقول عندنا بَدَهيًّا[3]، الذي يقابلُ هذه الأجزاء، وليس هو.

* قال:

وَلَيْسَتِ الوَحْدَةُ أَمْراً عَيْنِيًّا، بَلْ هِيَ مِنْ ثَوَانِي المَعْقُولَاتِ، [الوحدة اعتبارية] وَكَذَا الكَثْرَةُ. وَتَقَابُلُهُمَا لِإِضَافَةِ العِلِّيَّةِ (٥٦/ز) والمَعْلُولِيَّةِ والمِكْيَالِيَّةِ والمَكِيلِيَّةِ، لَا لِتَقَابُلٍ جَوْهَرِيٍّ بَيْنَهُمَا.

○ أقول:

الوَحْدَةُ ليست من الموجودات العَيْنِيَّة[4]، وإلا لكانت شيئاً واحداً من الأشياء، فلها وَحْدَةٌ ولوَحْدَتها وَحْدَةٌ، ويلزم التسلسل في الأمور المُترتِّبة[5] الموجودة معاً، بل هي من الاعتبارات العقلية، يَعْقِلُها العقلُ عند اعتبار عدم الانقسام، وإذا اعْتُبِرَتْ من حيث كونُها

---

(١) (ز): نأخذ.

(٢) (ب) (و): تنبيها.

(٣) (هـ): بديهيا.

(٤) هذا مذهب المتكلمين، وذهب الحكماء القدماء إلى أنها عينية، أي: ثبوتية، ووافقهم على ذلك الرازي في المباحث المشرقية ٨٤/١، والسمرقندي في الصحائف الإلّهية ص ١١٥، والبيضاوي في الطوالع ص ٦٢.
وانظر: شرح المقاصد ٢٧/٢، شرح المواقف ٤٥٢/١ مع حاشية عبد الحكيم ٤٥٣/١.

(٥) (و): المرتبة.

موضوعةً لوَحْدَة أخرى لَزِمَت وَحْدَة أخرى، وتكون حينئذ الوَحْدَةُ واحدةً[1] بذلك الاعتبار.

لا يقال: لو كان للوَحْدَةِ وَحْدَة، يلزم أن تكون الوحدتان اثنتين.

لأنا نقول: إنما يلزم أن تكونا اثنتين (٦٣/ج) لو كانتا في مرتبة واحدة، وليس كذلك؛ لأن الأولى معقولةٌ من الموضوع، والثانية معقولةٌ من المعقول من الموضوع.

الوحدة من المعقولات الثانية

والوَحْدَةُ من المعقولات الثانية؛ لأنها من العوارض التي تَعْرِضُ للمعقولات الأولى.

وكذا الكثرةُ، تكون اعتباريةً، ومن المعقولات الثانية؛ لأنها تكون حاصلةً من الوَحَدات التي هي الاعتبارية.

التقابل بين الوحدة والكثرة

وتقابُلُ الوَحْدَة والكثرة بسبب إضافة العِلية والمعلولية والمِكْيَالِيَّة والمَكِيلِيَّة[2]، فإن الوَحْدَةَ عِلَّةٌ مُقَوِّمة للكثرة ومِكْيَال لها، والكثرةَ معلولةٌ للوَحْدَة مُتقوِّمةٌ بها ومَكِيلةٌ بها، والعلةُ من حيث هي علة مقابلةٌ للمعلول مضافةٌ إليه[3]، وكذا المعلولُ بالقياس إلى العلة. (٥٢/ب) (٥٣/و).

والمِكْيالُ أيضاً مقابل للمَكِيل مضافٌ إليه، وكذا المَكِيل بالقياس إلى المِكْيال، فإن تعَقُّلَ الوَحْدَة ـ من حيث هي علةٌ ومِكْيالٌ للكثرة ـ

(١) (ب) (هـ): وحدة.

(٢) انظر: كشف المراد ص ٨٤، مطالع الأنظار ص ٦٣، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٤٧.

(٣) (ب): مضاف إليها.

مضافٌ إلى تَعَقُّلِ الكثرة ـ من حيث هي معلولة ـ ومَكِيلة بالنسبة إلى الوَحْدَة.

والعِلِّيَّةُ والمِكْيالِيَّة والمَعْلولية والمِكِيلِيَّة خارجةٌ عن حقيقة الوَحْدَة والكثرة، عارضةٌ لهما، فالتقابلُ بينهما باعتبار هذه العوارض لا لتقابُلٍ جَوْهري بينهما، فإن حقيقتهما غيرُ مُتقابلة بأحد أصناف التقابل الأربعة، أعني: التضادَّ، والتضايفَ، وتقابلَ العدم والمَلَكة، وتقابلَ السلب والإيجاب.

أما التضادُّ: فلأن كلَّ واحد من المتضادين لابد وأن يكون موضوعُه بعينه[1] موضوعَ الآخر، وموضوعُ الوَحْدَة غيرُ موضوع الكثرة.

وأيضاً: الوَحْدَةُ مُقوِّمة للكثرة، ولا شيء من الأضداد بُمقوِّم لضده، بل يُبْطِلُه ويَنفيه.

فإن قيل: الوَحْدَةُ أيضاً تنفي الكثرةَ، فإن الضد يُبْطِلُ الضِّدَّ عن موضوعه، والوَحْدَة أيضاً من شأنها أن تُبْطِلَ الكثرةَ عن موضوعها، بأن تحُلَّ في[2] الموضوع الذي للكثرة، والوَحْدَةُ المُقوِّمة للكثرة غير الوَحْدَة العارضة لموضوعها[3]، فإن موضوعَ الوَحْدَة المُقوِّمة[4] غيرُ موضوع الكثرة.

أجيب: بأن الوَحْدَة العارضةَ غيرُ مُبْطِلة للكثرة بالذات، بل إنما

---

(1) ساقطة من (ز).

(2) زيادة من (و)، وهي موجودة في هامش (هـ) (ز).

(3) (ز): بموضوعها.

(4) ساقطة من (و).

تَبطُلُ الكثرةُ بِبُطلان وَحَدَاتها[1]، ولا تَبطُلُ الكثرةُ لذات الوَحْدَة بُطلاناً أوليًّا، بل يَعْرِضُ لوَحَداتها بُطلان، ثم يَعْرِضُ لها أن تَبطُلَ لبُطلان وَحَداتها، فالوَحْدَة[2] إذا أَبطَلَت الكثرةَ فليست بالقصْد الأول تُبطِلُها، بل تُبطِلُ (٤٢/هـ) أولاً الوَحَدات التي للكثرة، والضد هو الذي يُبطِلُ الضِّدَّ بالذات وبالقَصْد الأول.

وأيضاً:[3] الوَحْدَةُ الطارئة غيرُ عارضة لمحل الكثرة، فإن محل الكثرة هو[4] السُّطوح، وهي[5] بَطَلَت بسببٍ، فلا تكون محلًّا للوَحْدة الطارئة، بل مَحَلُّها السَّطحُ الحاصلُ بعد زوال السُّطوح التي هي محلُّ الكثرة، فلا تكون الوَحْدةُ الطارئة ضِدًّا للكثرة؛ لاختلاف محلهما.

وأما التضايفُ: فلأنه ليس بينَ ذات الوَحْدَة وذات الكثرة تقابلُ المضاف؛ لأن الكثرة لا تُعْقَلُ ماهيتُها بالقياس إلىٰ الوَحْدة، وإن كان تُعْقَلُ ماهيتُها بسبب الوَحْدة، فإنه فرْقٌ بين أن يُعْقَلَ الشيء بالقياس إلىٰ غيره، وبين أن يُعْقَلَ به، والمُعْتَبَرُ في التضايف هو الأول.

وأيضاً: الوَحْدَةُ غير معقولة بالقياس إلىٰ الكثرة، فلا يكون بينهما تضايُف.

---

(١) (ب): الوحدات.

(٢) (و) (ز): فإن الوحدة.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «قوله: «وأيضاً الوحدة الطارئة...» ليست من تتمة الجواب المذكور، بل هو كلام مستقل، يدل علىٰ أن الوحدة الطارئة ليست ضدًّا للكثرة التي مقابلها. وبالحقيقة هو تفصيل لما تقدم من قوله: «موضوع الوحدة غير موضوع الكثرة» ل: ٣١.

(٤) (هـ): هي.

(٥) بهامش (هـ) زيادة: عند حلول الوحدة.

وأما تقابلُ العدم والمَلَكة: فلأن الوَحْدةَ موجودةٌ في الكثرة مُقوِّمة لها، والمَلَكة لا تكون موجودةً في العدم، حتىٰ يكون العدم يَتَألَّف من مَلَكات تجتمع، فلا تكون الوَحْدةُ مَلَكةً للكثرة.

وكذلك لا تكون المَلَكةُ هي الكثرةَ؛ إذ المَلَكةُ لا تَتركَّبُ[1] من أعْدامها، فلا يكون التقابلُ بينهما تقابلَ العدم والمَلَكة.

وأما تقابلُ الإيجاب والسلب: فإن أحدَ النقيضين لا يكون مُقوِّماً للآخر.

* قال:

[أقسام الوحدة]

ثُمَّ مَعْرُوضُهُمَا قَدْ يَكُونُ وَاحِداً، فَلَهُ جِهَتَانِ بالضَّرُورَةِ: فَجِهَةُ الوَحْدَةِ إنْ لَمْ تُقَوِّمْ جِهَةَ الكَثْرَةِ وَلَمْ تَعرِضْ لَهَا فَالْوَحْدَةُ عَرَضِيَّةٌ؛ وإنْ عَرَضَتْ كَانَتْ مَوْضُوعَاتٍ أَوْ مَحْمُولاَتٍ عَارِضَةً لِمَوضُوعٍ أو بالعَكْسِ؛ وإنْ قَوَّمَتْ فَوَحْدةٌ جِنْسِيَّةٌ أَوْ نَوعِيَّةٌ أَوْ فَصْلِيَّةٌ. وَقَدْ يَتَغَايَرُ، فَمَوضُوعُ مُجرَّدِ عَدمِ (٢٨/أ) الانْقِسَامِ لا غَيْرُ وَحْدَةً[2] بِقَوْلٍ (٦٤/ج) مُطْلَقٍ، وإلَّا نُقْطَةٌ إنْ كَانَ لَهُ مَفْهُومٌ زَائِدٌ ذُو وَضْعٍ؛ أَوْ مُفَارِقٌ إنْ لَمْ يَكُنْ ذَا وَضْعٍ. هَذا إنْ لَمْ يَقْبَلِ القِسْمَةَ، وإلَّا فَهُوَ مِقْدَارٌ؛ أَوْ جِسْمٌ[3] بَسِيطٌ، أَوْ مُرَكَّبٌ. وبَعْضُ هَذِهِ أَوْلَىٰ مِنْ بَعْضٍ بالوَحْدَةِ، والهُوَ هُوَ علىٰ هَذا النَحْوِ. والوَحْدَةُ فِي الوَصْفِ العَرَضِيِّ والذَّاتِيِّ تَتَغَايَرُ أَسْماؤُهَا بِتَغَايُرِ المُضافِ إلَيْهِ.

---

(١) (ب) (ج): لا تركب.

(٢) بهامش (هـ) زيادة: شخصية. نسخة.

(٣) (ج): وجسم، وفي (هـ): فهو جسم.

○ أقول:

معروضُ الوَحْدَة[1] قد يكون مُغايراً لمعروض الكثرة بالذات، وقد يكون معروضُهما واحداً؛ فحينئذ تكون له جهتان: جهةُ الوَحْدَة وجهةُ الكثرة.

ولابد من تغايرهما؛ لامتناع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً معاً.

فجهةُ الوَحْدَة: إما أن تكون مُقوِّمةً لجهة الكثرة، أو عارضةً لها، أو لا هذا ولا ذاك. فإن كان الثالثُ فالوَحْدَةُ عرضية، كما يقال: نسبة النفس إلى البدن كنسبة المَلِكِ إلى المدينة، فإن جهة اتحاد النسبتين كونُ كُلٍّ من النفس والمَلِك مُدَبِّراً، والتدبير غير عارض للنسبتين، ولا مُقوِّمٍ لهما، بل عارضٌ للنفس والمَلِك، والنسبةُ مُتعلِّقة بهما، فيلزم أن يكون للتدبير تَعَلُّقٌ بالنسبتين، ولا يكون التدبير مُقوِّمًا ولا عارضاً لهما.

وإن كان الثاني - وهو أن تكون جهةُ الوَحْدَة عارضةً لجهة الكثرة -: فإما أن تكون هناك محمولاتٌ عارضةٌ لموضوع واحد، أو بالعكس، أي: موضوعاتٌ معروضةٌ لمحمول واحد.

والأولُ كالكاتب والضاحك العَارِضَيْنِ للإنسان الموضوع[2] لهما، فإنهما اشترَكا في أن كلًّا منهما محمولٌ على الإنسان، والمَحْمُوليةُ المتحدة بينهما، عارضةٌ لهما، خارجةٌ عن حقيقتهما.

---

(١) انظر في أقسام الوحدة: المباحث المشرقية ١/٨٨، الصحائف الإلّهية ص ١١٥، مطالع الأنظار ص ٦٣، شرح المقاصد ٢/٣١، شرح المواقف ١/٤٦١، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٥٣.

(٢) (ج): المعروض.

والتقريرُ علىٰ (٥٣/ب) هذا الوجه أحسنُ[1] من أن تُجْعَلَ[2] جهةُ الاتحاد بين الكاتب (٥٧/ز) والضاحك هو الإنسان؛ فإن الإنسان لا يقال له: إنه عارض للكاتب والضاحك إلا علىٰ سبيل التجوُّز.

والثاني كالقُطْن والثلج الموضوعين (٥٤/و) للأبيض، فإنه قد عَرَضَ لكلٍّ منهما أنه موضوعٌ للأبيض، والموضوعيةُ المتحدة بينهما عارضةٌ لهما، خارجةٌ عن حقيقتهما.

ويمكن أن تُجْعَل في هذا المثال جهةُ الاتحاد الأبيضَ العارضَ للقطن والثلج.

ولفظةُ: «موضوعات» زائدةٌ وَقَعَت سهواً من (٤٣/هـ) الناسخين.

وإن[3] كان الأولُ ـ وهو أن تكون جهةُ الوَحْدَة مقوِّمةً لجهة الكثرة ـ: فإما أن تكون جهةُ الوَحْدَة مقولةً في جواب: ما هو؟ بالنسبة إلىٰ الكثرة؛ أو مقولةً في جواب: أيُّ شيء هو؟

فإن كانت مقولةً في جواب: ما هو؟ فإن اختلفت الكثرةُ في شيء من الذاتيات، فالوَحْدةُ جنسية، كوَحْدة الإنسان والفرس في الحيوان، وإن لم تختلف، فالوَحْدةُ نوعية، كوَحْدة زيد وعمرو في الإنسان.

---

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «لا حسن في هذا التقرير؛ لأنهم عدوا الاتحاد بالموضوع قسماً، والاتحاد بالمحمول قسماً آخر، وهذا التقرير ـ الذي سماه أحسن ـ يجعل الاتحاد بالموضوع راجعاً في الحقيقة إلىٰ الاتحاد بالمحمول».
انظر التفصيل في: حاشية الجرجاني ل: ٢٣، وشرح التجريد للقوشجي ٢/٢٥٥.

(٢) الجاعل لذلك هو السمرقندي في الصحائف الإلٰهية ص ١١٥.

(٣) (ب): فإن.

وإن كانت مقولةً في جواب: أيُّ شيء هو[1]؟ فالوَحْدةُ فَصْلِيةٌ، كوَحْدة أفراد النوع في فَصْله، إن كان له فصل، كوَحْدة زيد وعمرو في الناطق.

والوَحْدةُ الفصلية مستلزمةٌ للوَحْدة النوعية والجنسية، من غير عكس.

هذا إذا كان معروضُ الوَحْدة والكثرة واحداً، وأما إذا تغاير موضوعاهما[2]، فحينئذ: إما أن يكون موضوعُ الوَحْدة موضوعَ مُجرَّد عدم الانقسام لا غير ـ أي: يكون ذلك الموضوعُ هو أنه شيء غير منقسم، وليس له مفهوم غير ذلك ـ فهو الوَحْدةُ.

قوله: «وَحْدَة بقول مطلق» أي: وَحْدَةٌ مُعبَّرٌ عنها بقول مطلق، من غير أن يقال: وَحْدَة النقطة، أو المُفارق، أو غير ذلك.

«وإلا نقطةٌ» أي: وإن كان موضوعُ الوَحْدَة له مفهوم زائد على مُجرَّد عدم الانقسام، فهو نقطةٌ إن كان ذا وَضْع، أو مُفارِقٌ إن[3] لم يكن ذا وَضْع، كالنفس والعقل.

هذا إن لم يَقْبَلْ موضوعُ الوَحْدة القسمةَ، وإن قَبِلَها: فإما أن يَقْبَلَ القسمةَ لذاته أو لا، والأولُ هو المقدار، والثاني الجسم[4]، فإن[5] تَشَابَهت أجزاؤهُ فهو البسيط، وإلا فهو المُركَّبُ.

---

(١) ساقطة من (أ) (ب).

(٢) (ب) (و) (ز): موضوعاتهما.

(٣) (هـ): إذا.

(٤) بهامش (هـ) زيادة: الطبيعي، نسخة.

(٥) (ب) (هـ): وإن.

وقد يُقْسَمُ[1] ما يَقْبَلُ[2] القسمةَ لذاته باعتبار آخر، وهو أن القابلَ للقسمة إن لم ينقسم بالفعل فهو واحدٌ بالاتصال، وإن انقسم بالفعل، فإن لم تكن أجزاؤه مُتَمَايزةً بالتَشَخُّص[3] فهو المركَّبُ الحقيقي، وإلا فهو الواحد بالاجتماع، ووَحْدَتُه: إما طبيعيةٌ كالبدن (٦٥/ج) الواحد، أو صناعيةٌ كالبيت الواحد، أو وَضْعيةٌ كالدرهم الواحد.

وبعضُ هذه الأمور أولىٰ بالوَحْدة من بعض، فإن الواحد من كل وجه - وهو الواحد الحقيقي، الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه، لا بحَسَبِ الأجزاء الكمِّية، ولا بحَسَب الأجزاء الحَدِّيَّة، ولا بحَسَبِ الجُزئيات - أولىٰ من الواحد الذي هو واحد من وجه، كثيرٌ من آخر[4].

والواحدُ[5] بالشخص أولىٰ بالوَحْدة من الواحد بالنوع، الذي هو أولىٰ من الواحد بالجنس.

الهو هو على نحو الوحدة

والـ«هو هو» علىٰ هذا النحو، أي: علىٰ نحو الوَحْدة؛ وذلك لأن «هو هو»: أن يكونَ للشيئين وَحْدةٌ من جهة[6]، وكما يقال: جهة الوَحْدة: إما مقوِّمةٌ أو عارضةٌ، كذلك جهةُ «هو هو».

فجميعُ أقسام الوَحْدة مُتحقِّقٌ في أقسام «هو هو»، لكن ينبغي أن يُعْتَبَرَ في «هو هو» الكثرةُ، فإنه لا يُتَصَّورُ بدون اثنينية، فلا يُتَصَّورُ في

---

(١) بهامش (هـ): ينقسم. نسخة.
(٢) (ب) (هـ): قبل.
(٣) (أ) (ج) (ز): بالشخص.
(٤) (ز): وجه آخر.
(٥) (ج): فالواحد.
(٦) (أ) (و) (ز): وجه.

الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد، بخلاف الوَحْدة فإنه يُتَصُّورُ في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد[1].

والوَحْدةُ في الوصف العرضي والذاتي تتغاير أسماؤها بتغاير المضاف إليه، فإن الاتحادَ في الجنس يسمىٰ مُجانسةً، وفي النوع مُماثلةً، وفي الخاصة مُشاكلةً، وفي الكيف مُشابَهةً، وفي الكم مُساواةً، وفي الأطراف مُطابقةً، وفي الإضافة مُناسَبةً، وفي وضع الأجزاء مُوَازَاةً.

❋ قال:

الاتحاد الحقيقي محال

والاتِّحادُ مُحَالٌ، فَالهُوَ هُوَ يَسْتَدْعِي جِهَتَيْ تَغَايُرٍ واتِّحَادٍ، علىٰ مَا سَلَفَ.

○ أقول:

الاتحادُ مفهومُه الحقيقي: هو أنه كان شيء واحد هو بعينه صار شيئاً آخر.

وقد يُطلق بالمجاز علىٰ صَيْرُورةِ شيءٍ شيئاً آخر بطريق الاستحالة، وهي أن يزولَ عن ذلك الشيء الصائرِ شيءٌ ما، ويَنضَافَ إليه شيءٌ آخر، كما يقال: صار الهواءُ ماءً، والأسودُ أبيضَ؛ أو بطريق التركيب، وهو أن يَنضَاف شيءٌ آخر إلىٰ الشيء الصائر، فيتركَّبَ المُصَيِّرُ إياه عنهما، كما يقال: صار الترابُ طيناً، والخشبُ سريراً[2].

---

(١) ساقطة من (و).

(٢) من قوله: «الاتحاد...» إلىٰ هنا عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٧٠٣/٣، نقلها الشارح بتصرف منه بزيادة ونقص.

والاتحادُ بهذين المعنيين جائز بل واقع، والاتحاد الذي هو محال هو الاتحاد بالمعنىٰ الأول، والمفهومُ بطريق الحقيقة.

والاتحاد بهذا المعنىٰ (٤٤/هـ) غيرُ معقول، والقول به قولٌ شِعْريٌ[1]؛ لأنه مُخَيِّل[2]، وبسبب تَخَيُّله يظنه طائفةٌ من عوام المُتَألِّهة والمُتصوِّفة[3] حقًّا.

والذي يَدُلُّ[4] علىٰ استحالته: أن الاتحاد بهذا المعنىٰ يقتضي أمرين: أمراً كان قبل الاتحاد، وأمراً حَصَلَ بعده (٥٤/ب)، والأول هو الصائرُ هذا الثاني، والثاني هو المُصَيِّرُ إياه الأولُ.

فبعد الاتحاد: إن كان الأمران موجودين معاً فهما اثنان متميِّزان، وهذا ينافي الاتحادَ؛ وإن كانا معدومين فليسا مُتَّحدين[5]؛ لأن المعدومَ لا يَتَّحِدُ بالمعدوم، ولأنه حينئذ لا يكون اتحاداً بل إعداماً لهما[6]؛ وإن كان أحدهما معدوماً والآخر موجوداً، فإن كان المعدوم هو الثاني والموجودُ هو الأولَ، لم يَتَحقَّق اتحادٌ أصلاً، وإن كان المعدوم هو الأولَ والموجودُ هو الثاني، فقد بَطَلَ كونُ الأول بالفَرْضِ[7] (٥٥/و)

---

(١) أي: قياس شعري، وهو ما كانت مادته من المخيلات. انظر: المبين للآمدي ص٩١.

(٢) المخيل مفرد المخيلات، وهي كما عرفها الآمدي: «عبارة عما يؤثر في النفس ترغيباً وتنفيراً يقوم مقام التصديق وإن لم يكن مصدقاً به، كتشبيه العسل بالمذرة في تنفير النفس عنه» المبين للآمدي ص ٩٤.

(٣) انظر: الصحائف الإلٰهية للسمرقندي ص ١١٧.

(٤) هذا دليل ابن سينا في «الإشارات» انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣/٧٠٤.

(٥) (هـ) (ز): بمتحدين.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) (هـ): المفروض.

ثانياً ومُصيِّراً إياه، أي: فقد بَطَلَ ما فَرضْنَاه من أن الأول صار ثانياً؛ لأنه علىٰ تقدير عَدَم الأول لم يَصِر[1] الأولُ بعينه الثاني.

قيل[2]: لقائل أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنهما لو كانا موجودين لما بَقِيَ الاتحادُ، وإنما يكون كذلك أن لو كانا موجودين بوجودين وتعَيُّنين، لِمَ لا يجوز أن يكونا موجودين بوجود واحد وتعيُّن واحد، كما في الجنس والفصل؟.

أجيب: بأن الوجودَ الواحد ـ الذي صارا مَوجودَيْن به ـ: إما أن يكون أحدَ الوجودين الأولَين، أو وجوداً ثالثاً.

فإن كان الأولُ يلزم انعدام أحدهما بالضرورة، ويلزم المحذورُ الذي ذكرنا[3]. وإن كان الثاني فلا يخلو: إما أن يكون كلٌّ من الوجودين الأولَين باقيا أو لا، والأول يُوجِبُ أن يكون الشيءُ الواحد موجوداً بوجودين متغايرين، وهو محال بالضرورة، والثاني يُوجِبُ: إما انعدامَ أحدهما وكونَ الشيء الواحد موجوداً بوجودين، وإما انعدامَهما وحُدوثَ شيء ثالث، وكلاهما محال (٥٨/ز).

ولا يمكن أن يَتَّحِدَ الوجودان، وإلا يلزم أن يكون الوجودُ موجوداً، وهو محال، فـ«هو هو» يستدعي جهتي[4] تغاير واتحاد؛ لأنه

---

(١) (ب) (ج) (ز): يصير.

(٢) هذا الاعتراض للسمرقندي في الصحائف الإلٰهية ص ١١٨، والشارح نقل عبارته بالحرف.

(٣) (هـ): ذكرناه.

(٤) (ز): جهتين.

لو لم تكن فيه[1] جهةُ الاتحاد امتنع «هو هو»، (٦٦/ج) وإن لم تكن فيه جهةُ التغاير يلزم اتحاد الاثنين، وهو محال.

* قال:

الوحدة ليست بعدد بل مبدأ للعدد

والوَحْدَةُ[2] مَبْدَأٌ لِلعَدَدِ المُتَقَوِّمِ بِهَا لا غَيْر، وإِذَا أُضِيفَ إِلَيْهَا مِثْلُهَا حَصَلَتْ[3] الاثْنَيْنِيَّةُ، وهِيَ نَوْعٌ مِن العَدَدِ، ثُمَّ تَحْصُلُ أَنْوَاعٌ لا تَتَنَاهَى ـ بِتَزَايُدِ وَاحِدٍ وَاحِدٍ ـ مُخْتَلِفَةُ[4] الحَقَائِقِ، هِيَ أَنْوَاعُ العَدَدِ.

○ أقول:

الوَحْدةُ ليست بعدد[5]؛ لأن العددَ هو الكمُّ المنفصل، فلابد فيه من الانفصال، والوَحْدةُ لا انفصالَ فيها، فلا يكون عدداً، بل هي مَبْدأ للعدد[6]؛ لأن العدد مُتقوِّم بها لا بغيرها.

فإن الستةَ مثلا مُتقوِّمةٌ بالوَحْدة سِتَّ[7] مَرَّات، لا بثلاثةٍ ثلاثةٍ[8]،

(١) ساقطة من (ب) (ج).
(٢) عبارة المتن في كشف المراد ص ٨٧، وشرح التجريد للقوشجي ٢/٢٦٠: «والوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ للعدد...».
(٣) (ب) (و): حصل.
(٤) كذا في (هـ) وفي الباقي: مختلف.
(٥) انظر في العدد وأنواعه وأحكامه: المباحث المشرقية ١/٩١، الصحائف الإلٓهية ص ١١٨، كشف المراد ص ٨٧، شرح المقاصد ٢/٣٥، شرح المواقف ١/٤٥٩، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٦٠.
(٦) من قوله: «لأن العدد...» إلى هنا ساقط من (و).
(٧) (هـ): بست.
(٨) (أ) (ج): وثلاثة.

فإن تقوُّمَهَا بهما ليس بأولىٰ من تقوُّمِها بأربعة واثنين، ولا من تقوُّمِها بخمسة وواحد.

فحينئذ لا يخلو: إما أن تَتَقَوَّم بكلٍّ منها، وهو محال؛ لأن واحداً منها كافٍ في تقوُّمِها، ومن المُحال أن يتقوَّم الشيءُ بأمور كلٌّ منها كافٍ في تقوُّمه؛ أو ببعض منها دون بعض، فيلزم الترجُّح بلا مرجِّح، وهو مُحال، فيلزم أن يكون تقوُّمُها بالوَحَدات التي مبلغُها ذلك النوع من العدد، ويكون كلُّ واحد من تلك الوَحَدات مَبْدأً لها وجزءاً من ماهيتها.

والأعدادُ الباقية التي يمكن اعتبارُها في العدد، مثل: الثلاثة والثلاثة في الستة، وكذا الأربعةُ والاثنان فيها -: خَواصُّ لازمةٌ لها، ويجوز أن تكون لحقيقة[1] واحدة لوازمُ مُتكثِّرة.

وإذا أُضِيفَ إلىٰ الوَحْدة وَحْدَةٌ مِثلها حصلت الاثنينيةُ، والاثنان نوع من العدد؛ لأنه كمٌّ منفصل.

وما يقال: إن الوَحْدَةَ التي هي الفردُ الأول ليس[2] بعدد، فكذا الاثنان الذي هو الزوجُ الأول ليس بعدد. وإن العددَ مُؤلَّف من الآحاد، والآحادُ[3] أقلها ثلاثة، فالاثنان ليس بعدد: فمردود.

فإن الوَحْدةَ غيرُ عدد[4]، لا لأنه فرد أول، بل لأنه لا انفصال فيه إلىٰ وَحَدات، فلا يلزم أن يكونَ الاثنان الذي (٤٥/هـ) هو الزوج الأولُ ليس بعدد؛ إذ فيه انفصال.

---

(١) (و): لطبيعة.

(٢) (هـ): ليست.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (و): ليس بعدد.

وإن الآحاد أقلُّها ثلاثةٌ عند النَّحْويين، وأما القومُ فإنهم يَعْنُون بالآحاد ما فوق الواحد.

والثلاثة تَحصُلُ من ضَمّ وَحْدَة[1] إلىٰ اثنين، ثم تَحْصُلُ أنواعٌ لا تتناهىٰ بتزايد واحدٍ واحدٍ.

فإن كلَّ نوع إذا زِيدَ عليه وَحْدَةٌ يَحْصُلُ نوعٌ آخر، والتزَايُدُ لا ينتهي[2] إلىٰ حدٍّ لا يُزادُ عليه، فلا تنتهي الأنواعُ إلىٰ نوع لا يكون فَوْقَه نوعٌ آخر.

وهذه الأنواعُ مختلفةُ الحقائق؛ لأن لكلٍّ منها لوازمَ لا تكون لغيرها، كالأوْلية والمَنْطِقية والأَصَمِّية والتركيب[3].

واختلافُ اللوازم دَالٌّ علىٰ اختلاف ملزوماتها بالحقائق؛ إذ لا يُمْكن استنادُها إلىٰ المُشْتَرَك، بل إلىٰ أمر مُختصّ مُقوِّمٍ للملزوم، وإلا لعَادَ الكلامُ فيه[4]، ويتسلسلُ.

---

(١) (ب): واحدة وفي (هـ): واحد.

(٢) (و): لا يتناهىٰ.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «قوله: «كالأولية» هي كون العدد بحيث لا يعده إلا الواحد، كالثلاثة والخمسة والسبعة وغيرها. والتركيب: هو كونه بحيث يعده غير الواحد أيضاً، كالأربعة والستة والثمانية والتسعة، والمنطق قد يراد به المجذور، أعني: ما يكون حاصلاً من ضرب عدد في نفسه، كالأربعة الحاصلة من ضرب الاثنين في نفسه، وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلاثة في نفسها، ويراد بالأصم الذي يقابله: ما لا يكون حاصلاً من ضرب عدد في نفسه، كالاثنين والثلاثة، وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة، وبالأصم الذي يقابله: ما لا يكون كذلك». ل: ٢٨.

(٤) (ز): إليه.

فلكلٍّ واحد من تلك الحقائق اعتباران:

أحدُهما: عامٌّ بالنسبة إلىٰ كل نوع من الأنواع، وهو أن فيها عدداً.

والآخرُ: خاصٌّ[1]، وهو خصوصية (٢٩/أ) تلك الكثرة، التي هي صورته النوعية، التي هي بها هي.

فتكون تلك الحقائقُ أنواعاً إضافية بالنسبة إلىٰ العدد.

* قال:

أنواع العدد اعتبارية

وكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا أَمْرٌ اعْتِبَارِيٌّ[2]، يَحْكُمُ بِهِ العَقْلُ عَلَىٰ الحَقَائِقِ، إِذَا انْضَمَّ بَعْضُهَا إِلَىٰ بَعْضٍ فِي العَقْلِ انْضِمَاماً[3] بِحَسَبِهِ.

○ أقول:

كلُّ واحد من أنواع العدد أمر اعتباري، لا تَحقُّقَ له في الأعيان، يَحْكُم العقلُ بذلك النوع من العدد علىٰ الحقائق التي هي (٥٥/ب) أنواعُ الموجودات، كالإنسان والفرس والبقر وغيرها؛ أو أشخاصها، كأفراد الإنسان وأفراد الفرس[4] وغيرها[5].

وإنما يَحْكُم العقل بذلك النوع من العدد، عند انضمام بعض تلك الحقائق إلىٰ بعضها[6] في العقل انضماماً بحسب ذلك النوع من العدد.

---

(١) (و) زيادة: به.

(٢) (ج) زيادة: لا تحقق له في الأعيان.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (و) زيادة: وأفراد البقر.

(٥) (هـ) (ز): وغيرهما.

(٦) (ب) (و) (ز): بعضه.

مَثلاً إذا انضم واحد إلىٰ واحد يَحْكُمُ العقل بالاثنين عليهما، وإذا انضم إليهما واحد آخر يَحْكُمُ العقل بالثلاثة عليها، وإذا انضم واحد آخر إليها يَحْكُمُ بالأربعة عليها[١]، وهكذا.

وهذه الأنواع غير مُتحقِّقَةٌ في الأعيان؛ وذلك لأن الأربعة مثلاً، إذا كانت موجودةً في الخارج لا تكون جوهراً؛ إذ لا يُمْكِنُ قيامُها بنفسها، بل تكون عارضةً لغيرها قائمة به، فتكون عَرَضًا قائماً بموجود.

فإما أن تكون الأربعةُ بتمامها قائمةً بكل شخص من أشخاص الإنسان مثلاً، وهو محال، وإلا يلزم أن يكون شخصٌ واحد أشخاصاً أربعة؛ أو في كل واحد (٥٦/و) من الأشخاص شيء من الأربعة، وليس في الأربعة إلا الوَحَدات، فيكون في كل شخص[٢] وَحْدة، فلم يُوجَد نوع واحد في الخارج مُتحصِّلٌ بنفسه (٦٧/ج) هو الأربعة[٣]؛ أو لم تكن الأربعة بتمامها ولا شيءٌ منها قائماً بكل شخص، فيلزم أن لا تكون الأربعةُ موجودةً مُتحقِّقَةً في الخارج.

وإذا جَمَعَ العقل واحداً في المَشْرِق إلىٰ واحد في المَغْرِب يَحْكُمُ بالاثنين عليهما، فلو كان الاثنان من الموجودات الخارجية، كيف يُتصوَّرُ عروضُه لهما في الخارج؟!

---

(١) ساقطة من (ب).
(٢) (ب) (هـ) زيادة: واحد.
(٣) (ب): هي.

* قال:

عروض الوحدة

والوَحْدَةُ قَدْ تَعْرِضُ لِذَاتِهَا ومُقَابِلِهَا، وتَنْقَطِعُ[1] بِانْقِطَاعِ الاعْتِبَارِ. وقَدْ تَعْرِضُ لَهَا شَرِكَةٌ فَتَخَصَّصُ بِالمَشْهُورِيِّ، وكَذَا المُقَابِلُ.

○ أقول:

الوَحْدةُ قد تَعْرِضُ لذاتها[2]؛ وذلك لأن ذاتها من الأمور الاعتبارية، والأمر الاعتباري له تَحَقُّقٌ في العقل، فتعْرِضُ له وَحْدة في العقل.

وكذا الوَحْدةُ تَعْرِضُ[3] لمقابلها، وهو الكثرة؛ إذ يقال: «عشرة واحدة، وأربعة واحدة»، ولأن الكثرة أيضاً مُتحقِّقَةٌ في العقل فيَعْرِضُ لها وَحْدة.

وعُروض الوَحْدَة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسلَ فيها، بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل كسائر الاعتبارات[4].

والوَحْدَةُ قد تَعْرِضُ لها شَرِكَةٌ، فإن وَحْدةَ زيد تُشارِكُ وَحْدَة عمرو في مطلق الوَحْدة.

وتُمَيَّزُ إحداهما عن الأخرىٰ (٥٩/ز) بإضافتها إلىٰ ما يُضاف إليه، فإن وَحْدَة زيد مُتميِّزةٌ عن وَحْدة عمرو بإضافتها إلىٰ زيد.

---

(١) عبارة المتن في شرح القوشجي ٢/٢٦٢: «ولا تتسلسل بل تنقطع بانقطاع الاعتبار...».

(٢) انظر: كشف المراد ص ٨٩، شرح التجريد ٢/٢٦٢.

(٣) (و): قد تعرض.

(٤) (ج) (و): الاعتباريات.

فَتَخَصَّصُ الوَحْدةُ بالمضاف المَشْهُوريِّ، فإن الوَحْدَةَ المُقيَّدَة بمعروضها هي المضافُ (٤٦/هـ) المَشْهُوري من الوَحَدات.

وكذا قد تَعْرِضُ لمقابل الوَحْدة ـ أي: الكثرةِ ـ شَرِكَةٌ، فإن العَشَرةَ العارضة لآحاد الإنسان، مُشارِكةٌ للعَشَرةِ العارضة لآحاد الفرس في مطلق العَشَرة، ومُتميِّزةٌ عنها بإضافتها إلىٰ مَعْرُوضها.

فيُخَصَّصُ[1] كلٌّ منهما بالمُضاف المَشْهُوري، فإن العَشَرة المُقَيَّدة بمعروضها ـ الذي هو آحاد الرجال ـ مضافٌ مَشْهُوريٌّ.

* قال:

وتُضَافُ إلىٰ مَعْرُوضِهَا بِاعْتِبَارَيْنِ، وإِلَىٰ مُقَابِلِهَا بِثَالِثٍ، وكَذَا المُقَابِلُ.

○ أقول:

الوَحْدةُ وَحْدةٌ لمعروضها، وعَرَضٌ حالٌّ فيه، ومقابلٌ للكثرة، فتَعْرِضُ لها إضافاتٌ ثلاث: اثنتان بالقياس إلىٰ معروضها، واحدةٌ منهما باعتبار أنه وَحْدَةٌ له، وثانيهما[2] باعتبار حلولها فيه، والإضافة الثالثة بالقياس إلىٰ الكثرة، وهي أنها مقابلة للكثرة.

وكذا المقابلُ ـ أي: الكثرةُ ـ تَعْرِضُ لها[3] هذه الإضافات الثلاث، فإنها كثرةٌ لمعروضها، وعَرَضٌ[4] حالٌّ فيه، ومقابلٌ للوَحْدة.

(١) (ز): فخصص.
(٢) (ج): وثانيتهما.
(٣) (ب) (ز): له.
(٤) (ج): وعرض له.

فالإضافةُ الأولى والثانية باعتبار معروضها، والثالثةُ باعتبار مقابلها.

* قال:

مبحث التقابل

ويَعْرِضُ لَهُ[1] مَا يَسْتَحِيلُ عُرُوضُهُ لَهَا مِنَ التَّقَابُلِ المُتَنَوِّعِ إِلَىٰ أَنْوَاعِهِ الأَرْبَعَةِ: أَعْنِي: تَقَابُلَ[2] السَّلْبِ والإِيجَابِ، وهُوَ رَاجِعٌ إِلَىٰ القَوْلِ والعَقْدِ؛ والعَدَمَ والمَلَكَةَ، وهُوَ الأَوَّلُ مَأْخُوذاً بِاعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةٍ مَا؛ والتَّضَادَّ[3] وهُمَا وُجُودِيَّانِ، ويَتَعَاكَسُ هُوَ ومَا قَبْلَهُ فِي التَّحْقِيقِ والمَشْهُورِيِّ؛ والتَّضَايُفَ[4].

○ أقول:

الكَثْرَةُ قد يَعْرِضُ لها ما يمتنع عُروضُه للوحدة، وهو التقابل[5]، فإنه يمتنع أن يَعْرِضَ للوحدة؛ لأنه نسبةٌ تقتضي الاثنينيةَ، فيمتنع عُروضُها للواحد، ولا يمتنع عُروضُها للكثرة.

والتقابلُ: امتناع اجتماع شيئين، في موضوع واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة.

---

(١) (ز): لها. والضمير في «له» يرجع إلى مقابل الوحدة.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) (ج): وتقابل الضدين، وفي (و): وتقابل التضاد، وفي (هـ): والضدين.

(٤) (ج): وتقابل التضايف.

(٥) انظر في التقابل وأنواعه: المباحث المشرقية ١/٩٦، الصحائف الإلٰهية ص ١١٩، مطالع الأنظار ص ٦٥، شرح المقاصد ٢/٥٤، شرح المواقف ١/٤٨٧، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٦٣.

وقد اعْتُبِرَ وَحْدةُ الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابلُ التضاد، فإنه لا يمتنع اجتماع ضِدَّين[1] في موضوعين، ولا في موضوع[2] بحَسَب زمانين.

واعْتُبِرَ وَحْدَةُ الجهة ليندرج فيه تقابلُ المُتضايِفَيْنِ، فإنه يمكن عُروضُهما لشخص واحد في زمان واحد، لكن من جهتين لا من جهة واحدة، كالأبوة والبُنوّة، فإنهما قد تَعْرِضان لشخص واحد لكن من جهتين.

والتقابل مُتنوِّع إلى أنواع أربعة: تقابلِ الإيجاب والسلب، وتقابلِ العَدَم والمَلَكة، وتقابلِ الضدين، وتقابلِ المتضايفين. أنواع التقابل

وذلك لأن المُتقابِلَيْنِ: إما أن يكونا وُجوديين، بأن لا يكون واحد منهما عَدَماً لشيء، وحينئذ: إما أن يكون تَعَقُّلُ كلٍّ منهما (٥٦/ب) بالقياس إلى الآخر أو لا، والأول هو تقابلُ المتضايفين كالأبوة والبنوة، والثاني هو تقابل الضدين كالحرارة والبرودة.

أو يكون أحدُهما وجوديًا والآخرُ عدميًا، بأن يكون عدماً (٦٨/ج) لأمر ما، وحينئذ: إما أن يُعْتَبر موضوع مِنْ شأنه الوجودي[3] أو لا يُعْتَبَر، فإن اعْتُبِر فهو تقابلُ العدم والمَلَكة، وتسمَّى الملكةُ القِنْيَةَ[4] أيضاً كالعمى والبصر، وإن لم يُعْتَبَر فهو تقابلُ الإيجاب والسلب.

---

(١) (ب) (ج) (و): الضدين.

(٢) (ج) (هـ) (و) زيادة: واحد.

(٣) (ز): الوجود.

(٤) (و): بالقنية.

وتقابلُ الإيجاب والسلب راجع إلىٰ القوْل والعَقْدِ، أي: يكون المتقابلان فيهما: إما في القوْل، كقولنا: زيد إنسان، زيد ليس بإنسان؛ أو العَقْدِ، والتصوُّرُ كمعناه.

ولا تَحَقُّقَ لواحد من المُتقابلَيْنِ في تقابل الإيجاب والسلب في الخارج، فإنه ليس في الخارج شيءٌ هو إيجاب أو سلب، بل هما من العُقود العقلية الواردة علىٰ ما في العقل من النسبة الثبوتية، أو القول الدال عليها.

وتقابلُ العدم والمَلَكة هو تقابل الإيجاب والسلب مأخوذاً مع اعتبار خصوصية، وهو أن يكون السلْبُ ليس سَلْباً للإيجاب مطلقاً، بل سَلْباً للإيجاب عن محلٍّ مِنْ شأنه الإيجاب، كالعمىٰ والبصر.

وتقابلُ الضِدَّين[1] قد يكون مَشْهُوريًّا، وهو أن يكون الأمران الوجوديان لا تُعْقَلُ (٥٧/و) ماهيةُ كلٍّ منهما بالقياس إلىٰ الآخر، أعمَّ من أن يكون بينهما (تعَاقُبٌ أو يكون بينهما غايةُ الخلاف)[2]، وقد يكون حَقِيقِيًّا، وهو المشروط بأن يكون بينهما (تعَاقُبٌ، ويكون بينهما)[3] غاية الخلاف.

وتقابلُ (٤٧/هـ) التضاد المَشْهُوريِّ أعمُّ من تقابل التضاد الحقيقي مطلقاً.

وتقابلُ العدم والمَلَكة أيضاً قد يكون مَشْهُوريًّا، وهو أن يُشْتَرَطَ فيه

---

(١) (ز): التضاد.

(٢) ما بين القوسين في (ج): غاية الخلاف أولا.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ج).

موضوعٌ قابلٌ للوجودي بحَسَب وقت يمكن حصولُه فيه، كعدم اللحية في وقت من شأن الشخص اللحيةُ فيه، وقد يكون حَقِيقِيًّا، وهو أن يُعتبر موضوعٌ مستعد للوجودي بحَسب شَخْصه أو نَوْعه أو جنسه.

وتقابلُ العدم والمَلَكة الحقيقي أعمُّ من تقابل العدم والمَلَكة المَشْهُوري مطلقاً.

قولُه: «ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري» أي: ويتعاكس تقابل الضدين وما قبله ـ أي: تقابلُ العدم والملكة ـ في التحقيق أي: الحقيقيُّ من التضاد أخصُّ من المَشْهُوري منه، والحقيقيُّ من تقابل العدم والملكة أعمُّ من المَشْهُوري منه، على عكس تقابل التضاد.

فإن قيل: الإيجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين، يكونان بين مُفردين، كالفرس واللافرس، فكيف يكون تقابل الإيجاب والسلب راجعاً إلى القول والعَقْد؟

أجيب: بأنه ما لم يُعْتَبر صِدقُ الفرس واللافرس على موضوع واحد، لم يُتصوَّر التقابلُ بينهما[1]، فيكون هذا أيضاً راجعاً إلى القول أو العَقْد.

فإن قيل[2]: لا نُسَلِّمُ انحصارَ التقابل في الأنواع الأربعة التي ذكرتم؛ لجواز أن يكون التقابل بين عدمين.

أجيب: بأن العَدَمين لا تقابلَ بينهما؛ إذ العدمُ المطلق لا يُقابل

---

(١) ساقطة من (ب) (هـ).

(٢) هذا الاعتراض للسمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٢١.

العدمَ المطلق؛ لامتناع كون الشيء مُقابلاً لنفسه، ولا العدمَ المضافَ لكونه مجتمعاً معه، والعدمُ المضاف لا يُقابل العدمَ المضاف؛ لصِدْقِهما على كل موجود هو غير الموجودين اللذين هما عَدمُهما.

فإن قيل: التقابل بين العَدَمين واقع، كتقابل العَمىٰ واللاعَمىٰ، فإنه لايجوز اجتماعهما في[1] محل واحد.

أجيب: بأن اللاعمىٰ الذي - هو سَلْبُ العمىٰ - إنما يكون إذا انتفىٰ العمىٰ، وانتفاء العمىٰ: بانتفاء عدم البصر، أو بعدم قابلية الموضوع.

فإن كان الأولُ يكون سَلْبُ عدم البصر هو بعينه البصر، فيكون التقابل بينهما تقابلَ العدم والمَلَكة، (٦٠/ز) ولا اعتبار بحرف السلب في اللاعمىٰ.

وإن كان الثاني يكون اللاعمىٰ عبارةً عن سَلْبِ قابلية المَحلِّ، فيكونُ التقابلُ بينهما تقابلَ الإيجاب والسلب، فلم يتحقق تقابلٌ بين العدمين.

قيل[2]: إن الحكماء اشترطوا في الضِدَّين أن يكون بينهما غايةُ الخلاف، وأن يتعاقَبا علىٰ موضوع واحد، فلا يكون تقابلُ الوجوديين مُنحَصِراً في القسمين؛ لأن تقابل مِثْلِ السواد والصُّفْرة والإنسانية والفرسية يقع خارجاً عنهما مع صِدْقِ التعريف عليه.

---

(١) عبارة الشارح في مطالع الأنظار: «في موضوع واحد، في زمان واحد، من جهة واحدة» ص ٠٦٦.

(٢) هذا الاعتراض للسمرقندي في الصحائف الإلٓهية ص ١٢٠، والشارح نقل عبارته بتصرف يسير.

أجيب: بأنهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ذلك، وأما في التضاد المَشْهُوري فلا، والقسمةُ إنما انحصرت بالنسبة إلىٰ التضاد المَشْهُوري، والإنسان والفرس وإن كانا مُتباينين لكن غيرُ متقابلين (٦٩/ج)؛ لأن المتقابلين لابد وأن يكون كلٌّ منهما في موضوع[١]، وهو المحل المُستغني عن الحال، والفرس والإنسان لا يكونان في موضوع، فلا يكونان متقابلين.

وقيل[٢]: إن اشترطوا في القسم الثاني[٣] أن يكون العدميُّ عدمَ الوجودي، فقد يُوجَدُ تقابلٌ غيرُ تقابل العدم والمَلَكة وغيرُ تقابل الإيجاب والسلب، كتقابل الملزوم مع عدم اللازم.

وإن لم يشترطوا يكونُ هذا التقابل من السلب والإيجاب؛ إذ[٤] لم يُشْتَرط[٥] موضوعٌ قابل[٦] مع أنه ليس كذلك؛ لجواز ارتفاعهما، علىٰ أنهم صَرَّحُوا بأن العدمي في هذين القسمين يجب أن يكون عدمَ الوجودي.

أجيب: بأن التقابل يُعْتَبَر (٥٧/ب) بالنسبة إلىٰ موضوع واحد، وعَدَمُ اللازم ووجودُ الملزوم لم يُتصوَّر تواردُهما علىٰ موضوع واحد؛

(١) (ج) زيادة: واحد.

(٢) هذا الاعتراض للسمرقندي في الصحائف الإلٰهية ص ١٢٠، والشارح نقل عبارته بتصرف يسير.

(٣) وهو أن يكون أحدهما عدميا. وعبارة الشارح في مطالع الأنظار: «قيل: إن اشترط في تقابل العدمي والوجودي أن...» ص ٦٦.

(٤) (أ): إذا.

(٥) (هـ) زيادة: فيه.

(٦) ساقطة من (أ).

لأن موضوعَ عدم اللازم مُباين لموضوع الملزوم، فيكونان من قبيل المُتبايِنين، لا من قبيل المُتقابلين.

* قال:

مطلق التقابل يندرج تحت التضايف

وَيَنْدَرِجُ تَحْتَهُ الجِنْسُ بِاعْتِبَارِ عَارِضٍ. ومَقُولِيَّتُهُ عَلَيْهَا بِالتَّشْكِيكِ، وأَشَدُّهَا فِيهِ السَّلْبُ.

○ أقول:

أي: يَنْدَرِجُ تحت التضايف الجنسُ ـ أي: التقابلُ ـ باعتبار عارض.

اعلم: أن التقابل (٤٨/هـ) جنس لهذه الأربعة، نظراً إلىٰ ذاته، فإن التقابل يَصْدُقُ علىٰ هذه الأربعة صِدْقَ المقول في جواب ما هو بحَسَب الشَّرْكَة.

والتقابلُ من حيث عَرَضَ له تقابلُ التضايف مُندرجٌ تحت التضايف، ولا يمتنع أن يكون الشيءُ باعتبار ذاته (٣٠/أ) أعمَّ مطلقاً من شيء آخر[1]، وباعتبار عارض أخصَّ منه مطلقاً، كالجسم فإنه أعمُّ مطلقاً من الحيوان، وباعتبار أنه كاتب أخصُّ منه مطلقاً، وكذلك السواد نظراً إلىٰ ذاته ضد للبياض، ومن حيث إنه ضد له مضاف إليه.

فيكون عُروضُ التضاد لذاتيهما[2]، وعُروضُ التضايف لمحموليهما، أعني: الضدَّ المحمول علىٰ كلٍّ منهما، أو للمجموع المُعْتَبَر، وهو الذات المُقيَّدُ بقيد أنه ضد.

---

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (هـ) (ز): لذاتيهما.

مقولية التقابل على أنواعه بالتشكيك

ومَقُوليةُ التقابل على هذه الأنواع الأربعة بالتشكيك، فإن بَعْضَها أقوى من بعض في التقابل، وأشدُّ الأنواع (٥٨/و) في التقابل تقابلُ السلب والإيجاب.

ولا يَخْرُجُ شيء من أنواع التقابل عن تقابل الإيجاب والسلب[1]، ألا تَرَى[2] أن الأمر الذي يَصْدُقُ عليه أنه ليس بخير، فيه عَقْدان: عَقْدُ أنه ليس بخير، وعَقْدُ أنه شر. وعَقْدُ أنه ليس بخير لا ينافيه عَقْدُ أنه شر، إذ يَصْدُقان على ذات واحدة، ولا عَقْدُ أنه ليس بشر؛ إذ يَصْدُقان أيضاً على أمر واحد، فالمُنافي لعَقْدِ أنه ليس بخير هو عَقْدُ أنه خير، والمنافاةُ مُتحقِّقةٌ من الجانبين، فعَقْدُ أنه خير لا ينافيه إلا عَقْدُ أنه ليس بخير، ولا ينافيه عَقْدُ أنه شر.

وإذا انحصر المُنافي لعَقْد أنه خير في عَقْدِ أنه ليس بخير، كان التقابل بين السلب والإيجاب أقوى من التقابل بين الضدين.

وأيضاً: للخير عَقْدان: عَقْدُ أنه خير وعَقْدُ أنه ليس بشر، والأول ذاتيٌّ للخير، والثاني عَرَضي؛ لأنه خارج عن حقيقة الخير.

وعَقْدُ أنه ليس بخير رافع لعَقْدِ أنه خير، وعَقْدُ أنه شر رافع لعَقْدِ أنه ليس بشر، والرافعُ للأمر الذاتي أقوى معاندةً من الرافع للأمر العرضي[3]، فعَقْدُ أنه ليس بخير أقوى معاندةً لعَقْدِ أنه خير من عَقْدِ أنه

---

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/١٠٧.

(٢) (هـ) (و) (ز): ألا يرى.

(٣) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «لأن الرافع للأمر الذاتي رافع للذات بالذات، والرافع للأمر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض» ص ٦٧.

شر؛ لأن المنافاةَ بين الشيء وبين ما يَرْفَعُ ذاته[1] أقوىٰ من المنافاة بينه وبين[2] ما يَرْفَعُ الأمرَ الخارجي عنه.

وأيضاً: فإن الشرَّ لولا اشتمالُهُ علىٰ أنه ليس بخير، لما كان عَقْدُ أنه شر رافعاً لعَقْدِ أنه خير، فإنا لو فَرَضْنَا بدلَ الشر شيئًا آخر مما ليس بخير، لكان اعتقادُ كون الشيء ذلك الأمرَ المشتملَ علىٰ أنه ليس بخير مانعًا من اعتقاد أنه خير، لا لأنه ذلك الأمر، بل لاشتماله علىٰ أنه ليس بخير، وذلك يدل علىٰ أن التنافي بالذات لا يكون إلا بين السلب والإيجاب.

قوله: «ويندرج تحته الجنس» أراد بالجنس التقابلَ المطلقَ المُشْتَرَكَ بين الأقسام، وهو مقول علىٰ الأربعة بالتشكيك كما ذُكِر، فلا يكون جنسًا للأربعة، بل يكون أعمَّ من الأربعة وخارجاً عنها، فإطلاق الجنس علىٰ الأعم الخارج فِيهِ ما فِيهِ.

* قال:

أحكام تقابل الإيجاب والسلب

وَيُقَالُ لِلأَوَّلِ: تَنَاقُضٌ، وَيَتَحَقَّقُ فِي القَضَايَا بِشَرَائِطَ ثَمَانِيَةٍ[3]، هَذَا فِي القَضَايَا الشَّخصِيَّةِ. أَمَّا المَحْصُورَةُ فَبِشَرْطٍ تَاسِعٍ وَهُوَ الاخْتِلَافُ فِيهِ (٧٠/ج)؛ فَإِنَّ الكُلِّيَّةَ ضِدٌّ[4]، والجُزْئِيَّتَانِ[5]

---

(١) زاد في مطالع الأنظار: «لا بتوسط شيء آخر» ص ٦٧.

(٢) عبارة الشارح في مطالع الأنظار: «وبين ما يرفع ذاته بتوسط الأمر الخارجي عنه» ص٦٨.

(٣) (و): ثمان.

(٤) العبارة في كشف المراد ص ٩٣، وشرح التجريد للقوشجي ٢/ ٢٧٢ هي: «فإن الكلية ضد الكلية».

(٥) (ج) (ز): والجزئيان.

صَادِقَتَانِ[1]. وفي المُوَجَّهَاتِ عَاشِرٌ، وهُوَ الاخْتِلَافُ[2] أَيْضاً بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ اجْتِمَاعُهُمَا صِدْقاً وكَذِباً. وإِذَا قُيِّدَ العَدَمُ بِالمَلَكَةِ فِي القَضَايَا سُمِّيَتْ مَعْدُولَةً، وهِيَ تُقَابِلُ الوُجُودِيَّةَ صِدْقاً لا كَذِباً؛ لِإِمْكَانِ عَدَمِ المَوْضُوعِ فَيَصْدُقُ مُقَابِلَاهُمَا.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من أقسام التقابل، أراد أن يُشير إلىٰ أحكام[3] كل قسم منها، فبدأ بتقابل الإيجاب والسلب.

فَقَالَ: تقابلُ الإيجاب والسلب يقال له: التناقضُ[4].

تعريف التناقض

وعُرِّف بأنه[5]: اختلافُ القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكذِبَ الأخرىٰ.

ويُحْتَرَزُ بقوله: «لذاته» عن الاختلاف بينهما بالسلب والإيجاب، بحيث يقتضي صِدْقَ إحداهما وكَذِبَ الأخرىٰ، لكن لا لذاته وصُورته، بل بواسطة خصوصيةِ المادة، مثل: اختلاف (٤٩/هـ) الكليتين في مادة يساوي المحمولُ الموضوعَ فيها، كقولنا: «كل إنسان ناطق، لا شيء

(١) (هـ) (ز): صادقان.
(٢) أي: في الجهة.
(٣) (ب) زيادة: أقسام.
(٤) انظر في التناقض وشروطه: البصائر النصيرية لابن سهلان ص ٦٥، شرح الإشارات لابن سينا ١/٣٤٥، لوامع الأسرار للقطب الرازي ص ١٦٤، حاشية العطار على شرح التهذيب للخبيصي ص ٣٠٣.
(٥) هذا تعريف سراج الدين الأرموي في مطالع الأنوار. انظر: لوامع الأسرار ص ١٦٤.

من الإنسان بناطق»، وكذا اختلاف الجزئيتين فيها، كقولنا: «بعض[1] (٦١/ز) الإنسان ناطق، ليس بعض الإنسان بناطق»؛ أو بواسطة الاختلاف الواقع بين إحداهما واللازم المساوي للأخرى، مثل قولنا: «هذا إنسان، هذا ليس بناطق».

فإن الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة الأولى لا يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكذِبَ الأخرى، بل لخصوصية المادة، وكذا الاختلافُ بين قولنا: «هذا إنسان، هذا ليس بناطق»، لا يقتضي لذاته صِدْقَ إحداهما وكذِبَ الأخرى، بل بواسطة (٥٨/ب) الاختلاف بين قولنا: «هذا إنسان، هذا ليس بإنسان».

شروط تحقق التناقض

وقد اشْتُرِطَ[2] في تحقق التناقض بين القضيتين ثمانُ شرائط: وَحْدَةُ الموضوع فيهما؛ لانتفاء التناقض عند تغاير الموضوع فيهما، كقولنا: «زيد كاتب، عمرو ليس بكاتب». ووَحْدَةُ المحمول وإلا لانتفى عند عدمها، كقولنا: «زيد كاتب، زيد ليس بنجار».

ووَحْدَةُ الزمان، ووَحْدَةُ المكان، ووَحْدَةُ الكل والجزء، ووَحْدَةُ القوة والفِعْل، ووَحْدَةُ الشرط، ووَحْدَةُ الإضافة؛ لأن عند عدم اتحاد القضيتين في هذه الأمور لم يتحقق التناقضُ بينهما.

وهذه الوَحَدَات الستُّ المتأخرة عن وَحْدَة الموضوع ووَحْدَة المحمول، يمكن اعتبارها في الموضوع والمحمول، ولا اختصاصَ[3]

---

(١) بداية خرم في (ز) بسبب سقوط عدة ورقات.

(٢) (ج): اشترطوا.

(٣) قوله: «ولا اختصاص...» أقول: كأن الشارح - بقوله هذا - يرد على سراج الدين=

لشيء منها بأحدهما دون الآخر.

واكتفىٰ الشيخ أبو نصر[1] الفارابي[2] بثلاث منها: وَحْدَةِ الموضوع والمحمول والزمان، والخمسُ الباقية راجعةٌ إليها.

ويُمْكن رَدُّ الكلِّ إلىٰ وَحْدَة النسبة الحُكمِية[3]، التي وَرَد عليها الإيجاب والسلب؛ إذ وَحْدَتُها تستلزم الوَحَدَات الثمان[4]، وانتفاءُ الوَحَدَات الثمان يستلزم تغايرَها.

هذه الشرائط في القضايا الشخصية.

= الأرموي، حيث قال باندراج وحدة الشرط والجزء والكل تحت وحدة الموضوع، واندراج وحدة المكان والإضافة والقوة أو الفعل تحت وحدة المحمول. وقد وافق شارح مطالع الأنوار القطب الرازي شيخه الشارح في ذلك، حيث قال: «تعليق بعض الوحدات بالموضوع، وبعضها بالمحمول تخصيص بلا مخصص؛ إذ تلك الأمور كما تصلح لأن توضع، تصلح لأن تحمل عند عكس القضية» إلىٰ آخر ما قاله. انظر: لوامع الأسرار ص ١٦٦.

(١) ساقطة من (ب).

(٢) هو محمد بن محمد بن طرخان، أبو نصر الفارابي، يعرف بالمعلم الثاني، من كبار فلاسفة المسلمين، تركي الأصل، ولد في فاراب، وانتقل إلىٰ بغداد، ونشأ فيها، وألف فيها أكثر كتبه، توفي بدمشق سنة ٣٣٩ هـ. له الكثير من المؤلفات. شذرات الذهب ٢/٣٥٠.

(٣) هذا رأي سراج الدين الأرموي في كتابه: «مطالع الأنوار» انظر: لوامع الأسرار ص ١٦٥، وقد تابعه الشارح في ذلك هنا، وفي كتابه «ناظر العين» مختصر له في المنطق.

انظر: ناضر العين في شرح ناظر العين لتلميذ الشارح: أحمد بن عمر بن هلال، مخطوط. هذا وقد نسب الخبيصي هذا الرأي إلىٰ المحققين، انظر: شرح التهذيب ص ٣١١.

(٤) (ج) (هـ) (و): الثماني.

وأما المحصورةُ فيُشتَرَطُ مع هذه الشرائط الثمان[1] شَرْطٌ تاسع، وهو الاختلاف في الحَصْرِ - أي: الكلي والجزئي - لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوعُ فيها أعمَّ من المحمول.

قوله: «فإن الكلية ضد» أي: ضِدٌّ للكلية، فيجوز كذبُهما؛ لجواز كَذِبِ الضدين، كقولنا: «كل حيوان إنسان، لا شيء (٥٩/و) من الحيوان بإنسان، بعض الحيوان إنسان، ليس بعض الحيوان بإنسان». هذا إذا كانت القضايا مُطلقة[2].

وأما المُوجَّهاتُ فيشترطُ مع الشرائط المذكورة شَرْطٌ عاشر، وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعُهما صدقاً وكذباً، أي: بحيث لا يمكن صدقهما معاً وكذبهما[3] معاً، بل تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة.

وذلك إنما يتحقق باختلافهما في الجهة؛ إذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما أو كذبهما معاً، إذ الضروريتان جاز كذبهما في مادة الإمكان، والممكنتان جاز صدقهما فيها.

وجميعُ القضايا المُوَجَّهَةِ: إما ضرورية أو ممكنة، وجميعُ القضايا الصادقِ عليها الإمكانُ، يجوز صِدْقُ موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة الإمكان، فلا تناقض بين المتجانسين منها، فلابد من الاختلاف في الجهة.

---

(١) (ج) (هـ): الثمانية، وفي (و): الثماني.

(٢) أي: غير موجهة.

(٣) (أ) (هـ): أو كذبهما.

ولَمَّا فَرَغ من أحكام التقابل بين الإيجاب والسلب، شَرَعَ في أحكام تقابل العدم والمَلَكة.

أحكام تقابل العدم والملكة

فقال: العدم والمَلَكة إذا قُيِّدا[1] في القضايا (أي: إذا اعْتُبِرا في القضايا، بأن يُجْعَلَ كلٌّ منهما محمولاً على موضوع، فما جُعِلَ العَدَمُ محمولاً فيها)[2] سميت معدولةً.

وينبغي أن يتأخر حَرْفُ السلب إذا كان جزءاً من المحمول عن الرابطة، كقولك[3]: «زيد هو (٧١/ج) لا بصيرٌ أو هو ليس بكاتب».

والمعدولةُ المُوجَبة تقابلُ الوجوديةَ ـ أي: المُوجَبةَ المُحَصَّلةَ ـ صِدْقاً فقط؛ لامتناع أن «يَصْدُق الكاتب واللاكاتب» على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة.

ويجوز كذبهما معاً، إذ المُوجَبتان إنما تصْدُقان عند وجود الموضوع، فجاز كذبهما بعدم الموضوع، وإذا كذبتا صَدَقَ مقابلاهما بالضرورة (٥٠/هـ) وهما السالبتان، مثال المُوجَبتين: «زيد كاتب، زيد لا كاتب»، مثال السالبتين: «زيد ليس[4] بكاتب، ليس زيد بلا كاتب».

* قال:

أحكام تقابل التضاد

وَقَدْ يَسْتَلْزِمُ المَوْضُوعُ أَحَدَ الضِّدَّيْنِ بِعَيْنِهِ أَوْ لَا بِعَيْنِهِ، أَوْ لَا يَسْتَلْزِمُ شَيْئاً مِنْهُمَا عِنْدَ الخُلُوِّ أَو الاتِّصَافِ بِالوَسَطِ. ولَا يُعْقَلُ

(١) العبارة في (هـ): إذا قيد العدم بالملكة.

(٢) ما بين القوسين في (ج): بأن يقيد العدم بالملكة ثم يجعل محمولاً.

(٣) (أ) (ج) (و): كقولنا.

(٤) (هـ) زيادة: هو.

لِلوَاحِدِ ضِدَّانِ. وهُوَ مَنْفِيٌّ عَنِ الأَجْنَاسِ ومَشْرُوطٌ فِي الأَنْوَاعِ بِاتِّحَادِ الجِنْسِ. وجَعْلُ الجِنْسِ والفَصْلِ وَاحِدٌ.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من أحكام تقابل العدم والمَلَكة، أشار إلى أحكام تقابل التضاد[1].

فقال: وقد يستلزم الموضوعُ أحدَ الضِدّين بعينه، مثل: الثلج المستلزم للبياض بعينه؛ أو لا بعينه، مثل: بدن الحي المستلزم للصحة أو المرض، فإن بدن الحي يستلزم أحدَهما لا بعينه.

وقد لا يستلزم الموضوع أحدَ الضدين، لا مُعيَّناً ولا غير مُعيَّن، وحينئذ: إما أن يخلو عنهما وعن الوسط، كالفَلَك[2] الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط، وإليه الإشارة[3] بقوله: «عند الخلو»؛ أو يتصف بالوسط، وإليه الإشارة بقوله: «أو الاتصاف بالوسط».

والوَسَطُ: إما أن يكون له اسمٌ مُحَصَّلٌ، كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد، وكالأحمر المتوسط بين الأسود والأبيض؛ أو لا يكون له اسمٌ مُحصَّلٌ، بل يُعَبَّرُ عنه بسَلْبِ الطرفين، كقولنا: لا عادل ولا

---

(١) انظر في أحكام تقابل التضاد: المباحث المشرقية ١/١٠٣، مطالع الأنظار ص ٦٨، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٨١.

(٢) قال التهانوي: «قال الحكماء: الفلك جسم كري بسيط، لا يقبل الخرق والالتئام، ولا الكون والفساد، متحرك بالاستدارة دائماً... ولا حار ولا بارد...».
كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٢٨٨.
ومثل له القوشجي بالشفاف الخالي عن السواد والبياض، وعن كل ما يتوسطهما من الألوان. شرح التجريد ٢/٢٨١.

(٣) (هـ) (و): أشار.

جائز. لكن ليس كل ما يُعَبَّرُ عنه بسَلْبِ الطرفين كان وَسَطاً، فإن الفَلَك يقال له: إنه[1] لا ثقيل ولا خفيف، ولا نُشِيرُ به إلىٰ حالة متوسطة بين الثِّقَل والخِفَّةِ.

ولا يُعْقَلُ للشيء الواحد ضدان، بل ضِدُّ الواحد واحد؛ لأن ضِدَّ الشيء يلزم من وجوده عدمُ الشيء، فالذي[2] يلزم من وجوده عدمُ الضد لا يخلو: إما أن يكون واحداً أو متعدداً.

فإن كان واحدا (٥٩/ب) يلزم أن يكون ضِدُّ الواحد واحداً فقط؛ وإن كان مُتعدِّداً، فإن لم يكن واحدٌ منهما فيٰ غاية البعد من الضد الأول، لم يكن واحد منهما ضِدًّا له؛ وإن كان أحدهما في غاية البعد فقط كان هو الضدَّ فقط؛ وإن كان كلٌّ منهما في غاية البعد، فإن كان مضادتُهما له بأمر مُشْتَرَك بينهما، يكون الضدُّ[3] ذلك الأمرَ المُشترَك، فيكون الضدُّ أمراً واحداً؛ وإن كان مضادتهما له بسبب أمر مُختصٍّ بكلٍّ منهما، كان الضد الأول ضدًّا لذيْنِك الأمرين بجهتين مختلفتين.

فيكون الضدُّ من هذه الجهة شيئاً واحداً له ضد واحد، وكذا الضد من الجهة الأخرىٰ، فعُلِمَ أن ضد الواحد علىٰ كل تقدير ليس إلا واحداً، وهو المطلوب.

وقد عُلِمَ بالاستقراء أن الأجناس لا تتضاد، بل التضاد إنما يَعْرِضُ للأنواع الأخيرة، والتضادُّ في الأنواع الأخيرة مشروط بدخول

---

(١) ساقطة من (ب).
(٢) نهاية الخرم في (ز).
(٣) ساقطة من (ز).

تلك الأنواع تحت الجنس الواحد السافل، وهذا أيضاً عُلِم بالاستقراء.

وقيل[1]: إن الخير والشر جنسان[2] متضادان.

أجيب: بأنا لا نُسَلِّمُ أن الخير والشر ضدان، فإن الخيرَ حصولُ كمال الشيء، والشرَّ عَدَمُ ذلك الكمال لذلك الشيء القابلِ له، فبينهما تقابل العدم والمَلَكة.

وقيل[3]: إن الشجاعة مضادة للتهوُّر والجُبْن، فيكون للشيء الواحد ضدان، ويكون كلٌّ من الضدين مندرجاً تحت جنس غير الجنس المندرج تحته[4] الضد الآخر، فإن الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة، والتهور والجبن ـ اللذان يكونان ضِدَّيْهما ـ مندرجان (٣١/أ) تحت جنس الرذيلة.

والجوابُ عنه: أن الشجاعة لا تكون ضدًّا لشيء منهما، فإنه ليس بينها[5] وبين أحدهما غايةُ الخلاف.

قوله: «وجَعْل الجنس والفصل واحد» إشارةٌ إلى جوابِ دَخَلٍ مُقدَّرٍ[6].

توجيهُهُ: أن يقال: إن كلَّ واحد من الضدين (٧٢/ج) مشتمل

---

(١) هذا القول ذكره الرازي في المباحث المشرقية ١٠٤/١، ووصفه بأنه ظن خطأ.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) هذا القول ذكره الرازي في المباحث المشرقية ١٠٤/١، ووصفه بأنه ظن خطأ.

(٤) (أ) (ج) (و): تحت.

(٥) (هـ) (و) (ز): بينه.

(٦) هذا الاعتراض ذكره السهروردي في كتابه «المشارع والمطارحات». انظر: مجموعة مصنفات شيخ إشراق ٣١٥/١.

على جنس وفصل، والجنسُ (٦٠/و) لا يَقَعُ به تضاد؛ لأنه واحد فيهما، فالتضاد إنما يقع بالفصول، والفصول لا يَجِبُ اندراجُها تحت جنس واحد، فلا يجب دخولُ الضدين تحت جنس واحد.

وتقرير الجواب (٥١/هـ): أن جَعْلَ الجنس والفصل واحد في الخارج، فالموجودُ العَيْنِيُّ هو بعينه جنس وفصل، ولا يكون لكلٍّ منهما وجودٌ مغاير لوجود الآخر في الأعيان، بل كَوْنُ كلٍّ منهما موجوداً مغايراً بالوجود[1] للآخر إنما هو باعتبار العقل.

فالتضاد بالحقيقة عارضٌ للأنواع المُحَصَّلة في الخارج، لا للفصول الموجودة بالاعتبار؛ لأن التضاد إنما هو في الأمور الموجودة في الأعيان، لا في الأمور الاعتبارية.

واعلم: أن هذه الأحكام إنما هو للتضاد الحقيقي لا للمَشْهُوري، وإنما لم يَتعَرَّض - ها هنا - لأحكام التضايف؛ لأن بحث الإضافة يَجِيءُ مُفصَّلاً في مباحث الأعراض.

** ** **

---

(١) (ب) (و): للوجود الآخر.

* قال:

الفَصْلُ الثَّالِثُ: فِي العِلَّةِ والمَعْلُولِ[1]

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كُلُّ شَيْءٍ يَصْدُرُ عَنْهُ أَمْرٌ ـ إِمَّا بِالاسْتِقْلَالِ أَو الانْضِمَامِ[2] ـ فَإِنَّهُ عِلَّةٌ لِذَلِكَ الأَمْرِ، والأَمْرُ مَعْلُولٌ لَهُ. وهِيَ: فَاعِلِيَّةٌ، ومَادِيَّةٌ، وصُورِيَّةٌ، وغَائِيَّةٌ.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من لواحق الماهية شَرَعَ في لواحق الموجود، فإن العلية والمعلولية من الاعتبارات العقلية الإضافية اللاحقة بالموجود.

والعليةُ والمعلوليةُ تصورُهما بديهي، فإن كلَّ أحد[3] يَعْرِفُ ببديهة[4] العقل معنىٰ التأثير والتأثر، فتعريفهما ـ هاهنا ـ تعريفٌ بحَسَبِ اللفظ لا بحَسَبِ الحقيقة.

تعريف العلة

إذا عَرَفْتَ ذلك فنقول[5]: العلة: ما يصدر عنه أمر: إما[6] بالاستقلال إن كانت تامةً، أو بانضمام غيره إليه إن كانت ناقصةً.

والمعلول[7]: الأمر الذي صَدَرَ.

---

(١) (أ): في العلية والمعلولية.

(٢) (هـ) (ز): بالانضمام.

(٣) (أ) (ج): واحد.

(٤) (ز): ببداهة.

(٥) انظر في العلة وأنواعها: النجاة لابن سينا ص ٢١١، المحصل للرازي ص ٢٣١، الصحائف الإلٓهية للسمرقندي ص ١٣١، مطالع الأنظار ص ٦٨، شرح المقاصد ٧٧/٢، شرح المواقف ٤٩٧/١، شرح التجريد للقوشجي ٢٨٣/٢.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) (ز) زيادة: هو.

فالعلة التامة: جميع ما يتوقَّفُ عليه الشيء، والعلة الناقصة: بعضُه، فيدخل في العلة التامة الشرائطُ وزوالُ الموانع[1].

وليس المرادُ من دخول عدم المانع في العلة التامة أن العدم يَفعَلُ شيئاً، بل المرادُ به أن العقل إذا لاحَظَ وجوبَ[2] المعلول لم يَجِدْهُ حاصلاً دون عدم المانع.

والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة، لا تكون موجودةً واحدة مُركَّبةً في الخارج؛ لامتناع تركُّبِ الشيء من الأمور الوجودية والعَدمية في الخارج، بل كونُها موجودةً واحدة مُركَّبة إنما هو باعتبار العقل.

فلا يُلتفتُ إلى ما يُقال: من أن الشيء إذا كان موجوداً في الخارج، يجب أن تكون علتُه التامة موجودةً أولاً بالذات[3].

أنواع العلل

والعِلَلُ الناقصة أربع: فاعلية، ومادية، وصُورية، وغائية؛ وذلك لأن العلة الناقصة: إما جزءٌ لِقوام المعلول أو خارجةٌ عنه.

والأول: إما أن يكون المعلولُ به بالقوة، وهو العلة المادية، كالخشب بالنسبة إلى السرير؛ أو بالفعل وهو العلة الصُّورية، كصورة السرير بالنسبة إليه.

والخارجيةُ:[4] إما أن يكون منها الوجودُ أو لأجلها الوجود، والأولى هي العلة الفاعلية كالنَّجار بالنسبة إلى السرير، والثانية الغائيةُ كالجلوس على السرير بالنسبة إليه.

---

(١) (أ) (ج) (و): المانع.

(٢) (هـ) (ز): وجود.

(٣) (هـ) (ز): وبالذات.

(٤) (ز): والخارجة.

وأما الشرائط وارتفاع الموانع، فراجعةٌ إلىٰ تتميم العلة المادية أو الفاعلية، فلهذا لم يجعلهما قسمين بالاستقلال.

* قال:

أحكام العلة الفاعلية

فَالفَاعِلُ مَبدَأُ التَّأثِيرِ، وعِنْدَ وُجُودِهِ ـ بِجَمِيعِ جِهَاتِ التَّأثِيرِ ـ يَجِبُ وُجُودُ المَعْلُولِ. ولَا يَجِبُ مُقَارَنَةُ[1] العَدَمِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ (٦٢/ز) إلىٰ أحكام كل واحدة من العلل الأربع بالتفصيل، فبدأ بالفاعل الذي (٦٠/ب) هو المُفِيضُ[2] لوجود المعلول.

فقال: الفاعل: مبدأ التأثير، أي: يُفيد وجودَ المعلول.

وإذا وُجِدَ بجميع جهات التأثير ـ من المادة، والغاية، والآلة كالقَدُوم للنجّار، والمُعاون كالنشّار[3]، والوقتِ كالصيف للأَدَمِيِّ ـ أي: مُتَّخِذِ الأديم ـ والداعية كالجوع للأكل، وزوال المانع كزوال الغيم للقصّار ـ يَجِبُ وجود المعلول؛ لأنه لو لم يَجِب المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التأثير، لكان: إما أن[4] يمتنع[5] أو يبقىٰ علىٰ إمكانه، والأول باطل بالضرورة، وكذا الثاني، وإلا لجاز وجود المعلول وعدمه.

---

(١) (هـ): مقارنته.

(٢) بهامش (هـ): المقتضي. نسخة.

(٣) في (أ): للنشار. وهي موافقة لعبارة السمرقندي في الصحائف الإلٰهية ص ١٣٢. وعبارة ابن سينا في الإشارات: «أو المعاون: حاجة النشار إلىٰ نشار آخر» شرح الإشارات ٣/٥٢١.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (ب) زيادة: بالذات.

فلو وُجِدَ لا يخلو: إما أن يكون وجودُه بأمر (٧٣/ج) زائد أو لا ، والأول يقتضي أن لا يكون الفاعل موجوداً بجميع جهات التأثير؛ ضرورةَ كون ذلك الزائد منها ، والتقدير (٥٢/هـ) بخلافه ، والثاني يقتضي الترجُّحَ[1] بلا مُرَجِّح ، وهو محال.

ولا يَجِبُ أن يكون تأثيرُ الفاعل مُقارِناً لعدم المعلول ـ لما عَرَفْتَ أن الواجب بالغير يجوزُ أن يكون دائمَ الوجود ـ إلا إذا كان الفاعل مختاراً ، فإنه حينئذ يجب أن يكون تأثيرُه مُقارِناً للعدم؛ لأن القَصْدَ إنما يَتَوَجَّه إلىٰ إيجاد المعدوم.

* قال:

عدم بقاء المعلول بعد انعدام العلة

وَلَا يَجُوزُ بَقَاءُ الْمَعْلُولِ بَعْدَهُ ، وَإِنْ جَازَ فِي الْمُعِدِّ.

○ أقول:

لا يجوز أن يبقىٰ المعلولُ موجوداً بعد انعدام العلة؛ لأن علةَ حاجة المعلول إلىٰ المُؤَثِّر الإمكانُ ، والإمكانُ حال البقاء مُتحقِّق ، وإلا يلزم الانقلابُ ، فتبقىٰ[2] الحاجةُ حال بقائه ، فيمتنع أن يتحقق بدون المحتاج إليه ، وإلا لم تكن الحاجةُ مُتحقِّقَةً ، هذا خُلْفٌ.

والذي[3] يُظَنُّ من أن الابن يبقىٰ بعد الأب ، والبِنَاءَ يبقىٰ بعد البَنَّاء ،

---

(١) (و): الترجيح.

(٢) (هـ): فيقتضي.

(٣) من قوله: «والذي يظن...» إلىٰ قوله: «فإذن العلل مع المعلولات» هي عبارة ابن سينا في إلهيات الشفاء ص ٢٦٤ ، نقلها الشارح بتصرف بسيط ، مع حذف بعض الجمل في الآخر.

والسخونةَ تبقىٰ بعد النار، فالسببُ فيه الجهلُ بما هو علةٌ بالحقيقة، فإن البَنَّاء والأب والنار ليست عِلَلاً بالحقيقة لقِوام هذه المعلولات.

فإن البَنَّاء حركتُه علةٌ لحركة[1]، ثم سكونُه وتَرْكُه الحركةَ علةٌ لانتهاء تلك الحركة، وانتهاء تلك (٦١/و) الحركة[2] علة لاجتماع ما، وذلك الاجتماع علة لتشَكُّلٍ ما، وكل[3] ما هو علة فهو ومعلوله معاً.

وأما الأب فهو علةٌ لحركة المَنِيِّ، وحركةُ المَنِيِّ إذا انتهت علىٰ الجهة الخاصة[4] علةٌ لحصول المَنِيِّ في القرار، ثم حُصوله في القرار علة لأمر، وأما تصويرُه حَيَواناً وبقاؤه حيوانا فله علة أخرىٰ، فإذا كان كذلك كان كلُّ علة مع معلولها.

وكذلك النار علةٌ[5] لتسخين الماء، والتسخينُ علة لإبطال استعداد الماء بالفعل لقبول الصورة المائية أو حفظها.

وتلك[6] أو شيء آخر علةٌ لإحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقَبول الصورة النارية، وعلةُ الصورة النارية: هي العلل التي تَكْسُو العناصرَ صُورَها، وهي مُفارِقةٌ.

---

(١) (هـ) (و): لحركته، وفي هامش (ز) زيادة: اليد. نسخة. والعبارة في الشفاء: «لحركة ما» ص ٢٦٤.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (هـ): فكل.

(٤) في الشفاء: «المذكورة» ص ٢٦٤.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) (ز): وتلك العلة. والعبارة في الشفاء: «وذلك أن شيئاً آخر» وفي بعض نسخ الشفاء: أو شيء آخر. ص ٢٦٤.

فتكونُ العِلَلُ الحقيقية موجودةً مع المعلول.

وأما الأمور المتقدمة فهي: إما عِلَلٌ بالعَرَض وإما مُعِدَّات؛ فإذن العِلَلُ مع المعلولات.

لكنَّ العِلَلَ المُعِدَّةَ لا يمتنع[1] أن يبقى المعلولُ بعد انعدامها، فإن وجود الجسم في حيِّزٍ بعد أن كان في حيِّزٍ آخر بينهما مسافةٌ يتوقف على حصوله في أجزاء المسافة الواقعة بينهما، فحصوله في تلك الأجزاء علةٌ مُعِدَّة لحصوله في الحَيِّز المطلوب، ولا تبقى هذه العلة المُعِدَّة مع بقاء المعلول.

* قال:

الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه أكثر من واحد

وَمَعَ وَحْدَتِهِ يَتَّحِدُ المَعْلُولُ، ثُمَّ تَعرِضُ الكَثْرَةُ بِاعْتِبَارِ كَثْرَةِ الإِضَافَاتِ. وهَذَا الحُكْمُ يَنْعَكِسُ عَلَىٰ نَفْسِهِ، وفِي الوَحْدَةِ النَّوْعِيَّةِ لَا عَكْسَ.

○ أقول:

اختلفوا في أن الفاعل الواحد من جميع الوجوه من غير تعَدُّدِ الآلات والقوابل: هل يجوز أن يَصْدُرَ عنه أكثرُ من واحد أو لا[2]؟

فقال الحكماء[3]: لا. وقال أكثر المتكلمين: نعم. واختار

---

(١) (ب) (و): لا تمنع.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ١/٤٦٠، المحصل ص ٣٣٤، شرح الإشارات للطوسي ٣/٥٢٧ ـ ٦٤٥، الصحائف الإلٰهية ص ١٣٤، مطالع الأنظار ص ٦٩، شرح المقاصد ٢/٨٧، تهافت الفلاسفة لخواجة زاده ١/٥٤ المطبعة الميمنية، شرح التجريد للقوشجي ٢/٢٩٥.

(٣) وتابعهم في ذلك المعتزلة. انظر: المحصل ص ٣٣٤، الصحائف الإلٰهية ص ١٣٤.

المُصنِّف الأولَ.

وإليه أشار بقوله: «ومع وَحْدَته» أي: مع وحدة الفاعل من جميع الجهات يتَّحِدُ المعلولُ.

والاحتجاجُ عليه من وجهين:

الأولُ: أنه لو صَدَرَ عن الواحد الحقيقي اثنان، لكان مفهومُه بحيث يَجِبُ عنه أحدُهما غيرَ مفهومه بحيث يَجِبُ عنه الآخر.

أي: عِلِيَّتُه لهذا غير عِلِيَّتِهِ لذاك، وتغايرُ المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما، فما فُرِضَ شيئاً واحداً هو اثنان، هذا خُلْفٌ.

وأيضاً: هذان المفهومان إن كان[1] كلاهما داخلين، أو أحدهما داخلاً والآخر عَيْنًا أوخارجاً يلزم التركيب، وإن كانا خارجين، أو أحدهما نَفْساً والآخر خارجاً، يلزم التسلسل، وهو[2] محال.

قيل[3]: كون الشيء مَصْدراً لغيره أمر إضافي، والأمر الإضافي اعتباري، وحينئذ يستغني عن العلة على تقدير الخروج.

وأيضاً: لا يخلو من أن يكون كونُه مصدراً صفةً حقيقية أم لا. فإن لم يكن لم يَتِمَّ البرهانُ كما ذكرنا، وإن كان صفةً حقيقية كان للفاعل جهةٌ أخرى غيرُ الماهية، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه، والكلامُ فيه.

---

(١) (هـ): كانا، و«كلاهما» ساقطة.

(٢) (و): وهما.

(٣) هذا جواب السمرقندي عن الدليل السابق، ذكره في الصحائف الإلٓهية ص ١٣٥، والشارح نقل عبارته بتصرف يسير.

وأيضاً[1]: لو صحَّ هذا البرهانُ لَزِمَ أن لا يَصْدُر من[2] الواحد شيء أصلاً، وتقريره من وجهين:

الأول[3]: لو صَدَر عنه شيء، فكونه مصدراً له أمر مغاير له، لكونه نسبةً، فهو: إما داخل، أو خارج (٧٤/ج) ويَتِمُّ إلىٰ آخره.

الثاني: لو صَدَرَ عنه شيء لزم أن يَصْدُرَ[4] عنه اثنان؛ لأنه لو صَدَرَ عنه شيء (٦٣/ز) فكونه مصدراً مغايرٌ له، وهو لا يجوز أن يكون جزءاً له، كما مَرَّ، فيكونُ خارجاً معلولاً له (٦١/ب)، فقد صَدَر عنه اثنان.

والجوابُ عن الأول: أن كون الشيء مَصْدَراً لغيره ـ أعني: صدورَ الشيء عن غيره ـ يُطلَقُ علىٰ معنيين:

أحدهما: أمر إضافي يَعْرِضُ للعلة بالقياس إلىٰ المعلول من حيث يكونان معاً، وكلامُنا ليس فيه.

والثاني: كون العلة بحيث يَجِبُ عنها المعلول، وبهذا[5] المعنىٰ مُتقدِّم علىٰ المعلول، فهو غيرُ الإضافة العارضة للعلة بالقياس إليه المتأخرةِ عنهما، وكلامُنا فيه.

وهو أمر واحد إن كان المعلول واحداً، وذلك الأمر قد يكون هو

(١) هذا أيضاً جواب للسمرقندي في الصحائف الإلٓهية ص ١٣٥، والشارح نقل عبارته بالحرف.
(٢) (ج): عن.
(٣) (ز) زيادة: أنه.
(٤) جملة: «أن يصدر» ساقطة من (ج).
(٥) أي: وهو بهذا المعنىٰ... كما في مطالع الأنظار ص ٧٠، وفي (أ) (ب) (ج): وهذا.

ذاتَ العلة بعينها إن كانت العلةُ علةً لذاتها، وقد يكون حالة تَعْرِضُ لها (٥٣/هـ) إن كانت علةً لا لذاتها بل بحَسَبِ حالة أخرى. وإذا كان المعلولُ فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمرُ مختلفاً، وحينئذ يلزم التسلسلُ في الأمور الحقيقية أو التركُّبُ، وكلاهما محالان.

وأما قوله «لو كان[1] صفة حقيقية كان للفاعل جهة أخرى غير الماهية، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه».

قلنا: لو كان المعلولُ واحداً يكون ذلك المعنى هو نَفْسَ الفاعل، ولا محذورَ فيه، وإن كان فوق واحد يلزم أن يكون أحدهما مغايراً للفاعل، ويلزم منه أن يكون للفاعل جهة أخرى، فلا يكون الفاعل واحداً من جميع الوجوه، ويلزم الخُلْفُ؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون ما فرَضْنَاه واحداً من جميع الوجوه غيرَ واحد، والمطلوب ليس إلَّا[2].

وأما قوله في الوجه الأول: «لو صدر عنه شيء فكونه مصدراً له أمر مغاير له لكونه نسبة».

قلنا: كونه مصدراً بالمعنى الثاني لا يكون نسبةً، بل يكونُ عينَ المصدر إن كان مصدراً لواحد[3]، ولا يلزم المحذور.

وبهذا يُعْلَمُ جوابُ الوجه الثاني[4].

---

(١) العبارة فيما تقدم: «وإن كان...».

(٢) قال البرجاني في الحاشية: «أي: المطلوب لزوم الخلف الذي هو خلاف المقدر، ليس المطلوب إلا ذلك، أي: لزوم الخلف المذكور؛ إذ به يتم الكلام ويحصل المرام، ولا يتوقف على لزوم الخلف بوجه آخر من التسلسل أو التركيب» ل: ٨٧.

(٣) (ج) زيادة: من جميع الوجوه.

(٤) قال البرجاني في الحاشية: «وهو أن يقال: إذا كان المعلول واحداً، فكونه مصدراً=

قيل[1]: الواحد من جميع الوجوه قد يُسْلَبُ عنه أشياءُ كثيرة، كقولنا: هذا الشيء ليس بإنسان وليس بفرس، وقد يُوصَفُ بأشياء كثيرة، كقولنا: هذا الرجل قائم وقاعد، وقد يَقْبَلُ أشياءَ كثيرة، كالجوهر للسواد والحركة.

ولا شك في أن مفهومات سَلْبِ تلك الأشياء عنه، واتصافِهِ بتلك الأشياء، (٦٢/و) وقَبولِه لتلك الأشياء -: مختلفةٌ، ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن الواحد لا يُسْلَبُ عنه إلا الواحد، ولا يُوصَفُ إلا بواحد (٣٢/أ) ولا يَقْبَلُ إلا واحداً.

والجواب[2]: أن سَلْبَ الشيء عن الشيء، واتصافَ الشيء بالشيء، وقبولَ الشيء للشيء أمورٌ عقلية، لا تتحقق في العقل إلا بعد تَعقُّل الشيء، مع ما هو مسلوبٌ عنه، وما هو وصفٌ له، وما هو مقبول[3]، فحينئذ لا يكون الواحد من حيث هو واحد مصدراً لها بل مع غيره.

الوجهُ الثاني من الاحتجاج: أنه لو صَدَرَ عنه اثنان يلزم اجتماع النقيضين، والتالي باطل بالضرورة.

= - بالمعنى الذي عرفت - يكون عين الفاعل لا مغايراً له، حتى يلزم أن يصدر عنه اثنان» ل: ٨٧.

(١) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ١/٢٤٦، والشارح نقل عبارة الطوسي في تقرير اعتراض الرازي. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣/٥٢٩. وهذا الاعتراض نقض إجمالي للدليل السابق، كما ذكر ذلك الجرجاني في الحاشية ل: ٨٧.

(٢) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٣/٥٢٩. وقال ابن جماعة بهامش (د): «أقول: في هذا الجواب نظر، لأن المصدرية أيضاً لا تعقل إلا مضافاً إلى صادر، فلا يكون الواحد من حيث هو واحد مصدراً بل مع غيره» أ / ٢٨.

(٣) (هـ): مقبول له.

بيان الملازمة: أنه لو صَدَر عنه اثنان[1] مثلاً[2]: (أ) و(ب)، فمن حيث إنه يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فلو وجب عنه (ب) ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبُه عنه من الحيثية التي وجب (أ)، فمن حيث إنه يجب عنه (أ) يجب عنه (ب)، وقد ثبت أنه من حيث يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب)، فيلزم التناقض.

وهذان الاحتجاجان تنبيهيَّان[3]، فإن الحُكم بأن الواحد لا يَصْدُر عنه إلا الواحد بديهي، لا يَتَوقَّفُ إلا على تصوُّر طَرَفيه، فإن وقع فيه ترددٌ بالنسبة إلى بعض الأذهان، فإنما هو بسبب عدم تصوُّر طرفيه على الوجه الذي تَعَلَّقَ به الحُكْمُ.

قوله: «ثم تَعْرِضُ الكثرة باعتبار كثرة الإضافات» إشارة إلى جوابِ دَخَل مُقدَّر.

توجيهُهُ: أن يقال: لو لم يَصْدُر عن الواحد إلا الواحد، يلزم أن لا يوجد شيئان إلا وأن يكون أحدُهما علةً للآخر: إما بوسَطٍ أو بغير

---

(١) (أ) زيادة: يلزم اجتماع النقيضين.

(٢) (و): مثل.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وهذان الاحتجاجان... «أقول: قال تلميذه أكمل الدين شيخنا ـ رضي الله تعالى عنهما ـ: وقد تقدم الكلام على مسألة أن من المحال أن يخفى تصور طرفيه على المحققين، الذين حازوا عامة علوم أهل التحقيق. قلت: وهذا كما قيل: أسمع جعجعة ولا أرى طحناً».

قلت: بل الحق ما قاله أكمل الدين، فكيف يدعى بداهة مسألة خالف فيها أكثر علماء الملة، ورحم الله خواجه زاده حيث يقول: «هذا الحكم قد خالف فيه أهل الملل على كثرتهم وتفاوت طبقاتهم، فكيف يسمع فيه دعوى البديهة» تهافت الفلاسفة، ص٥٦.

وَسَط، وهذا ظاهر[1] الفساد، فإن وجودَ موجودات كثيرة لا يَتعلَّقُ بعضُها ببعضٍ معلومٌ بالضرورة.

تقريرُ الجواب: أن يقال: معلول الواحد الحقيقي تَعْرِضُ له الكثرةُ باعتبار الكثرة في الإضافات، فإن له ماهيةً إمكانية، ووجوداً وإمكاناً بالذات، ووجوباً[2] بالغير، فباعتبار الكثرة في هذه الإضافات تَعْرِضُ له الكثرة، ويصير بسببها مَبْدأً للكثير[3] في مرتبة واحدة.

فإن قيل[4]: الوجود والوجوب والإمكان: إما أن تكون عدميةً أو وجوديةً، (٧٥/ج) فإن كان الأول لا تكون علةً للكثرة الوجودية، وإن كان الثاني فلا يخلو: إما[5] أن تكون واجبةً لذاتها أو ممكنة، فإن كان الأول يلزم تعدُّدُ الواجب، وهو خلاف مذهبهم، وإن كان الثاني يلزم أن يَصْدُر عن الواحد أكثرُ من واحد.

أجيب[6]: بأن هذه الأمور وجوديةٌ اعتبارية لازمة بحَسَب الاعتبار للمعلول الأول، ليست بداخلة في وجوده، وليست بعلل مستقلة بأنفسها، بل هي شروط (٦٤/ز) وحيثيات تختلف أحوال العلة الموجودة بها، ولا امتناعَ في كون الاعتبارات شروطاً وحيثياتٍ للعلل.

قال «المُصنِّف» في «شرح الإشارات» في بيان تَكَثُّرِ الجهات

---

(١) بداية خرم في (هـ).
(٢) (و): ووجوداً.
(٣) (و)،(ز): للكثرة.
(٤) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في شرحه للإشارات ٤٨/٢.
(٥) (ز): من.
(٦) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٦٥٥/٣.

المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد: «إذا فَرَضْنَا مبدأ أول، وليكن (أ) وصدر عنه (٦٢/ب) شيء واحد[١]، وليكن (ب) فهو[٢] في المرتبة الأولىٰ. ثم من الجائز أن يَصْدُرَ عن (أ) بتوسط (ب) شيء، وليكن (ج) وعن (ب) وَحْدَه شيء، وليكن (د) فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تَقدُّمَ لأحدهما علىٰ الآخر.

وإن جوَّزنا أن يَصْدُرَ عن (ب) بالنظر إلىٰ (أ) شيء آخر، صار في ثانية المراتب ثلاثةُ أشياء.

ثم[٣] من الجائز أن يَصْدُر عن (أ) بتوسط (ج) وَحْدَه شيء، وبتوسط (د) وَحْدَهُ ثان، وبتوسط (ج د) معاً ثالثٌ، وبتوسط (ب ج) رابعٌ، وبتوسط (ب د) خامسٌ، وبتوسط (ب ج د) سادسٌ، وعن (ب) بتوسط (ج) سابعٌ، وبتوسط (د) ثامنٌ، وبتوسط (ج د) معاً تاسعٌ، وعن (ج) وَحْدَه عاشرٌ، وعن (د) وَحْدَه حادي عشر، وعن (ج د) معاً ثاني عشر، وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب.

ولو جَوَّزنا أن يَصْدُرَ عن السافل بالنظر إلىٰ ما فوقه شيء، واعتبرنا الترتيبَ في المُتوسِّطات التي تكون فوق واحدة، صار ما في هذه المرتبة أضعافاً مُضاعفة.

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب، جاز وجودُ كثرة لا يُحْصَىٰ عددُها، في مرتبة واحدة، إلىٰ ما لا نهاية له. فهكذا يمكن أن تَصْدُرَ أشياءُ كثيرة، في مرتبة واحدة، عن مبدأ واحد»[٤].

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) العبارة في شرح الإشارات: «فهو في أولىٰ مراتب معلولاته» ٣/٦٤٧.

(٣) (ب) (و) زيادة: إن.

(٤) شرح الإشارات للطوسي ٣/٦٤٧.

واعترض[1] عليه: بأنه لو صَدَرَ عنه واحد ثم يَصْدُرُ عنه وعن ذلك الواحد آخرُ، فلابد وأن يكون له تأثيرٌ في صدور المعلول الثاني، فكونُه مصدراً للأول غيرُ كونه مصدراً معه للثاني، ويعود الفساد.

وهذا الاعتراض ليس بشيء، فإن كونَه مصدراً للثاني باعتبار الأول، وكونَه مصدراً للأول بالذات، ويجوز أن يَصْدُرَ عنه اثنان: أحدهما بالذات والآخر بالتوسط، ولا يلزم منه كونُه مبدأً للأثرين من حيث هو واحد.

قوله: «وهذا الحكم ينعكس على نفسه» أي: الحكم بأن الواحد لا يَصْدُر عنه إلا الواحد، ينعكس على نفسه، فلا يَصْدُر الواحد إلا من الواحد، أي: المعلولُ الواحد بالشخص لا يكون له إلا علةٌ واحدة مستقلة؛ إذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجبَ الوقوع بكلٍّ منهما، وإلا لم يكن كلٌّ منهما أو إحداهما مستقلة، هذا خُلْفٌ.

ووجوبُه بكلٍّ منهما يقتضي استغناءه عن الأخرى، فلو وَجَبَ بهما لاستغنى عن كلٍّ منهما معاً، هذا خُلْفٌ.

قوله: «وفي الوَحْدَة النوعية (٦٣/و) لا عكس» أي: العلةُ الواحدة بالنوع لا يجوز أن يَصْدُرَ عنه إلا واحد بالنوع؛ لأن مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف.

وهذا الحكمُ لا ينعكس، أي: المعلولُ الواحد بالنوع يجوز أن يكون له عِلَلٌ مستقلة، متخالفةٌ بالنوع، على معنى أن بعض أفراده[2]

---

(١) هذا الاعتراض للسمرقندي، ذكره في الصحائف الإلهية ص ١٣٨، نقله الشارح بدون تصرف.

(٢) (ا) (ج) (و): أفرادها.

واقع[1] بعلة، وبعضها بأخرى، كالحرارة التي تُعَلَّلُ بعضُ جزئياتها بالنار، وبعضُها بالحركة، وبعضُها بالشُّعَاع.

لا يقال: الطبيعةُ النوعية لا تخلو: إما أن تكون محتاجةً إلىٰ علة معينة منها، أو غنية عنها. فإن كان الأولُ فلا تَعْرِضُ لها الحاجةُ بالقياس إلىٰ غيرها، فلم تقع بغيرها، وإن كان الثاني فلا يَعْرِضُ لها الحاجةُ بالقياس إليها، فلم تقع بها.

لا لِمَا قيل: الطبيعةُ من حيث هي لا تكون لذاتها غنيةً ولا محتاجةً؛ لأن هذا في غاية السقوط؛ لأن الطبيعةَ من حيث هي: إما أن تَتوقَّفَ علىٰ هذه العلة أو لا، فإن كان الأولُ يَجِبُ الاحتياجُ إليها، وإن كان الثاني يَجِبُ الغَنَاءُ عنها.

بل لأن الطبيعةَ من حيث هي تكون غنيةً عنها، والحاجة لم تَعْرِضُ لها بالقياس إليها، بل الحاجةُ إنما عَرَضَتْ[2] لفرد من أفرادها[3]، والطبيعةُ من حيث هي غنيةٌ عن كل واحدة من العلل (٧٦/ج) المُعيّنة، ومحتاجةٌ إلىٰ علة ما، لكن كل واحد من الأفراد لَمَّا احتاج إلىٰ علة مُعيّنة، واقتضت تلك العلةُ ذلك الفرد، لزمته الطبيعةُ لاشتمال الفرد عليها.

* قال:

والنِّسْبَتَانِ مِنْ ثَوَانِي المَعْقُولَاتِ، وبَيْنَهُمَا مُقَابَلَةُ التَّضَايُفِ، وقَدْ يَجْتَمِعَانِ في الشَّيْءِ الوَاحِدِ بِالنِّسْبَةِ إِلىٰ أَمْرَيْنِ، ولَا يَتَعَاكَسَانِ فِيهِمَا.

---

(١) (ب) (و) (ج): واقعة.

(٢) (ز): تعرض.

(٣) زاد في مطالع الأنظار: «الذي هو أحد المتماثلين» ص ٦٩.

○ أقول:

العِلِّيَّةُ والمعلوليةُ من المعقولات الثانية[1]؛ لأنهما من الأمور العَارضة للمعقولات الأولىٰ في الذهن، ولم يُوجَد في الخارج صورةٌ تطابقهما؛ إذ ليس في الخارج شيء هو علة وشيء هو معلول، بل في الخارج شيء إذا حَصَلَ في العقل تَعْرِضُ له العليةُ أو المعلوليةُ فيه، ولو كانتا موجودتين في الخارج لَزِمَ التسلسلُ في الأمور الموجودة المترتِّبة، وهو محال.

العلة والمعلولية من المعقولات الثانية

وبين العلية والمعلولية مقابلةُ التضايف، فإن تَعَقُّلَ كلٍّ منهما مع تَعَقُّلِ الآخر وبالقياس إليه، وإذا كانتا متقابلتين (٦٥/ز) لا تكونان مجتمعتين في شيء واحد من جهة واحدة.

وقد تجتمع العليةُ والمعلوليةُ في شيء واحد بالنسبة إلىٰ أمرين، كالعِلَلِ المُتوسِّطة، فإنها معلولةٌ بالقياس إلىٰ عِلَلِها، وعِلَلٌ بالقياس إلىٰ معلولاتها.

بطلان الدور

«ولا يتعاكسان فيهما»أي: لا تتعاكس العليةُ والمعلوليةُ (في العلية والمعلولية)[2]، أي: لا تكون العلةُ معلولةً لما هي علةٌ له، ولا المعلولُ علةً لما هو معلولٌ له، وإلا يلزم (٦٣/ب) كونُ الشيء مُتوقِّفاً علىٰ ما يَتَوَقَّفُ عليه: إما بوَسَط أو بغير وَسَط، وهو دَوْرٌ محال؛ لأن المُتوقِّفَ علىٰ المُتوقِّف علىٰ الشيء، مُتوقِّفٌ علىٰ ذلك الشيء، فيلزم

---

(١) انظر: الصحائف الإلٰهية ص ١٤١، كشف المراد ص ٩٩، شرح المقاصد ٧٥/٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٠٤/٢.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (و).

تَوقُّفُ الشيء على نفسه، وهو محال؛ لأنه يلزم تقدُّمُ الشيء على نفسه، وتقدُّمُ الشيء على نفسه محال.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن يكون شيئان ماهيةُ كلٍّ منهما علةٌ لوجود الآخر، أو ماهيةُ أحدهما علةٌ لوجود الآخر، ووجودُ الآخر علةٌ لوجود الأول؟ فيكونُ كلٌّ واحد منهما علةً للآخر، ولا يلزم[1] توقف الشيء على نفسه؟

اجيب[2]: بأنه حينئذ لا يكون دَوْراً؛ لأن الشيء لم يَتوقَّف على ما يَتوقَّفُ عليه، فإن وجودَ كل واحد منهما مُتوقِّفٌ على ماهية الآخر على التقدير الأول، ووجود الثاني على ماهية الأول، ووجوده على وجود الثاني على التقدير الثاني، وكلامُنا في الدَّوْر لا في غيره.

وأيضاً: لا يجوز أن تكون الماهيةُ بدون اعتبار الوجود علةً للوجود؛ لأنا نَعْلَمُ بالضرورة أن علة الموجود لابد وأن تكون موجودةً قبل وجود معلولها، ووجودُ الواجب عَيْنُ ماهيته، فلا يَتَّجِهُ نَقْضاً.

لا يقال: إن أُرِيدَ بهذا التوَقُّفِ شيءٌ غيرُ الاحتياج، فلابد من إفادة تصوُّره ليُنظَرَ في صحته وفساده، وإن أُرِيدَ به الاحتياجُ فلا نُسَلِّمُ أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاجٌ إلى ذلك الشيء؛ لأنه لو كان كذلك لامتنع[3] وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه، وعدمِ ما يحتاج إليه المحتاج إليه، وليس كذلك، فإنا لو قدَّرْنا وجودَ العلة

---

(1) (ز): ولا يلزم منه.

(2) هذا جواب السمرقندي في الصحائف الإلهية ص ١٤١، والشارح زاد في بيانه وتوضيحه.

(3) (أ) (ب) (ج): امتنع.

القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وُجِدَ المعلول بالضرورة، وإلا لزم تَخلُّف المعلول عن العلة القريبة، وهو محال.

لا لِمَا قيل: لا نُسَلِّمُ أن اللازم باطل.

قوله: «فإنا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وُجِدَ المعلول بالضرورة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ.

قوله: «وإلا لزم[1] تخلف المعلول عن العلة القريبة».

قلنا: نعم، ولكن لِمَ قلتم بأن ذلك محال؟

فإن العلة القريبة ليست علةً تامة للمعلول بل جزءاً منها، وإن كان كذلك، فالتخلُّف إنما يكون عن وجود جزء العلة التامة لا عنها، وذلك غير ممتنع؛ لأنه غير مستقيم؛ لأن العلةَ القريبة وإن سُلِّمَ أنها[2] جزءُ العلة، لكن تكونُ جزءاً مُستلزماً للمعلول؛ إذ لا واسطةَ بينه وبين تحقُّقِ المعلول، فلا يمكن تخلُّفُ المعلول عنه؛ لامتناع تخَلُّفِ اللازم عن الملزوم.

بل لِما نقولُ: إن أُرِيدَ بقوله: «يلزم وجود المعلول» أنه يلزم وجودُ المعلول في نفس الأمر، فهو ممنوع، فإنه لا يَلْزَم من تقديرنا وجودَ العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة (٦٤/و) وجودُ المعلول في نفس الأمر، بل وجودُ المعلول إنما يلزم في نفس الأمر إذا كانت العلة

---

(١) كذا في (ز) وفي الباقي: يلزم.
(٢) (ب) (و) (ز): أنه.

القريبة موجودةً في نفس الأمر، ولا يلزم من تقديرنا العلةَ القريبةَ وجودُها في نفس الأمر.

وإن أُريدَ به أنه يلزم وجودُ المعلول (٧٧/ج) علىٰ تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة، فلا نُسَلِّمُ لزومَه أيضاً علىٰ ذلك (٣٣/أ) التقدير، فإن ذلك التقدير محال، فجاز أن لا يلزمَ وجودُ المعلول علىٰ ذلك التقدير المحال.

ولئِنْ سُلِّمَ لزومُه علىٰ ذلك التقدير، لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاجُ إلىٰ المحتاج إلىٰ الشيء محتاجاً إلىٰ ذلك الشيء في نفس الأمر، وإنما يلزم ذلك أن لو كان ذلك التقديرُ واقعاً في نفس الأمر، وهو ممنوع، وكلامُنا في بُطلان[1] الدور في نَفْسِ الأمْر لا علىٰ التقدير.

* قال:

بطلان التسلسل

وَلَا يَتَرَاقَىٰ مَعْرُوضَاهُمَا فِي سِلْسِلَةٍ وَاحِدَةٍ إِلَىٰ غَيْرِ النِّهَايَةِ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُمْتَنِعُ الحُصُولِ بِدُونِ عِلَّةٍ وَاجِبَةٍ، لَكِنَّ الوَاجِبَ بِالغَيْرِ مُمْتَنِعٌ أَيْضاً[2]، فَيَجِبُ وُجُودُ عِلَّةٍ لِذَاتِهَا هِيَ طَرَفٌ.

○ أقول:

لمَّا أشار إلىٰ بُطلان الدَّوْر، أراد أن يشير إلىٰ بطلان التسلسل.

---

(١) (أ): إبطال.

(٢) ساقطة من (أ).

وهو: أن[1] يتراقىٰ معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول مُعيَّن إلىٰ غير النهاية.

واحتَجَّ علىٰ ذلك بوجوهٍ:

الأول[2]: لو تسلسلت العِلَلُ والمعلولاتُ إلىٰ غير النهاية، يلزم انقطاعُ السلسلة علىٰ تقدير لا تناهيها، وكلُّ ما يلزم عدمُه علىٰ تقدير وجوده يكون مُحالاً؛ فتسلسلُ العِلَلِ والمعلولات إلىٰ غير النهاية يكون مُحالاً.

وإنما قلنا: «يلزم انقطاع السلسلة علىٰ تقدير لا تناهيها»؛ وذلك[3] لأن كلَّ واحد من آحاد السلسلة ممكن لذاته، والآحادُ بأجمعها مُتعلِّقةٌ بكل واحد منها، فتكون ممكنةً لذاتها واجبةً بغيرها[4] (٦٦/ز).

فلها علة، وعلتُها: إما الآحادُ بأسْرِها، فتكون مُتقدِّمةً علىٰ نفسها؛ لوجوب تقدُّم العلة علىٰ المعلول، أو كلُّ واحد منها، والآحادُ لا تَجِبُ بكل[5] واحدٍ منها؛ ضرورة توقفها علىٰ غيره، أو بعضُ الآحاد، وليس

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) وهذا الدليل هو المشهور عند المتأخرين في إبطال التسلسل، كما ذكر ذلك السمرقندي في الصحائف الإلٓهية ص ١٤٣.
وانظر هذا الدليل في: المباحث المشرقية ٤٧٠/١، شرح الإشارات للطوسي ٤٤٩/٣، مطالع الأنظار ص ١٥٣، شرح المقاصد ١١٤/٢، شرح المواقف ٥٣٥/١.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ج): لغيرها.

(٥) (و) (ز): لكل.

بعض الآحاد أولىٰ بالعلية من بعض؛ لأن كلَّ بعض فُرِضَ منها معلولٌ لغيره، فتكون علتُه أولىٰ بذلك؛ ضرورةَ كونها مُحَصِّلَةً لأجزاء أكثر، فيكون تعلُّقُ الآحاد بها بالمعلولية أولىٰ؛ أو أمر خارج عنها، فيكون كل واحد منها[1] ممتنعَ الحصول بدونه، وإلا فيكون بعضُها مستغنياً عن الأمر الخارج، فلا يكون الخارجُ وَحْدَه علةً (٦٤/ب) للجُمْلَةِ، بل مع علة ذلك البعض المُسْتغنِي عن الأمر[2] الخارج، هذا خُلْفٌ.

ويكون[3] ذلك الأمرُ الخارج واجباً لذاته؛ لأنه لو كان ممكنًا لذاته لاحتاج إلىٰ علة، فلا تكونُ السلسلةُ المفروضة سلسلةً تامة؛ ضرورةَ تقدمه وتقدم علته علىٰ جميع أجزاء السلسلة المفروضة، فيكون مع علته جزءاً منها.

وحينئذٍ يَنْدَفِعُ ما قيل: إنه يجوز أن تكون علةُ السلسلة أمراً خارجاً عنها، ولا يكون واجباً بل ممكناً داخلاً في سلسلة أخرىٰ، بأن يكون في الوجود سلاسلُ غير متناهية، كل واحدة منها مشتملة علىٰ عِلَل ومعلولات غير متناهية؛ لأنه حينئذ يلزم أن يكون ما فرَضْنَاهُ سلسلةً تامةً سلسلةً غيرَ تامة.

وإذا كان واجباً لذاته يكون طَرَفاً للسلسلة بالضرورة؛ لأنه مُرتبط بها، فإن كان في وَسَطِها يلزم أن يكون معلولاً، هذا خُلْف. وإذا كان مرتبطاً بها ولا يكون في وسَطها يكون طَرَفاً، فتنقطعُ[4] به السلسلة.

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (ز): فيكون.

(٤) (أ) (ب): تنقطع.

قيل: إن أردتم بالعلة جُمْلَةَ الأمور التي يَصْدُقُ على كل واحد منها أنه مُفْتَقَرٌ إليه، فلِمَ لا يجوز أن تكون الآحادُ بأسرها علةً لنفسها؟ وإن أردتم بالعلة الفاعلَ، فلِمَ لا يجوز أن يكون البعضُ منها فاعلاً؟

وأما قوله: «كل بعض فُرِضَ فعلته أولى أن تكون علةً للآحاد».

قلنا: لا نُسَلِّمُ حينئذ، فإنه يجوز أن يكون البعض أولى، بأن يكون فاعلاً للآحاد من علته.

أجيب: بأن المراد بالعلة العلةُ المستقلة، وهي ما لا تتوَقَّفُ في التأثير إلى مُعاون لا تكون منه، والعلةُ المستقلة بهذا المعنى لا يجوز أن تكون نفسَ الآحاد بالضرورة؛ لأن العلةَ المستقلة مُتقدِّمةٌ على المعلول بالضرورة.

ولا يجوز أن تكون كلُّ واحد من الآحاد؛ لأن كلَّ واحد[1] يتوقَّف تأثيره على مُعاون لا يكون منه؛ ولا بعضَ الآحاد؛ لأن علته أولى بأن تكون علةً مستقلة؛ لأن تأثير ذلك البعض بمعاونة[2] علته التي لا تكون منه، بخلاف تأثير علته.

وأيضاً: على تقدير أن يكون المرادُ بالعلة الفاعلَ، لا يجوز أن يكون البعضُ منها فاعلاً؛ لأن تَعلُّقَ الآحاد بكلِّ بعض من حيث يتقوَّمُ الآحادُ به على السوية، فليس بعضُها أولى بأن يكون فاعلاً من بعض من هذه الجهة[3].

---

(1) (أ) زيادة: من الآحاد.

(2) (ب) (و): معاون.

(3) (أ) (ب) (و): الجملة.

لكنَّ علة كلِّ بَعْض أولىٰ بأن (٧٨/ج) تكون فاعلا من ذلك البعض؛ لأن الآحاد تتقوَّم بها من جهتين: إحداهما بذاتها، والأخرىٰ بمعلولها.

وَحِينَئِذٍ يَنْدَفِعُ ما قيل[1]: «إنه يجوز أن يكون ما بعد المعلول الأول إلىٰ غير النهاية علة؛ إذ هو بحيث لو تَحَقَّقَ لتحقَّقَ المجموع ضرورة»؛ لأنه لا يكفي في كون الشيء علةً مستقلة تحَقُّقُ المعلول عند تحَقُّقِهِ، فلو فُرِضَ كونُه علةً لكان علتُه أولىٰ بالعلية منه؛ لما ذكرنا.

قيل: الآحاد لا تخلو: إما أن يكون لها وجودٌ واحد زائد علىٰ وجودات الأجزاء أو لا، فإن كان الأولُ فلا نُسَلِّمُ أنه لا يجوز (٦٥/و) أن تكون الآحادُ بأسرها علةً.

قوله: «يلزم أن يكون الشيء مُتقدِّماً علىٰ نفسه»[2].

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان الآحادُ من حيث هي موجودةٌ بوجود واحد علةً للآحاد من حيث هي كذلك، وهو ممنوع، فإنه يجوز أن تكون الآحادُ من حيث إن كل واحد من أجزائها موجود بوجود زائد علىٰ وجودات الأجزاء، فيكون مجموع الآحاد من حيث هي موجوداتٌ علةً لوجود المجموع من حيث هو[3] مجموعٌ.

وإن كان الثاني فلا نُسَلِّمُ أنه حينئذ تكون محتاجةً إلىٰ علة، وإنما يلزم ذلك أن لو كان لها وجودٌ مُغاير لوجودات الأجزاء، وليس كذلك حينئذ.

أجيب: بأن الآحادَ من حيث هي آحاد غيرُ كل واحد، ووجودَها

---

(١) هذا الاعتراض للسمرقندي في الصحائف الإلٰهية ص ١٤٣.

(٢) هذا معنىٰ القول المتقدم، وليس بنصه.

(٣) (ج) (و): هي.

غيرُ وجود كل واحد، فإن وجودها هي[1] وجودات الأجزاء، ولا شك أن وجودات الأجزاء غير وجود كل واحد، (فإن وجود كل واحد)[2] جزء لوجودات الأجزاء.

والجزء مغاير للكل، وهي في وجوداتها مُفْتقِرة إلىٰ كل واحد من الأجزاء، والمُفتقِر إلىٰ الغير ممكن، فيكون لها علة.

ولا يجوز أن تكون علةُ وجوداتها نفسَ الآحاد الموجودة، وإلا لزم تقدُّم الشيء علىٰ نفسه بالضرورة، وهو محال.

* قال:

ولِلتَّطْبِيقِ بَيْنَ جُمْلَةٍ قَدْ فُصِلَ مِنْهَا آحَادٌ مُتَنَاهِيَةٌ وأُخْرَى لَمْ يُفْصَلْ مِنْهَا. ولأَنَّ التَّطْبِيقَ بِاعْتِبَارِ النِّسْبَتَيْنِ - بِحَيْثُ يَتَعَدَّدُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِاعْتِبَارِهِمَا - يُوجِبُ تَنَاهِيَهِمَا؛ لِوُجُوبِ ازْدِيَادِ إِحْدَى النِّسْبَتَيْنِ على الأُخرى مِنْ حَيْثُ السَّبْقُ.

○ أقول:

اعلم: أن الوجه الأول[3] خاصٌّ ببطلان التسلسل من جانب العلة، وهذان الوجهان شاملان لبطلان التسلسل في الأمور المُترتِّبة الموجودة معاً، سواء كان من طَرَف العلة أو من طَرَف المعلول.

---

(1) (ج): هو.

(2) ما بين القوسين ساقط من (و).

(3) قال ابن جماعة في هامش (د): «أقول: أراد أن يبين ما بين الأدلة من الدرجة والمرتبة. قلت: وأنت خبير من هذا الكلام أن الوجه الأول أدخل في البساطة، بخلاف الآخرين، فلهذا قدم الأول وأخرهما. فتنبه» أ / ٣٢.

تقرير الأول[1]: لو تسلسلت العِلَلُ والمعلولات إلىٰ غير النهاية، لحصلت هناك جملتان: إحداهما من معلول مُعيَّن أو علة مُعيَّنة[2]، والأخرىٰ (٦٥/ب) من المعلول الذي بعده أو العلة التي قبله بعَدَدٍ مُتناهٍ.

فنطبِّقُ[3] بين الجملة التي فُصِلَ[4] منها آحادٌ متناهية، وبين الجملة الأخرىٰ التي لم يُفصَل منها هذه الآحادُ، أي: نُطبِّقُ[5] الجزءَ الأولَ من إحداهما علىٰ الجزء الأول من الأخرىٰ، وكذا نُطبِّقُ[6] الجزءَ الثاني علىٰ الجزء الثاني، وهَلُمَّ جَرًّا.

فإن انطَبَقَ جميعُ أجزاء إحداهما علىٰ جميع أجزاء الأخرىٰ يلزم أن يكون الزائدُ مِثْلَ الناقص، وإن لم يَنطَبِقْ بل انقَطَعَ أجزاءُ الجُمْلة التي فُصِلَ منها[7] الآحادُ المتناهية أولاً من الطَرَف الآخر، فتكون متناهيةً في الطَرَف الذي فرَضْنَاها[8] غيرَ متناهية فيه، والجملةُ الأخرىٰ زادت عليها بآحاد متناهية، والزائدُ علىٰ المتناهي ـ بقدْرٍ مُتَناهٍ ـ مُتَناهٍ، فيلزم تناهي الجملتين علىٰ تقدير لا تناهيهما، هذا خُلْفٌ.

---

(١) ويسمىٰ ببرهان التطبيق. انظر: الأربعين للرازي ١/١٢٠، غاية المرام للآمدي ص٩، الصحائف الإلٰهية ص ١٤٦، مطالع الأنظار ص ١٥٣، شرح المقاصد ٢/١٢٠، شرح المواقف ١/٥٤٠.

(٢) (أ): بعينها.

(٣) (أ): فتطبق.

(٤) في غير (أ) (ج): ينفصل.

(٥) (أ): تطبق، (ز): يطبق.

(٦) (أ): تطبق.

(٧) (ج): عنها.

(٨) (أ) (و): فرضناه.

فإن قيل: لا نُسَلِّمُ وجوبَ انقطاع الجملة المنفصلة منها الآحادُ المتناهية على تقدير عدم الانطباق؛ لجواز أن يكون عدمُ الانطباق لعجزنا عن تَوَهُّم الانطباق، فإن تَوَهُّمَ انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محالٌ.

وأيضاً: المُحالُ إنما لزم[1] من المجموع، فجاز أن يكون المجموعُ مُحالاً، ويكون كلُّ واحد من أجزائه[2] بالانفراد غيرَ محال.

وأيضاً: هذا منقوضٌ بالحوادث التي لا أَوَّلَ لها والنفوسِ الناطقة، فإنهما غيرُ متناهيين عند القائلين بالتطبيق، والحُجَّةُ جاريةٌ فيهما.

والجوابُ عن الأول: أن عَجْزَنا عن توهُّمِ الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق، فإنه يجوز أن يَعْجِزَ الوَهْمُ عن الانطباق، ويمكن الانطباقُ بحَسَبِ فَرْضِ العقل، فنَفْرِضُ[3] - ها هنا - الانطباقَ ولا نَلْتفِتُ إلى عَجْزِ الوَهْمِ (٧٩/ج) عن الانطباق أو قُدْرَتِه عليه.

فنقول: إن أَمْكَنَ الانطباقُ[4] المفروضُ لَزِمَ تساوي الزائد والناقص، وهو محال، وإن امتنع كانت علة عدم الانطباق تفاوتَ الجملتين فقط، فإن امتناع انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكمِّ - وهو العدد - لا يكون إلا بسبب التفاوت، وهذا ضروري.

وعن الثاني: أن المجموعَ إذا كان مُحالاً لابد وأن يكون أحدُ

---

(١) (أ) (ز): يلزم.

(٢) (أ) (و): أجزائها.

(٣) (ب): فيفرض.

(٤) (و): انطباق.

أجزائه مُحالاً: إما علىٰ تقدير تَحقُّقِ جزءٍ من الأجزاء الباقية أو في نفسه. وها هنا[1] كل جزء من أجزاء الجملة غيرُ محال علىٰ تقدير الأجزاء الباقية، فيكون أحدُ الأجزاء محالاً في نفسه، وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه غيرَ كَوْن الجملةِ غيرَ متناهية، فيكون الجملة الغيرُ المتناهية مُحالاً، وهو المطلوب.

وأما النَّقضُ بالأشياء المُترتِّبة الغير الموجودة ـ كالحركة التي لا أوَّلَ لها ـ فغيرُ وَارد؛ إذ الجملة من حيث هي غيرُ موجودة، بل الموجودُ أبداً جزءٌ من أجزائها، فلا يُتصَوَّرُ التطبيقُ في أجزائها أصلاً.

وكذلك النقْضُ بالأشياء الغير المتناهية الموجودة معاً، التي لا ترتيب بينها بِحَسَبِ ارتباط بعضها ببعض في الخارج غيرُ وارد؛ لأن الأشياء المُترتِّبة إذا انطبَقَ علىٰ جزء من الجُملة الزائدة شيءٌ في درجته استحال أن يَنْطَبِقَ عليه جزءٌ آخر، بل الآخر يَنطَبِقُ علىٰ غيره، فلا جَرَمَ يَفضُلُ في[2] الزائدة جزءٌ لا يَنطَبِقُ عليه شيء، وغير المُترتِّبة[3] لا يُتصَوَّرُ فيها[4] هذا، فلا يَتِمُّ البرهانُ فيه.

وقد (٦٦/و) تَحَقَّقَ مما ذكرنا أن برهان التطبيق يَتِمُّ في الأشياء التي تكونُ كلُّها موجودةً في زمان واحد، ولها ترتيب طبيعي، كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات، ولا يَتِمُّ فيما فُقِدَ فيه أحدُ الشرطين[5].

---

(١) (ز): فهاهنا.

(٢) (أ): من، (ب): مع.

(٣) (ز): المرتبة.

(٤) (ب): فيه.

(٥) الذي اشترط هذين الشرطين هو ابن سينا لتصحيح الدليل، ولم يرتض ذلك ابن رشد والآمدي والسمرقندي. =

تقريرُ الوجه الثاني[1]: أن كلَّ سلسلة من عِلَلٍ ومعلولات ـ وكل[2] واحد منها علةٌ باعتبار ومعلولٌ باعتبار ـ فكأنهما[3] (٣٤/أ) جملتان متطابقتان في الخارج: إحداهما بحَسَبِ المعلولية، والأخرى بحَسَبِ العلية.

فإذا فُرِضَ تساويهما من جهة معلول واحد منها، فلابد وأن تكون جملةُ العِلَلِ زائدةً على جملة المعلولات بواحد من العِلَلِ في الجانب الآخر، الذي فُرِضَ غيرَ متناه؛ لأن كلَّ علة لا تَنْطَبِقُ في مرتبتها على معلولها، بل إنما تَنْطَبِقُ على معلول علتها المُتقدِّمةِ عليها بمرتبة.

ولولا زيادةُ مراتب العِلَلِ بواحدة، لارتفع وجوبُ التقدم والتأخر اللازمين للعلية والمعلولية، ويلزمُ من ذلك انقطاعُ المعلولات قبل انقطاع العِلَلِ المُقتضِي لتناهيهما، مع فَرْضِهما غيرَ متناهيين[4].

= انظر: غاية المرام ص ١٠، الصحائف الإلٰهية ص١٤٧، الآمدي وآراؤه الكلامية ص ١٨٩.

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «هذا الدليل بعينه الدليل الأول بالحقيقة، على الوجه الذي قرره الشارح هناك، ولا اختلاف إلا بحسب العبارة تفصيلاً وإجمالاً وبأدنى تصرف في المعنى» ل: ٩٥. وفي كشف المراد ص ١٠١ ذكر أنه راجع إلى برهان التطبيق، وأنه وجه آخر استخرجه المصنف مغاير للنحو الذي ذكره القدماء. والفرق بين الوجهين ـ كما بيّنه الحسيني الطهراني في توضيح المراد ص ١٨٨ ـ: أن هذا الوجه لا يكون فيه زيادة إحدى السلسلتين على الأخرى إلا بواحد، وأنه يحصل فيه انطباق السلسلتين بنفسهما، وأن إحدى السلسلتين فيه آحاد وصف العلية والأخرى آحاد وصف المعلولية، بخلاف ذلك الوجه.

(٢) (أ) (ج) (ز): فكل.

(٣) (ب): وكأنهما.

(٤) (ب) (و): متناهين.

وكذلك الحُكْمُ في جانب التنازل إلى المعلولات، فإنها هناك تتزايَدُ[1] على العِلَلِ بواحد[2]، بخلاف الجانب الأول.

قوله في المتن: «ولأن التطبيق باعتبار النسبتين» أي: ولأن التطبيقَ باعتبار العلية والمعلولية، بحيث يتعدد كلٌّ واحد من آحاد الجملة (٦٨/ز) باعتبار العلية والمعلولية، أي: يكون كلٌّ واحد علةً باعتبار ومعلولاً باعتبار.

قوله: «يوجب تناهيهما» أي: تناهيَ العلية والمعلولية، وهو خبر لأن.

وإنما يُوجِبُ تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين ـ أي: العليةِ ـ على الأخرى ـ أي: المعلوليةِ ـ من حيث السَّبْقُ، فإن العلةَ سابقة على المعلول، فإذا اعْتُبِرَ (٦٦/ب) انطباقُ العلة على المعلول تَزِيدُ العلةُ على المعلول بواحدٍ، كما ذكرنا.

* قال:

وَلأَنَّ المُؤَثِّرَ في المَجْمُوعِ، إنْ كَانَ بَعْضَ أَجْزَائِهِ، كَانَ الشَّيْءُ مُؤَثِّراً فِي نَفْسِهِ وَعِلَلِهِ. ولأَنَّ المَجْمُوعَ لَهُ عِلَّةٌ تَامَّةٌ، وكُلُّ جُزْءٍ لَيْسَ عِلَّةً تَامَّةً؛ إذِ الجُمْلَةُ لَا تَجِبُ بِهِ، وكَيْفَ[3] تَجِبُ الجُمْلَةُ بِشَيْءٍ[4] هُوَ مُحْتَاجٌ إِلَىٰ مَا لَا يَتَنَاهَىٰ مِنْ تِلْكَ الجُمْلَةِ؟

---

(١) (أ): تزيد.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) (و): فكيف.
(٤) (ز): لشيء.

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ برهانَ التطبيق، أشار إلىٰ وجه رابع دالٍّ علىٰ بطلان التسلسل من جانب العلة.

تقريرُه[1]: أن مجموعَ الممكنات الموجودة المتسلسلةِ[2] إلىٰ غير النهاية له مُؤثِّر، والمُؤثِّر في المجموع لا يجوز أن يكون نفسَه، وهو ظاهر؛ ولا بعضَ أجزائه، وإلا لكان[3] مُؤثِّراً في نفسه وفي عِلَلِ نفسه؛ لأن المُؤثِّر في الجملة لابد وأن يكون مُؤثِّراً في كل واحد من أجزائه، وإلا لم يكن مُؤثِّراً في بعضها، فلا يكون هو وَحْدَه مُؤثِّراً في الجملة، بل مع (٨٠/ج) علة ذلك البعض، وقد فُرِضَ كونُه مُؤثِّراً فيه، هذا خُلْفٌ.

فتعَيَّن أن يكون المُؤثِّرُ في جميع الممكنات الموجودة أمراً خارجاً، والخارج عن[4] جملة الممكنات الموجودة واجب، فلابد وأن يكون علةً لشيء من أجزائها، وإلا لم يكن علةَ الجملة[5].

ولا يجوز أن يكون علةً للمعلول المُعيَّن ولا للعلة[6] المُتوسِّطة، وإلا لزم اجتماع مُؤثِّرين علىٰ أثر واحد، وهو محال، فتعيَّنَ أن يكون علةً لواحد[7] من الجملة، هو المَبْدأُ، فتنقطع به الجملة.

---

(١) انظر: المحصل للرازي ص ٣٤٣، كشف المراد ص ١٠٢.
(٢) ساقطة من (ب)، وفي (ج): الموجودات المسلسلة.
(٣) (ب): كان.
(٤) (ب): من.
(٥) (ب): جملة العلة.
(٦) (أ): للعلل، (و): لعلة، (ز) لعلله.
(٧) (ب) (و): لواحدة.

وبعبارة أخرىٰ: الجملةُ لها علة تامة، ولا يجوز أن تكون نفسَها، ولا بعضَ أجزائها؛ إذ كلُّ بعض محتاج إلىٰ ما لا يتناهىٰ، فلا تَجِبُ الجملةُ بذلك البعض، بل به وبما يحتاج إليه من الأمور الغير المتناهية، فتعيَّنَ أن تكون العلةُ التامة خارجةً عنها، فينتهي إلىٰ واجب الوجود، وينقطعُ به التسلسل، يُعْرَفُ بالتأمُّل فيما سبق[1].

وفيه نظرٌ؛ لأن الجملة إنما لا تَجِبُ بشيء يحتاج إلىٰ الأمور الغير المتناهية، إذا لم تكن تلك الأمورُ داخلةً فيه، وأما إذا كانت داخلةً فيه، فيجوز أن تَجِبَ به الجملةُ، فجاز أن يكون ذلك الشيء ما بعد المعلول الأخير إلىٰ غير النهاية، وهو بعض من الجملة يحتاج إلىٰ أمور غير متناهية داخلة فيه، وقد وَجَبَ به الجملة.

برهانٌ آخر علىٰ امتناع التسلسل في الأمور المُترتِّبة الموجودة معاً، سواء كان في الموصوف والصفة، أو في العلة والمعلول، وسواء كان من جانب الموصوف والعلة، أو بالعكس، أو من كل الجانبين.

ولنبيِّن ذلك في التسلسل من جانب العلة، فنقولُ[2]: لو تسلسلت العِلَلُ إلىٰ غير النهاية، للزم أن يَتقدَّمَ علىٰ المعلول المُعيَّن عللٌ غير متناهية، وكل علة تُعْتَبَرُ منها، فإنها مع معلولاتها المتأخِّرة عنها متأخِّرةٌ عن واحدة من العِلَلِ، وكذا كل جملة مُعْتبَرة منها تكونُ مُتأخِّرةً عن واحدة منها، فيلزم أن تكون هناك علةٌ متقدمة علىٰ تلك العِلَل؛ لأنه إذا كان كلُّ علة وكلُّ جملة منها[3] مسبوقةً بعلة، يكون الجميعُ مسبوقاً

(١) (أ): يعرف مما سبق.

(٢) (ز): ونقول.

(٣) (و): منهما.

بعلة، وإلا لم يكن البعضُ مسبوقاً[1]، والتقدير بخلافه، وتلك العلة لا يَسْبِقُها غيرُها، وإلا لم تكن متقدمةً على الجميع، فينقطع بها[2] التسلسل.

وإذا عَرَفْتَ فيما ذكرنا، يُمْكِنُكَ أن تعْرِفَ في الباقي.

قال صاحبُ الإشراق[3]: «لو تَسَلْسَلَ[4] العِلَلُ والمعلولات إلى غير النهاية من طَرَفَ المَبْدأ، فلا يخلو: إما أن يكون بين المعلول الأول وبين كل واحد من عِلَلِه (٦٧/و) الواقعة في السلسلة عِلَلٌ متناهية، أو لم يكن، والثاني يقتضي أن يكون بينه وبين علةٍ من عِلَلِهِ عللٌ غير متناهية، فيكون ما لا يتناهىٰ محصوراً بين حاصرين، والأول يُلزِمُ أن يكون الكلُّ متناهياً لوقوعه بينه وبين واحد من عِلَلِهِ»[5].

وقيل عليه: بأن قوله: «الكلُّ واقع بين المعلول الأول وبين واحد من العلل المُوجِدة[6]» كلامٌ غير مُحصَّل؛ لأن الشيء الواقع بين الشيئين، إنما يَقَعُ بين شيئين مُعيَّنين، وكل ما بَعْدَ المعلول الأول لا

---

(١) (ز) زيادة: بعلة.

(٢) (أ): به.

(٣) هو شهاب الدين أبو الفتوح: يحيىٰ بن حبش السهروردي الشافعي، ولد سنة ٥٤٩هـ، حكيم، صوفي، متكلم، وأديب شاعر، صاحب مذهب الإشراق، يعرف بالشيخ المقتول.
له عدة مؤلفات، منها: حكمة الإشراق، هياكل النور، التلويحات وغير ذلك.
أفتىٰ الفقهاء بإباحة دمه لاتهامه بالزندقة، فقتل سنة ٥٨٧هـ.
انظر: وفيات الأعيان ٢٦٨/٦، معجم المؤلفين ١٨٩/١٣.

(٤) (أ): تسلسلت.

(٥) بحثت عن هذا النص في مجموعة مؤلفات السهروردي، فلم أجده.

(٦) (أ): الموجودة.

يجب أن يقع بينه وبين شيء مُعيَّن، سواءٌ كان ما بعد المعلول الأول متناهياً أو غير متناه؛ إذ لا يكون بعد الكل شيء، حتىٰ يمكن أن يُتصَوَّر أن الكلَّ يقع بين المعلول الأول وبين شيء غيره.

* قال:

وَتَتَكَافَأُ النِّسْبَتَانِ فِي طَرَفَي النَّقِيضِ.

مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم

○ أقول:

أي: النسبةُ التي هي العِلِّيَّة والنسبةُ التي هي المعلولية، تتكافآن في طَرَفي النقيض[1]، أي: الوجودِ والعدم، علىٰ معنىٰ: أنه إذا صَدَقَتْ العِلِّيَّةُ علىٰ معروض وجودي، صَدَقَتْ المعلوليةُ علىٰ معروض وجودي؛ لأن معلول الوجودي وجودي، وإذا صَدَقَتْ العليَّةُ علىٰ معروض عدمي، صَدَقَتْ المعلولية علىٰ معروض عدمي.

فإن علةَ عدم الشيء المعلول عدمُ علة وجوده، فإن عدم المعلول لابد له من علة، فلا يخلو من أن تَتحقَّقَ تلك العلةُ بدون عدم شيء مما هو علةُ وجوده أو لم تتحقق.

والأولُ (٦٧/ب) محال؛ لأنه يقتضي اجتماعَ الوجود والعدم بالنسبة إلىٰ الشيء الواحد، والثاني لا يخلو: إما أن تكون تلك العلةُ هي عدمَ شيء من علةِ وجوده وَحْدَه، أو هو مع غيره، والثاني محال؛ لأنه لو كان كذلك (٦٩/ز) لم يَتَرتَّبْ عدمُ المعلول علىٰ عدم العلة، مع قَطْعِ النظر (٨١/ج) عن ذلك الغير، والتالي باطل، فتعَيَّنَ أن يكون عدمُ العلة عِلَّةً لعدم المعلول.

---

(١) انظر: كشف المراد ص ١٠٢، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣١٧.

● قال:

والقَبُولُ والفِعْلُ مُتَنَافِيَانِ - مَعَ اتِّحَادِ النِّسْبَةِ - لِتَنَافِي لَازِمَيْهِمَا.

القابل لا يكون فاعلاً

○ أقول:

الشيءُ الواحدُ الذي لا تَكثُّرَ فيه بوجه من الوجوه، من غير تعدُّدِ آلاتٍ وشرائط، لا يكون قابلاً لشيء وفاعلاً له[1]؛ لأن القَبُولَ والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة، أي: عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القَبول، بأن تكون نسبةُ الفعل واقعةً بين المُنْتَسِبَيْن اللذين وَقَع نسبةُ القَبول بينهما، أي: الذات التي عَرَضَت[2] لها الفاعلية بعينه هي الذاتُ التي عَرَضَتْ لها القابلية، وكذا الشيءُ الذي عَرَضَ له المفعوليةُ بعينه الشيء الذي عَرَضَ له المقبولية.

والذي يَدُلُّ على تنافي الفعل والقَبول عند اتحاد النسبة: التنافي بين لازميهما، أعني: الوجوبَ اللازم للفعل والإمكانَ الخاص اللازم للقبول، فإن الفعلَ يَلزَمُه الوجوبُ، والقَبولَ يَلزَمُه الإمكانُ الخاص.

والوجوبُ والإمكانُ إذا اعْتُبِرَا بالنسبة إلى شيء واحد، تتحقق المنافاةُ بينهما، وتنافي اللازمين يُوجِبُ تنافيَ ملزوميهما.

وإذا كان الفعلُ والقبولُ متنافيين لا يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً، وإلا يلزم الجَمْعُ بين المتنافيين.

---

(١) هذا مذهب الفلاسفة، وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الله - عز وجل - بصفات حقيقية زائدة على ذاته، وخالفهم في ذلك الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة.
انظر: الصحائف الإلَهية ص ١٣٩، مطالع الأنظار ص ٧٠، شرح المقاصد ٢/١٠٤، شرح المواقف ١/٥١٩، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣١٩.

(٢) (و): عرض.

وأيضاً: حَيْثِيَّةُ القَبول غير حَيْثِيَّة الفعل، فلو كان الشيءُ الواحد قابلاً وفاعلاً، يلزم التركُّبُ، أو التسلسُلُ، وكلاهما محال.

* قال:

نسبة العلة إلى المعلول

وَتَجِبُ المُخَالَفَةُ بَيْنَ العِلَّةِ والمَعْلُولِ، إنْ كَانَ المَعْلُولُ مُحْتَاجاً لِذَاتِهِ إلىٰ تِلْكَ العِلَّةِ، وإلَّا فَلَا. ولَا يَجِبُ صِدْقُ إحْدَىٰ النِّسْبَتَيْنِ عَلَىٰ المُصَاحِبِ[١].

○ أقول:

المعلولُ علىٰ قسمين:

قِسْمٍ تكون نَوْعِيَّتُه وماهِيَّتُهُ الذاتيةُ[٢] تقتضي أن يكون معلولاً في وجوده لطبيعة[٣]، فتكون العلةُ مُخالِفةً لنوعية المعلول لا مَحالةَ، إذا كان معلولاً لها في نوعه، وإلا يلزم كونُ الشيء علةً لنفسه.

وقِسْمٍ يكون معلولاً في شَخْصه لا في نوعه، فيجوز أن تكون العلةُ مُوافِقة للمعلول في نوعيَّتِهِ[٤].

مثالُ الأول: كونُ النفس علةً للحركة الاختيارية. ومثالُ الثاني: كونُ هذه النار علةً لتلك النار، فإن هذه النارَ ليست علةً لتلك النار علىٰ

---

(١) (و) زيادة: بحقيقته.

(٢) (ز): لذاته.

(٣) (أ): لطبيعته.

(٤) انظر: إلهيات الشفاء لابن سينا ص ٢٧٠، كشف المراد ص ١٠٤، شرح التجريد ٣٢٠/٢.

أنها[1] علةُ نَوْعِيَّةِ النار[2]، بل على أنها علةُ نارٍ ما، فإذا اعْتُبِرَ من جهة النوعية كانت هذه العلَّة للنوعية بالعَرَضِ.

مصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب المعلول ليس بمعلول

ولا يَجِبُ صِدْقُ إحدى النسبتين - أي: العِلِّيَّةِ والمعلوليَّةِ - على المُصَاحِب، أي: لا يَجِبُ صِدْقُ العِلِّيَّةِ العارضة لشيء ما على ما يُصَاحِبُ ذلك الشيءَ، ولا صِدْقُ المعلوليةِ العارضة لشيء ما على ما يُصَاحِبُ ذلك الشيءَ.

والحاصلُ: أن ما مع العلة لا يَجِبُ أن يكون علةً، وكذا ما مع المعلول لا يَجِبُ أن يكون معلولاً.

* قال:

العناصر ليست عللاً ذاتية بعضها لبعض

وَلَيْسَ الشَّخْصُ مِن العُنْصُرِيَّاتِ عِلَّةً ذَاتِيَّةً لِشَخْصٍ آخَرَ[3]. وإِلَّا لَمْ تَتَنَاهَ الأَشْخَاصُ، وَلِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ بِغَيْرِهِ، وَلِعَدَمِ تَقَدُّمِهِ، وَلِتَكَافُؤِهِمَا، وَلِبَقَاءِ أَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ صَاحِبِهِ.

○ أقول:

الشَّخْصُ من العُنْصُرِيَّات - كشَخْصٍ من النار - لا يكون علةً ذاتيةً لشخص آخَرَ منها، بخمسة وجوه[4]:

---

(1) (ب) (و): أنه.

(2) (ب) (و): للنار. وما أثبته موافق لما في إلهيات الشفاء ص ٢٧١.

(3) (ج) زيادة: منها.

(4) انظر: كشف المراد ص ١٠٥، توضيح المراد ص ١٩٢، شرح التجريد للقوشجي ٣٢١/٢.

الأول: لو كان الشَّخصُ من العُنصُريَّات علةً ذاتيةً لشخص آخر منها، يلزم أن (٦٨/و) تتسلسل الأشخاصُ إلىٰ غير النهاية مُترتِّبةً موجودةً، والتالي باطل.

أما المُلازَمةُ: فلأن العلة الذاتية تستدعي تَرتُّبَ معلولها عليها، وإلا لم تكن ذاتيةً لها، ومعلولُها أيضاً شَخصٌ منها، والفرْضُ أن الشَّخصَ منها علةٌ ذاتية لشخص آخر منها، فيلزم التسلسلُ في الأشخاص المُترتِّبةِ الموجودةِ معاً.

الثاني: أن الشَّخصَ من العناصر يستغني عن شخص آخر بغير ذلك الشخص، فإنه ليس شَخصٌ من أشخاص العناصر أولىٰ بأن يكون علةً ذاتية لشَخصٍ آخرَ من غيره، فبغير ذلك الشخص يستغني عن ذلك الشَخص[1] الذي فَرَضْنَاهُ علةً، فما فَرَضْنَاه علةً ذاتية لا يكون علةً ذاتية، بل يكونُ علةً بالعَرَضِ.

الثالث: الشَّخصُ من العناصر لا يَتقدَّمُ بالذات علىٰ شخص آخر منها؛ لأن كل شخص من العناصر يُمْكِن أن يُفرَضَ مُتقدِّماً علىٰ شخص آخر أو مُتأخِّراً عنه، وهو هو، والعلةُ الذاتية لابد وأن تكون مُتقدِّمةً بالذات علىٰ المعلول.

الرابع: الشَّخصُ من العناصر يُكافِئ شخصاً آخر في أن أحدَهما ليس أولىٰ بأن يكون علةً للآخر من العكس، والمتكافئان لا يكون أحدُهما علةً للآخر.

الخامس (٨٢/ج): أن كل شخص من العناصر (٦٨/ب) يجوز

(١) (ج) زيادة: من العناصر.

أن يَبْقَىٰ بعد عدم (٣٥/أ) شخص آخر، والمعلولُ لا يجوز أن يبقىٰ بعد عِلَّتِهِ الذاتيةِ.

* قال:

مبادئ الأفعال الاختيارية

والفِعْلُ[(١)] مِنَّا يَفْتَقِرُ إِلَىٰ تَصَوُّرٍ جُزْئِيٍّ لِيَتَخَصَّصَ بِهِ الفِعْلُ، ثُمَّ[(٢)] شَوْقٍ، ثُمَّ إِرَادَةٍ، ثُمَّ حَرَكَةٍ مِنَ العَضَلَاتِ لِيَقَعَ مِنَّا الفِعْلُ.

○ أقول:

يريدُ أن يُشِيرَ إلىٰ مبادئ الأفعال الاختيارية[(٣)]، الصادرةِ منا، المنسوبةِ إلىٰ القوة الحيوانية.

فنقول: إن الأفعالَ الاختيارية لها مَبادٍ أربعة:

الأول: التصوُّر الجزئي للشيء المُلائِمِ أو المُنافي، تصوُّراً مُطابِقاً أو غيرَ مُطابِقٍ.

وإنما ينبغي أن يكون التصوُّر جزئياً؛ لأن التصوُّرَ الكلي تكون نسبتُه إلىٰ جميع الجزئيات علىٰ السواء، فلا يَقَعُ به جزئي خاص، وإلا يلزم ترجُّحُ أحد الأمور المتساوية علىٰ الباقية، ولا جميعُ الجزئيات؛ لامتناع حصول[(٤)] الأمور الغير المتناهية.

---

(١) (أ): والفاعل.

(٢) في غير (أ): وشوق.

(٣) انظر: إلهيات الشفاء ص ٢٨٤، كشف المراد ص ١٠٦، شرح التجريد للقوشجي ٣٢٢/٢.

(٤) كذا في جميع النسخ، والعبارة في حاشية الجرجاني: «لامتناع تصور الأمور..» ل: ٩٨.

الثاني: شَوْقٌ يَنْبَعِثُ عن ذلك التصوُّر (٧٠/ز): إما نحو جَذْبٍ، إن كان ذلك الشيءُ لذيذاً أو نافعاً، يقينًا أو ظنًّا، ويسمى شهوةً؛ وإما نحو دَفْعٍ وغَلَبَةٍ، إن كان ذلك الشيءُ مكروهاً أو ضاراً، يقينًا أو ظنًّا، ويسمى غَضَباً.

الثالث: الإرادةُ أو الكراهةُ، وهي العَزْمُ الذي يَنْجَزِمُ بعد التردد في الفعل والترك[1].

ويَدُلُّ على مغايرة الإرادة والكراهة للشوق: كونُ الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه، وكارهاً لتناول ما يشتهيه.

وعند وجود الإرادة أو الكراهة يَترجَّحُ أحدُ طَرَفي الفعل والترك، اللذين تتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما.

الرابع: الحركة[2] من القوة المُنْبَثَّةِ في العَضَلَةِ، ويَدُلُّ على مغايرتها لسائر المبادئ كونُ الإنسانِ المُشتاق العازم غيرَ قادر على تحريك الأعضاء، وكونُ القادر على ذلك غيرَ مشتاق ولا عازم.

* قال:

والحَرَكَةُ إِلَىٰ مَكَانٍ تَتْبَعُ إِرَادَةً بِحَسَبِهَا، وجُزْئِيَّاتُ تِلْكَ الحَرَكَةِ تَتْبَعُ تَخَيُّلاتٍ وَإِرَادَاتٍ جُزْئِيَّةً[3]، يَكُونُ السَّابِقُ مِنْ هَذِهِ عِلَّةً لِلسَّابِقِ

---

(١) ظاهر كلامه يوهم أن الإرادة لا تكون إلا بعد تردد، وهو ليس كذلك، بل هو أمر أكثري، كما نص عليه الجرجاني في الحاشية ل: ٩٨.

(٢) (آ) (و): حركة.

(٣) (ب): جزئيات.

مِنْ تِلْكَ المُعِدَّةِ لِحُصُولِ أُخْرَىٰ، فَتَتَّصِلُ الإِرَادَاتُ[1] فِي النَّفْسِ والحَرَكَاتُ[2] فِي المَسَافَةِ إِلَىٰ آخِرِهَا.

○ أقول:

الحركةُ الاختيارية إلىٰ مكان تَتْبَعُ إرادةً مُتعلِّقةً بتلك الحركة، والمسافةُ التي تكون[3] لتلك الحركة، يكون لها امتدادٌ يُمْكِنُ أن تُفْرَضَ فيه حدودٌ جزئية، تتجزأُ المسافةُ بها إلىٰ أجزائها الجزئية.

فالمُتحرِّكُ يتخَيَّلُ بعد الإرادة المُتعلِّقةِ لمجموع الحركة المُنبعثة عن تخَيُّلها حدًّا جزئياً، وينبعث منه إرادةٌ جزئية، مُتعلقةٌ بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحدِّ، فتصيرُ تلك الإرادة الجزئية سببَ قَطْعِ ذلك الجزء.

فإن انقطع التخيُّلُ[4] الجديدُ[5] انقطع الإرادة والحركة، فيَقِفُ المُتحرِّكُ وإن لم ينقطع، بل تتصلُ التخَيُّلات مُتجَدِّدةً علىٰ التوالِي حَسَب[6] اتصال المسافة، ويكون السابقُ من الإرادة علةً مُعِدَّةً للسابق من الحركة المُعِدّةِ لحصول إرادة أخرىٰ.

ثم هذه الإرادةُ مُعِدّةٌ لحركة أخرىٰ، فتتصل الإرادات المتجددة في النفس، والحركات في المسافة إلىٰ أن تنتهي.

(١) (و) (ز): الإرادة.
(٢) (و): والحركة.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) (ب) (و): المتخيل.
(٥) ساقطة من (ج) (ز).
(٦) (ز): بحسب.

القوى الجسمانية تؤثر بمشاركة الوضع

* قال:

وَيُشْتَرَطُ فِي صِدْقِ التَّأْثِيرِ عَلَى المُقَارِنِ الوَضْعُ.

○ أقول:

أي: يُشْتَرطُ في صِدْقِ التأثير على المُقارِنِ للهَيُولى - أعني: الصُّورَ[1] والأعراضَ المُقارِنَة للمادة - الوَضْعُ[2].

أي: يُشْتَرطُ في كون الصُّور[3] أو الأعراض[4] المُقارنةِ للمادة علةً لشيءٍ[5] الوضعُ؛ وذلك لأن الصُّورَ والأعراضَ قِوامُها[6] بموادِّ الأجسام، فكذلك ما يَصْدُرُ عنها بعد قِوامِها، يَصْدُرُ بواسطة تلك الموادِّ، فتكونُ بمشارَكةٍ من الوَضْعِ.

ولذلك فإن النار لا تُسَخِّنُ أيَّ شيءٍ اتَّفَقَ، بل ما كان مُلاقياً لِجِرْمِها، أو كان له وَضْعٌ بالقياس إليها، والشمسُ لا تُضِيءُ كلَّ شيءٍ، بل ما كان مُقابِلاً لِجِرْمِها، فقد ظَهَرَ أن الصور والأعراض إنما تَفْعَلُ بمُشارَكةِ الوَضْعِ.

---

(١) (أ) (و): الصورة.

(٢) المراد بالوضع هنا: كون الشيء الفاعل محاذياً للشيء المنفعل على قرب يصل أثره إليه. توضيح المراد ص ١٩٦.
وانظر: المباحث المشرقية ١/٥٠٠، كشف المراد ص ١٠٧، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣٢٦.

(٣) (أ) (و): الصورة.

(٤) (أ) (ج): والأعراض.

(٥) (ج): للشيء.

(٦) (ز): قوامهما.

* قال:

والتَّنَاهِي بِحَسَبِ المُدَّةِ والعِدَّةِ والشِّدَّةِ، التي بِاعْتِبَارِهَا (٦٩/و) يَصْدُقُ التَّنَاهِي وعَدَمُهُ الخَاصُّ على المُؤَثِّرِ؛ لأَنَّ القُوَىٰ مُخْتَلِفَةٌ[1] بِاخْتِلَافِ القَابِلِ[2]، ومَعَ اتِّحَادِ المَبْدَإِ يَتَفَاوَتُ مُقَابِلُهُ، والطَّبِيعِيُّ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الفَاعِلِ لِتَسَاوِي الصَّغِيرِ والكَبِيرِ فِي القَبُولِ، فَإِذَا تَحَرَّكَا مَعَ اتِّحَادِ المَبْدَإِ عَرَضَ التَّنَاهِي.

شرط صدق التأثير على المقارن التناهي

o أقول:

أي: ويُشْتَرَطُ في صِدْقِ التأثير على المُقارن ـ أي: الصُّورِ والأعراض ـ التناهي[3]. فيكون قولُه: «والتناهي» معطوفاً على قوله: «الوَضْعُ»[4].

وإنما يُشْتَرَطُ في صِدْقِ التأثير على المُقارِن التناهي؛ لأنه لا يمكنُ وجودُ قوة جسمانية تَقْوَىٰ على أعمال غير متناهية.

أشار أولاً إلىٰ أن صِدْقَ التناهي وعَدَمِه الخاصِّ ـ أعني: عدمَ

---

(١) عبارة المتن في كشف المراد ص ١٠٩، وشرح التجريد للقوشجي ٣٢٨/٢: «لأن القسري يختلف...».

(٢) (ب): القوابل.

(٣) انظر: المباحث المشرقية ٥٠١/١، شرح الإشارات للطوسي ٥٨١/٣، كشف المراد ص ١٠٨، شرح التجريد للقوشجي ٣٢٨/٢.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «الظاهر من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي، كتوقفه على الوضع، لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم: أن التأثير متوقف على الوضع كما مر، ومستلزم للتناهي، كما يدل عليه قوله: «لأنه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على أعمال غير متناهية» ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط» ل: ١٠٠.

التناهي عَمَّا مِنْ شأنه التناهي، وهو عَدَمُ المَلَكةِ - علىٰ المُؤثِّرِ بحَسَب المُدَّة والعِدَّة (٨٣/ج) والشِّدَّة، ثم أقام الحُجَّةَ علىٰ امتناع كون القوة الجسمانية تَقْوَىٰ[1] علىٰ أعمال (٦٩/ب) غير متناهية.

أما بيانُ أن صِدْقَ التناهي وعدمه الخاصّ علىٰ المُؤثِّر بِحَسَبِ المُدَّة والعِدَّة والشِّدَّة، فموقوفٌ علىٰ مُقدِّمة نَذْكُرُها أولاً.

فنقول: التناهي واللاتناهي الخاصُّ يَلْحَقانِ الكمَّ لذاته، ويَلْحَقَانِ كلَّ ما له كميةٌ أو لشيءٍ[2] يَتَعَلَّقُ به كميةٌ، بسبب تلك الكميةِ.

فمن التناهي واللاتناهي ما يَلْحَقُ الكمَّ المُتَّصِلَ، وهو تناهي المِقْدار ولا تناهيه، ومنهما[3] ما يَلْحَق الكمَّ المنفصل - أعني: العددَ - وهو تناهي العدد ولا تناهيه.

والمِقْدارُ كما يُمْكِنُ فَرْضُ لا نهايته في الازدياد - لا نهايةِ المِقْدار - فقد يُمْكِنُ فرْضُ لا نهاية في الانتقاص، لا نهايةِ الأعداد.

والشيءُ الذي له مِقْدارٌ كالجسم ذي المِقْدار، والشيء الذي له عدد كالعِلَلِ ذواتِ العدد، والشيء الذي يَتَعَلَّقُ به شيء[4] ذو مِقْدار أو ذو عدد[5]، كالقُوىٰ التي يَصْدُرُ عنها عملٌ متصل في زمان، أو أعمال

---

(١) (ج): قوية.

(٢) (ج): شيء.

(٣) (ج): ومنها.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) العبارة في شرح الإشارات للطوسي ٥٨٢/٣ هكذا: «والشيء الذي له مقدار كالجسم، أوعدد كالعلل، ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر. أما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أوعدد كالقوىٰ...».

مُتَوَالِيةٌ لها عدد، ففَرْضُ النهاية واللانهاية يكونُ فيه بحَسَبِ مِقْدار ذلك العمل، أو عدد تلك الأعمال. (٧١/ز)

والذي بحَسَب المقدار يكون: إما مع فَرْضِ وَحْدَة العمل واتصال زمانه، أو مع فَرْضِ الاتصال في العمل نفسه، لا من حيثُ تُعْتَبَرُ وَحْدَته أو كَثْرَتُه.

فالقُوىٰ بهذه الاعتبارات تكونُ[1] ثلاثةَ أصناف:

اعتبارات القوى الجسمانية

الأول: قُوىٰ يُفرَضُ صدورُ عمل واحد منها في أزمنة مختلفة، كرُماةٍ تَقْطَعُ سِهامُهم مسافةً واحدة محدودة، في أزمنة مختلفة. ولا محالَة تكون التي زمانُها أقلُّ أشدَّ قوةً من التي زمانها أكثرُ، ويجب من ذلك أن يَقَعَ عملُ غير المتناهي[2] في الشدة لا في زمان، وإلا لكان الواقعُ في نِصْفِه أشدَّ مما لا يتناهىٰ في الشدة.

الثاني: قُوىٰ يُفرَضُ صدورُ عمل ما منها، علىٰ الاتصال، في أزمنة مختلفة، كرماةٍ تختلف أزمنةُ حركات سهامهم في الهواء. ولا محالةَ تكون التي زمانها أكثرُ أقوىٰ من التي زمانها أقلُّ، ويجب من ذلك أن يَقَعَ عملُ غير المتناهي[3] في زمان غير متناه.

الثالث: قُوىٰ يُفرَضُ صدورُ أعمال متواليةٍ عنها، مختلفةٍ بالعدد، كرماةٍ يختلف عددُ رميهم. ولا مَحالةَ تكون التي يَصْدُرُ عنها عددٌ أكثرُ أقوىٰ من التي يَصْدُرُ عنها عددٌ أقلُّ، ويجب من ذلك أن لعمل غير المتناهية عدداً غيرَ متناه.

---

(١) (ب) (و) زيادة: له.
(٢) (ج): المتناهية.
(٣) (ج): المتناهية.

فالاختلافُ[1] الأول بالشِّدَّة، والثاني بالمُدَّة، والثالث بالعِدَّة[2].

وإذا تقرَّرَ ذلك فنقولُ: التناهي وعدمُه الخاص إنما يَصْدُقُ على المُؤثِّر بأحد[3] الاعتبارات الثلاثة.

أما الحُجَّةُ على امتناع صدور الأعمال الغير المتناهية عن القُوى الجِسْمانية فتقريرُها: أن نقول: القوةُ[4] الجِسْمانية إذا حَرَّكَتْ جسماً، فلا يخلو: إما أن يكونَ تحريكُها لذلك الجسم بالقَسْرِ أو بالطَّبعِ؛ وذلك لأنه: إما أن لا يكونَ ذلك الجسمُ المُتحرِّك مَحَلًّا لتلك القوة، أو يكونَ، والقسمان باطلان.

أما الأولُ ـ وإليه أشار بقوله: «لأن القُوَى مختلفة[5] باختلاف القابل» ـ فلأن الجسمَ لا يكون إلا متناهيًا في القَدْر؛ لما سَنُبيِّن من أن[6] الأبعادَ متناهيةٌ، فإذا حَرَّكَ جسمٌ بقوته جسماً آخر من مَبْدأٍ مفروضٍ حركاتٍ غير متناهية، بحَسَبِ الزمان أو العدد، وفرَضْنا أن ذلك الجسم المُحرِّك، يُحرِّكُ بتلك القوة جسماً آخر، شبيهاً بالجسم الأول في الطبيعة، وأصْغَرَ منه في المِقْدار، من ذلك المبدأ المفروض، فيَجِبُ أن يُحرِّكَ الثاني أكثرَ من الأول؛ لأن القُوى القَسْرِيَةَ تختلف آثارُها باختلاف القابل؛ وذلك لأن طبيعة الجسم المَقْسُور تُعاوِنُ القاسِرَ.

---

(1) (ج): والاختلاف.

(2) من قوله: «فنقول...» إلى هنا هي عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٥٨١/٣، نقله الشارح بتصرف، بزيادة ونقص.

(3) (ز): بإحدى.

(4) (ب) (ز): القوى.

(5) (أ) تختلف.

(6) ساقطة من (أ) (ب).

ولا شَكَّ أن طبيعةَ الجسم الأكبر، تكونُ أقوىٰ من طبيعة الجسم الأصغر؛ لاشتمال الجسم الأعظم علىٰ مِثْلِ طبيعة الأصغر، وعلىٰ ما يزيدُ عليه، فتكونُ مُعاوَقةُ الأكبر أكثرَ من مُعاوَقةِ الأصغر، فيكونُ تحريكُ الأصغر أكثرَ من تحريك الأكبر.

ولمَّا كان مَبْدأُ التحريكين واحداً بالفَرْض، وَجَبَ أن تَقَعَ الزيادةُ في مُقابِله، أي: في الجانبِ الآخَرِ الذي فُرِضَ اللانهايةُ فيه[1]، وكذلك النقصانُ، ويلزم منه انقطاع الأول، فيكون جانبُه الآخرُ - الذي فرَضْناهُ غيرَ متناه - متناهيًا، هذا خُلْفٌ[2].

وأُورِدَ[3] علىٰ هذا: بأنه يجوزُ أن يَقَعَ التفاوتُ بحَسَبِ الشدة، وحينئذ لا يَجِبُ انقطاع أحدهما.

وأُجيبَ[4]: بأن المرادَ بالقوة المذكورة - ها هنا - هي التي لا نهايةَ لها باعتبار المُدّة أو العِدّة دون الشدة؛ لأن اللاتناهي بحَسَب الشدة لا يُتصَوَّرُ، وإلا لوَقَعَ حركةٌ لا في زمان، وهو محال.

قيل: وفيه نَظرٌ؛ لأن أَخْذَ القوة بحَسَبِ الاعتبارين (٨٤/ج) لا يُنافي (٧٠/و) وقوعَ التفاوت بالاعتبار الثالث.

والجوابُ الصحيحُ: أن يقال: التفاوتُ بحَسَبِ الشدة يستدعي التفاوتَ بحَسَب العِدَّة أو المدّة، وحينئذ يلزم انقطاع إحداهما.

---

(١) ساقطة من (و).

(٢) من قوله: «القوة الجسمانية إذا...» إلىٰ هنا هي عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٥٩٥/٣، نقلها الشارح بتصرف، بزيادة ونقص.

(٣) المورد هو الرازي في شرح الإشارات ٢٤/٢.

(٤) هذا جواب الطوسي في شرح الإشارات ٥٩٨/٣، عدا التعليل فإنه من الشارح.

وقد أُورِدَ[1] على البرهان المذكور أيضاً: أن القائلين بتناهي الحوادث لمَّا استدلوا بوجوب ازديادها (٧٠/ب) كلَّ يوم على تناهيها، رُدَّ عليهم[2]: بأن الحوادث لمَّا لم يكن لها مجموعٌ موجود في وقت من الأوقات، لم يكن الحكمُ بالازدياد عليها صحيحاً، فَضْلاً عن أن يكون مُقتضِياً لتناهيها.

فلقائلٍ[3] أن يَرُدَّ ـ ها هنا ـ بما رُدَّ به عليهم بعينه، وهو أن يقول: ليس للحركات التي تَقْوى هذه القوةُ عليها مجموعٌ موجود في وقت ما، فإذن لا يَصِحُّ الحكمُ عليها بالزيادة والنقصان.

أُجيب[4] عنه: بأن المحكومَ عليه ـ ها هنا ـ كونُ القوة قويَّةً على تلك الأفعال، وهذا المعنى حاصلٌ في الحال. ولا شك أن كون القوة قويةً على تحريك الكل، أقلُّ من كونها قويةً على تحريك الجزء، فوَقَعَ التفاوتُ في القوة عليهما[5]، بخلاف الحوادث؛ فإن مجموعَها لَمَّا لم يكن موجوداً في وقت، استحال الحكمُ عليها بالزيادة والنقصان.

قيل[6]: ولقائلٍ أن يقول: أنتم إنما تستدلون على تفاوت قوة القوة

(١) ذكر هذا الإيراد الإمام الرازي في شرح الإشارات ٢/٢٤، وذكر بأنه قد أورد على ابن سينا من قبل بعض تلامذته.
(٢) المراد هو ابن سينا. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣/٥٤٣.
(٣) (ز): ولقائل.
(٤) هذا جواب ابن سينا عن إيراد بعض تلامذته. انظر: شرح الإشارات للرازي ٢/٢٥، شرح الإشارات للطوسي ٣/٥٩٨.
(٥) في شرح الإشارات للطوسي ٣/٥٩٨: «عليها».
(٦) هذا اعتراض للإمام الرازي على جواب ابن سينا السابق، ذكره في شرح الإشارات ٢/٢٥.

علىٰ تحريك الكل والجزء، بوقوع التفاوت في تلك الأفعال، وحينئذ يعود الإشكال.

قيل[1]: لَمَّا كانت لا نهايةُ الحوادث (٧٢/ز) في الجهة التي تَلِي الماضيَ، وازديادُها في الجهة الأخرىٰ، التي تَلِي الحالَ، لم يكن الاستدلالُ بالازدياد علىٰ وجوب التناهي صحيحاً، كما مَرَّ.

وأما الأفعالُ الصادرة عن القوة المذكورة، فلَمَّا (٣٦/أ) كان لامتدادها مبدأً واحد بالفَرْض، وكانت مُستلزمةً لزيادة ونقصان، بحَسَبِ طبائعِ المَقسُورات المختلفة، وَجَبَ أن يكون التفاوتُ في الجهة الأخرىٰ، وأوْجَبَ التفاوتُ تناهيَها في تلك الجهة أيضاً، وبذلك افترقت الصورتان.

ولقائلٍ أن يقول: لِمَ لا يجوزُ أن تكونَ الحركاتُ الصادرة عن القوة القسْرية، لا نهايةَ لها في الجهة التي تَلِي الماضيَ، وازديادُها في الجهة الأخرىٰ؟ وحينئذٍ لا يكون الاستدلالُ بالازدياد علىٰ وجوب التناهي صحيحاً.

وأما الثاني ـ وهو كونُ[2] القوة الجسمانية مُحرِّكةً للجسم بالطبع إلىٰ غير النهاية، وإليه أشار بقوله: «والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل» ـ فباطلٌ أيضاً؛ وذلك لأن قوة الجسم[3] أكثرُ من قوة بَعْضِه لو انفرد، وليس لزيادة جسمه في القَدْر أثرٌ في مَنْعِ التحريك، حتىٰ يلزمَ

(١) هذا جواب الطوسي عن اعتراض الرازي السابق، ذكره في شرحه للإشارات ٦٠٠/٣.
(٢) العبارة في (أ): وهو أن تكون.
(٣) (و): كل الجسم.

أن تكون نسبةُ المُتحرِّكين والمُحرِّكين واحدةً، بل المُتحرِّكان لا يختلفان في قَبول الحركة، والمُحرِّكان مختلفان[1] بحسب الازدياد والنقصان.

فإن حَرَّكَ الكبيرُ والصغيرُ[2] - الذي هو نِصْفُه مثلاً - جِسْمَيهما من مبدأ واحد مفروض، حركاتٍ بغير نهاية[3]، عَرَضَ التفاوتُ في مقابل المَبْدأ، أي: الجانب الذي فُرِضَ غيرَ متناه، ويلزمُ منه تناهي الأقل، وكانت زيادةُ حركات الأكبر على حركات الأصغر على نسبة متناهية، فكان الجميعُ متناهياً.

* قال:

أحكام العلة المادية والصورية

والمَحَلُّ المُتَقَوِّمُ بِالحَالِّ قَابِلٌ لَهُ، ومَادَّةٌ لِلْمُرَكَّبِ. وقَبُولُهُ ذَاتِيٌّ. وقَدْ يَحْصُلُ القُرْبُ والبُعْدُ بِاسْتِعْدَادَاتٍ يَكْتَسِبُهَا بِاعْتِبَارِ الحَالِّ فِيهِ. وهَذَا الحَالُّ صُورَةٌ لِلْمُرَكَّبِ، وجُزْءٌ فَاعِلٌ لِمَحَلِّهِ، وهُوَ وَاحِدٌ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ عن العلة الفاعلية، أراد أن يُشِيرَ إلى العلة المادية والصُّورية[4].

فَقَالَ: والمَحلُّ المُتقوِّمُ بالحالِّ قابلٌ له، أي: المحلُّ الذي يحتاج

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (أ) (و): الكبر والصغر.

(٣) (و): غير متناهية.

(٤) انظر في العلة المادية والصورية: المباحث المشرقية ١/٥١٧، كشف المراد ص ١١٠، شرح المقاصد ٢/١٣٢، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣٣٣.

في وجوده إلى الحالّ، يسمى قابلاً بالنسبة إلى الحالّ المُقوِّم له، ومادةً بالنسبة إلى المُركَّب.

وقَبولُ المادة للصورة ذاتي، أي: إمكانُ حصول الحالّ في المادة ذاتي للمادة، وإلا يلزم الانقلابُ.

قولُه: «وقد يحصُل القرب والبعد..» إشارةٌ إلى جوابِ دَخَلٍ مُقدَّر.

توجيهُ الدَّخَل: لو كان القَبولُ ذاتيًا للمادة لما زال عنها، والتالي باطل.

أما الملازمةُ: فلأن ما كان ذاتيًا للشيء امتنع زوالُه عنه، وإلا لَمَا كان ذاتيًا.

وأما بيانُ بطلان التالي: فلأن المادةَ قد تَقْبَلُ شيئاً ولا تَقْبَلُ غيرَه، ثم تَصِيرُ قابلةً لذلك الغير.

توجيه الجواب: أن نقول[1]: القَبولُ المطلق لم يختلف، بل ثابتٌ في جميع الأحوال، لكنَّ القَبولَ قد يكون قريبًا وقد يكون بعيدًا، فإن قَبولَ النُّطفةِ للصورة الإنسانية أبعدُ من قَبولِ العَلَقَة لها (٨٥/ج)، وكذلك العَلَقَةُ بالنسبة إلى المُضْغَة، فالزائلُ هو البُعْدُ والقُرْبُ، لا القابليةُ المطلقة.

وسببُ القرب والبعد استعدادات يَكْتَسِبُها باعتبار الحالّ فيه، فإن الحرارةَ إذا حَدَثَتْ في الماء استعدَّ لصورة الهواء، ومادةُ الماء إذا زال

(١) (ز): يقول.

عنها صورةُ الماء وحَدَث فيها صورةُ الهواء، صارت أَقْرَبَ لقَبول صورة النار.

والحالُّ في المادة الذي تَتَقَوَّمُ[1] المادةُ به صورةٌ بالنسبة إلى المُرَكَّب، وشريكٌ لفاعل مَحَلِّه.

والصورةُ المُقَوِّمةُ للمادة واحدةٌ؛ لأن الواحدةَ إن استقلت بتقويم المادة استغنت المادةُ عن غيرها، فلا يكون غيرُها صورةً للمادة، وإن لم تستقل كان المجموعُ هو الصورةَ؛ لأن التقويمَ حَصَلَ به، والمجموعُ صورة واحدة، وكلٌّ منهما جزءُ صورةٍ لا صورةٌ.

* قال:

أحكام العلة الغائية

والغَائِيَّةُ[2] عِلَّةٌ - بِمَاهِيَّتِهَا[3] - لِعِلِّيَّةِ العِلَّةِ الفَاعِلِيَّةِ (٧١/ب) مَعْلُولَةٌ - في وُجُودِهَا - (٧١/ب) لِلْمَعْلُولِ. وهِيَ ثَابِتَةٌ لِكُلِّ قَاصِدٍ.

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ المادةَ والصورةَ، أراد أن يُشِيرَ إلى الغاية[4].

والغايةُ: ما لأجله الإيجادُ.

وهي علةٌ - بماهيتها[5] ومعناها - لعلية العلة الفاعلية[6]، فتكونُ

---

(١) (أ) (ب) (و): تقوم.

(٢) (ب) (ز): والغاية.

(٣) (أ) لماهيتها.

(٤) (ز): الغائية، وكذا فيما يأتي.

(٥) (أ): لماهيتها.

(٦) انظر: المباحث المشرقية ١/٥٤٠، كشف المراد ص ١١٢، شرح المقاصد ٢/١٣٤، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣٣٧.

بهذا الاعتبار علةً للمعلول، ومعلولةً في وجودها للمعلول، فإن وجود الغاية يَتَرَتَّبُ[1] علىٰ وجود المعلول، فالتقدُّمُ بحَسَبِ الوجود العقلي، والتأخُّرُ بحسب الوجود الخارجي، فلا دَوْرَ.

والغايةُ ثابتةٌ لكل قاصد، أي: لكل فاعلٍ فَعَلَ بالقَصْد والاختيار، فإن الفاعل إنما يَقْصِدُ الفِعْلَ لغَرَضٍ.

* قال:

أَمَّا القُوَّةُ الحَيَوانِيَّةُ المُحَرِّكَةُ فَغَايَتُهَا الوُصُولُ إِلَىٰ المُنْتَهَىٰ، وهُوَ قَدْ يَكُونُ غَايَةً لِلشَّوْقِيَّةِ، وقَدْ لَا يَكُونُ. فَإِنْ لَمْ يَحْصُلْ فَالحَرَكَةُ بَاطِلَةٌ، وَإِلَّا فَهُوَ[2] خَيْرٌ أَوْ عَادَةٌ أَوْ قَصْدٌ ضَرُورِيٌّ أَوْ عَبَثٌ وجُزَافٌ.

○ أقول:

الحركاتُ الاختياريةُ الصادرة (٧٣/ز) عن الحيوان لها مبادٍ أربعة مُترتِّبةٌ، كما ذكرنا، والمَبْدأُ القريب: القوةُ المُحرِّكة المُنبَثَّةُ في عَضَلة العُضْو، والمبدأُ الذي يليه هو الإجماعُ من القوة الشوقية، والأبعدُ منه هو[3] التصُّورُ الملائِم أو المُنافِر.

فإذا ارْتَسَمَ بالتخيُّل أو التفكر صورةٌ في النفس، فحَرَّكَت[4] القوةَ الشوقية إلىٰ الإجماع، فخَدَمَتْها القوةُ المُحرِّكة في الأعضاء، فما انتهىٰ

(١) (ز): ترتب.
(٢) (أ) (ز) زيادة: إما.
(٣) ساقطة من (أ) (ب) (هـ).
(٤) (ا) (ج): تحركت.

إليه الحركةُ ـ وهو الوصولُ إلىٰ المُنتهىٰ ـ هو غايةُ القوة الحيوانية المُحَرِّكة[1]، وليست لها غايةٌ غيرُ ذلك.

وقد يكونُ ذلك الأمرُ غايةً للقوة الشوقية، وقد لا يكون، بل لها غايةٌ أخرىٰ، لكن لا يُتَوَصَّلُ إليها إلا بالحركة.

مثالُ الأول: أن الإنسان ربما ضَجِرَ عن المُقام في موضع ما، وتخيَّلَ في نفسه صورةَ موضع آخر، فاشتاق إلىٰ المُقام[2] فيه، فتحرَّكَ نحوَه، وانتهت حركتُه إليه، فغايةُ قوته الشوقية نَفْسُ ما انتهىٰ إليه تحريكُ القوة المُحرِّكة.

ومثالُ الثاني: أن الإنسان قد يَتخيَّل في نفسه صورةَ لقائه لصديق له، فيشتاقُه، فيَتحرَّكُ إلىٰ المكان الذي يُصادَفُ[3] فيه، فتنتهي حركتُه إلىٰ ذلك[4] المكان، ولا[5] يكون نَفْسُ ما انتهت إليه حركتُه نَفْسَ غاية القوة الشوقية، بل معنىً آخر، لكن يَتْبَعُه ويَتحصَّلُ[6] بعده، وهو لقاء الصديق.

فإذا كانت غايتُهما مُتَّحِدةً لم تكن الحركةُ باطلةً، فإن كانت غايةً للشوقية[7] بحَسَبِ التخيُّل دون الفِكْرة[8]، سُمِّيَ ذلك الفعل عَبَثًا، وإلا

(١) انظر: كشف المراد ص ١١٣.
(٢) (ز): مقامة.
(٣) (ز): يصادفه.
(٤) (و): تلك.
(٥) (و): فلا.
(٦) (أ) (و): أو تحصل.
(٧) (و): للشوق، (أ): الشوقية.
(٨) (أ): التفكر.

فهو خير، وإن كانت[1] مختلفةً فلا يخلو: إما أن تَحْصُل غايةُ القوة الشوقية بعد الوصول[2] إلى المنتهى، أو لا تَحْصُلُ، فإن لم تَحْصُلْ فالحركةُ باطلةٌ بالنسبة إلى الشوقية، وإن حَصَلَتْ فلا يخلو: إما أن يكونَ المَبدأ هو التفكُّرُ أو التخيُّل، فإن كان الأولُ فهو الخيرُ المعلوم أو المظنونُ، وإن كان الثاني فلا يخلو: إما أن يكون التخيُّلُ وَحْدَه هو المبدأُ، ويسمى ذلك الفعل جُزَافاً، أو التخيُّل مع طبيعة أو مزاج، ويسمى ذلك الفعل قصْداً ضروريًّا أو طبيعيًّا، أو مع خُلُقٍ أو مَلَكَةٍ[3] نفسانية، ويُسَمّى ذلك الفعل عادةً؛ لأن الخُلُقَ[4] إنما يَتقرَّرُ[5] بتكرُّر الأفعال، فما يكون بعده يكون عادةً.

وبعضُ ما ذَكَرْنا يُخالِفُ ما[6] في المَتْنِ، لكنَّ الصحيحَ هذا.

* قال:

وأَثبَتُوا لِلطَّبِيعِيَّاتِ غَايَاتٍ، وكَذَا للاتِّفَاقِيَّاتِ.

○ أقول:

الحكماءُ قد أثبتوا للحركات الأسطقسية الطبيعية غاياتٍ[7].

والدليلُ عليه: أن حبَّةً من البُرِّ وحبَّةً من الشعير، إذا وقعتا (٨٦/ج)

---

(١) (ز) زيادة: الغاية.

(٢) (و): الدخول.

(٣) (أ) (ج) (ز): وملكة.

(٤) نهاية الخرم في (هـ).

(٥) (و): يتصور.

(٦) (ب): مخالف لما.

(٧) انظر: المباحث المشرقية ٥٣١/١، كشف المراد ص ١١٣.

في الأرض الحُرَّة[1]، وصادفتهُما الشمسُ والسقي، وسائرُ الشرائط التي لابد للنبات منها، تَنْبُتُ الأولىٰ سُنبُلةَ بُرٍّ والأخرىٰ سُنبُلةَ شعير.

فلابد من نُفُوذ أجزاء الأرض والماء في الحبَّة لتصيرَ غذاءً لها، وتتكوَّنَ منها السُّنبُلةُ، وذلك النفوذُ إنما يكون بحركة الأرض والماء عن[2] مواضعهما الطبيعية، واستحال أن تكون تلك الحركاتُ منهما؛ لامتناع أن يكون المطلوبُ بالطبع متروكاً بالطبع، فتكون تلك الحركات من قوةٍ في الحبة.

ثم لا يَخلُو: إما أن يكون في تلك الأرض أجزاءٌ مختلفةُ القَبول في أن تكونَ سُنبُلةَ بُرٍّ أو تكون سُنبُلةَ شعير[3]، أو لم تكن، بل كلُّها تصلح لكلٍّ منهما.

فإن كان الأولُ؛ فذلك الاختلاف ليس لماهية[4] الأجزاء الأرضية، بل لأن القوةَ الموجودة في الحبة أفادت ذلك الجزءَ من الأرض تلك الخاصيَّةَ، فإن كانت أفادت تلك الخاصيَّةَ لخاصية أخرىٰ، سابقةٍ عليها، لزم التسلسلُ، وإن كانت لا لخاصيةٍ أخرىٰ، كانت القوةُ الموجودة في الحبة ذاتِها مُتوجِّهةً إلىٰ ذلك الفعل.

وإن كان[5] الثاني؛ لم تكن صَيْرُورةُ ذلك الجزءِ بُرًّا والآخرِ

---

(١) في هامش (هـ): أي: الخالصة عن موانع الإنبات.

(٢) (ب): من.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (ج): ماهيته، (ز): بماهيته.

(٥) (و): كانت.

شعيراً لضرورة[1]، بل لأجل أن القوة الفاعلة[2] تُحرِّكُها إلىٰ تلك الصورة، فيكونُ صدور ذلك الفعل عنها[3] دائمًا أو أكثريًّا، وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية.

قيل: لو كان للطبيعية غايةٌ، لكان لها رَوِيَّةٌ، والتالي باطل.

بيانُ الملازمة: أن ما لا رَوِيَّةَ له لا غايةَ له.

وأيضاً: لو كان تأدِّي الأسباب إلىٰ مُسَبَّباتها دائماً أو أكثريًّا، يقتضي أن يكون المُتأدَّىٰ (٧٢/ب) إليه[4] غايةً لتلك الأسباب؛ كان كلُّ ما تأدَّىٰ إليه الطبيعةُ علىٰ الدوام أو الأكثر غايةً.

والتالي باطل؛ لأن الموت والهَرَم والفساد تتأدَّىٰ إليها الطبيعةُ دائماً أو أكثريًّا، ويمتنعُ أن تكون غايةً للطبيعة؛ لاستحالة أن يكون الموتُ والحياة والهَرَم والشباب والإفساد[5] والإصلاح غايةً للطبيعة (٧٢/و)؛ لكونها أموراً مُتضَادَّةً.

أجيب عن الأول: بأن الرَّوِيَّة ليست بشرط للغاية، فإن الرَّوِيَّةَ لا تَجْعَلُ الفِعْلَ ذا غاية، بل الرَّوِيَّةُ تُعَيِّنُ الفعلَ الذي نختارُ (٧٤/ز) من بين أفعالٍ جائزٍ[6] اختيارُها، لكل واحد منها غايةٌ مُخْتَصَّةٌ[7]، فإن

---

(١) (هـ): بالضرورة.
(٢) (أ) (ج) (ز): الفاعلية.
(٣) (أ) (و): عنهما.
(٤) (ب) (ز): إليها.
(٥) (و): الفساد.
(٦) (هـ): جائزة.
(٧) (و): مشخصة، (هـ): تخصه.

الغاية لازمةٌ للفعل بالضرورة، لا بفعْلِ[1] فاعل.

وعن الثاني: أنّا لا نُسَلِّمُ أن كلَّ ما تتأدّىٰ إليه الطبيعةُ دائماً أو أكثريًّا فهو غاية ذاتية، فإن لوازم الغايات الذاتية يَتأدّىٰ إليها السببُ دائماً أو أكثريًّا، مع أنها ليست بغاياتٍ[2] ذاتية، بل لابد أن يُوجَدَ في الأمور الذي يتأدّىٰ إليها السببُ دائماً أو أكثريًّا غايةٌ ذاتية.

ثم إن الطبيعةَ لما تأدَّت إلىٰ الأمور المذكورة، وامتنع أن يكون الموتُ والهَرَم والفساد (٥٤/هـ) غايةً لها، جَعَلْنا أضدادَها ـ وهي الحياةُ والشباب والتركيب ـ غايةً ذاتية لها.

ولئن[3] سُلِّمَ: أن كلَّ ما يتأدّىٰ إليه السببُ دائماً أو أكثريًّا فهو غاية، لكن لا نُسَلِّمُ أن الموتَ وغيرَه لا يكون غايةً[4]، فإن الموت وإن لم يكن غايةً ذاتية بالنسبة إلىٰ بَدَنِ مَنْ مات، لكن جاز أن يكون غايةً ذاتية من وجه آخر، وهو أن المادةَ لو بَقِيتْ[5] مشغولةً بصورة مُعيَّنة دائماً، لَتَعَطَّلَ سائرُ الجزئيات، وذلك مُخِلٌّ بنظام العالم؛ ولأن الموت هو خلاصُ النفس السعيدة عن العلائق البدنية[6]، وذلك نِعْمَ الغايةُ.

وكذا أثبتوا للاتفاقيات غاياتٍ.

---

(١) (ز): لفعل.

(٢) (ز): بغاية.

(٣) (ز): وإن.

(٤) (ز) زيادة: ذاتية.

(٥) (ز): ثبتت.

(٦) (و): الدنية.

واعلم: أن تأدية السبب[1] إلى المُسَبَّب: إما دائم، أو أكثري[2]، أو لا هذا ولا ذاك. فإن كان دائماً أو أكثريًّا كان السببُ ذاتيًّا، وإلا فاتفاقيًّا، والمُسَبَّبُ الذي يتأدَّى إليه السببُ دائماً أو أكثريًّا فهو الغايةُ الذاتية، وإلا فهو الغايةُ الاتفاقية.

قيل: إن السبب لا يخلو: إما أن يَسْتَجْمِعَ (٣٧/أ) الأمورَ المُعْتَبَرَةَ في التأثير أو لا، فإن كان الأولُ لَزِمَ حصولُ مُسَبَّبِهِ بالضرورة، وإلا يمتنع أن يتأدَّى إلى مُسَبَّبه، فلا يكون هو سبباً لا ذاتيًّا ولا اتفاقيًّا.

أجيب: بأن السببَ قد يتوقَّفُ تأثيرُه على أمور خارجة عن ذاته، غيرِ دائمة الحصول معه ولا أكثريَّةٍ[3]، فيقال لِمِثْلِ ذلك السبب من دون الشرائط: إنه اتفاقي، إذا كان[4] مُقارنَةُ تلك الأمور له أقليًّا أو مساوياً.

ولا شك في وجود السبب الاتفاقي (٨٧/ج) بهذا المعنى، فإذا اتفق أن حَصَلَ معه تلك الأمورُ، تَرَتَّبَ عليه[5] مُسَبَّبُهُ، فذلك المُسَبَّبُ غايةٌ اتفاقية له إذا اعْتُبِرَ بالنسبة إلى السبب وحده، وإن اعْتُبِرَ بالنسبة إليه مع استجماعه تلك الأمورَ يكون غايةً ذاتية له، كما أنه بذلك الاعتبار سبب ذاتي.

أقسام العلة

* قال:

والعِلَّةُ ـ مُطْلَقاً ـ قَدْ تَكُونُ بَسِيطَةً وَقَدْ تَكُونُ مُرَكَّبَةً، وأيْضاً

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) العبارة في (ز): إما أن يكون دائماً أو أكثريًّا.

(٣) (ب) (ج) (ز): أكثريته.

(٤) (هـ) (ز): كانت.

(٥) ساقطة من (و).

بِالقُوَّةِ أَوْ بِالفِعْلِ، وكُلِّيَّةً أَو جُزْئِيَّةً، وذَاتِيَّةً أَوْ عَرَضِيَّةً، وعَامَّةً أَوْ خَاصَّةً، وقَرِيبَةً أَوْ بَعِيدَةً، ومُشْتَرَكَةً أَوْ خَاصَّةً.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من مباحث العِلَلِ الأربع، أراد أن يُشير إلى أقسام كلٍّ منها[1].

فَقَالَ: العلةُ مطلقاً ـ يعني: العلةَ سواءٌ كانت فاعليةً أو ماديةً أو صوريةً أو غائيةً ـ تنقسم إلى الأقسام المذكورة.

والتقسيمُ من وجوه:

منها: أن تكون بسيطةً أو مركَّبةً، فالعلةُ الفاعلية البسيطة كطبائع البسائط العنصرية الفاعلة لحركاتها، والماديةِ البسيطة كهَيُولى الأجسام العنصرية بالنسبة إليها، والصوريةِ البسيطة كصورة كلٍّ منها، والغائيةِ البسيطة كوصول كلٍّ منها إلى مكانه الطبيعي.

والفاعليةُ المُركَّبة كالعقل والصورة بالنسبة إلى الهَيُولى، والماديةِ المُركَّبة كالعناصر الأربعة بالنسبة إلى صور المركبات، والصوريةِ المُركَّبة كالصورة الإنسانية، والغائيةِ المُركَّبة كشَرْيِ المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة إلى القوة الشوقية.

ومنها: أن تكون بالقوة أو بالفعل، فالفاعليةُ بالفعل كالطبيعة التي تَصْدُرُ عنها الحركةُ حالةَ[2] عَوْدِ الجسم إلى مكانه الطبيعي، والفاعلية

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/٥٤٣، كشف المراد ص ١١٣، شرح المقاصد ٢/٨١.

(٢) (ج) (و): حال.

بالقوة كالطبيعة بالنسبة إلى الحركة حالَ[1] حصول الجسم في مكانه الطبيعي.

والماديةُ بالفعل كالجنين بالنسبة إلى الإنسانية، وبالقوة كالنطفة بالنسبة إليها. والصوريةُ بالفعل كصورة الماء فيه حين كَوْنِهِ ماءً بالفعل، وبالقوة كصورة الماء حين كون المادة مُلابسةً لصورة الهواء. والغائيةُ بالفعل كحصول الجسم في مكانه الطبيعي، وبالقوة كما إذا لم يَصِلْ الجسم إلى المكان الطبيعي.

ومنها: أن تكون كليةً أو جزئيةً، فالفاعليةُ الكلية كالبَنَّاءِ للبيت، والجزئيةُ كهذا البَنَّاء له. والماديةُ الكلية كالنطفة، والجزئيةُ كهذه (٧٣/ب) النطفة، وكذا في سائرها.

ومنها: أن تكون ذاتيةً أو عرضيةً، فالفاعليةُ الذاتية هي التي يستند إليها الفعلُ بالحقيقة، كالصورة[2] النارية[3] في الإحراق، والعَرَضية هي التي تقتضِي شيئاً وَيَتْبَعُ ذلك الشيءَ شيءٌ آخر، فهي بالنسبة إلى ذلك الشيء الآخر علةٌ بالعَرَضِ، كالسَّقَمُونيا بالنسبة إلى البرودة، فإنه[4] يقتضي بالذات إزالةَ السخونة، ويَتْبَعُه حصولُ البرودة.

والماديةُ الذاتية هي التي تكون محلًّا للصورة بالذات، والعَرَضِيةُ هي التي تكون مأخوذةً مع عوارضَ خارجيةٍ.

---

(١) ساقطة من (و).
(٢) (و): كالصورية.
(٣) ساقطة من (و).
(٤) (أ): فإنها.

والصورةُ[1] الذاتية (٧٥/ز) هي المطلوبةُ[2] لذاتها، والعَرَضِية ما يَتبَعُها من الأعراض. والغائيةُ الذاتية هي المُتوجَّهُ إليها بالذات، والعرضيةُ ما يتبعُها.

ومنها: أن تكون خاصةً أو عامةً، والعلة[3] العامة هي التي تكون جنساً للعلة الحقيقية، (٧٣/و) كالصانع الذي هو جنسٌ للبَنَّاء، والخاصةُ هي العلة الحقيقية كالبَنَّاء، وكذلك في[4] سائر العلل.

ومنها: أن تكون قريبةً أو بعيدةً، والقريبةُ[5] هي التي لا واسطةَ بينها وبين المعلول، والبعيدةُ بخلافها، فالفاعلية القريبة كالعُفُونة بالنسبة إلى الحُمَّىٰ، والبعيدةُ كالاحْتِقان مع الامتلاء بالنسبة إلى الحُمَّىٰ، وكذا[6] في سائر العلل.

ومنها: أن تكون مُشتَرَكةً أو (٥٥/هـ) خاصةً، فالمُشتَرَكةُ ما تكون لمعلولات متعددة، والخاصةُ بخلافها، فالعلةُ الفاعلية المُشتَرَكة كالبَنَّاء للبيوت، والخاصة كالبَنَّاء لهذا البيت، وكذا في سائرها.

* قال:

مباحث متعلقة ببعض العلل التي وقع فيها اشتباه

والعَدَمُ لِلحَادِثِ مِن المَبَادِئِ العَرَضِيَّةِ، والفَاعِلُ فِي الطَّرَفَيْنِ

---

(١) (ج) (هـ) (ز): والصورية.

(٢) العبارة في (ب): هي التي مطلوبة.

(٣) (و): فالعلة.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (و): فالقريبة.

(٦) (أ): وكذلك.

وَاحِدٌ. والمَوْضُوعُ كَالمَادَّةِ. وافْتِقَارُ الأَثَرِ إِنَّما هُوَ فِي أَحَدِ طَرَفَيْهِ. وأَسْبَابُ (٨٨/ج) المَاهِيَّةِ غَيْرُ أَسْبَابِ الوُجُودِ. ولَابُدَّ لِلْعَدَمِ مِنْ سَبَبٍ، وكَذَا فِي الحَرَكَةِ. ومِنَ العِلَلِ المُعِدَّةِ مَا يُؤَدِّي إِلىٰ مِثْلٍ أَوْ خِلَافٍ أَوْ ضِدٍّ. والإِعْدَادُ: قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ، ومِنَ العِلَّةِ العَرَضِيَّةِ[1] مَا هُوَ مُعِدٌّ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من أقسام العِلَلِ، أراد أن يُشير إلىٰ مباحث مُتعلِّقةٍ ببعض العِلَلِ التي وَقَعَ فيها اشتباه[2].

منها: أن عَدَمَ الحادث من المبادئ العَرَضِية بالنسبة إلىٰ الحادث.

بيان ذلك: أن الحادث هو الموجود بعد أن لم يكن، فيكون عدمُه سابقاً علىٰ وجوده، فيكون عدمُه مَبْدَأً له بهذا الاعتبار، لكن لا يكون مَبْدَأً له بالذات، بل بالعَرَضِ، ومَبْدَؤُهُ بالذات هو الفاعل.

ومنها: أن الفاعل في الطَّرَفين ـ أعني: الوجودَ والعدمَ ـ واحدٌ.

بيان ذلك: أن الفاعل المُسْتَجْمِعَ لجميع ما يتوقَّفُ عليه الأثرُ، إن كان موجوداً فَقَدْ وُجِدَ الأثر، وإن كان معدوماً فَقَدْ عُدِمَ الأثر، فالفاعل بالنسبة إلىٰ طَرَفِ الوجود هو بعينه هو الفاعلُ بالنسبة إلىٰ طَرَفِ العدم، لكنَّ وجودَ الأثر مُتعلِّقٌ بوجوده، وعدمَه مُتعلِّقٌ بعدمه.

ومنها: أن الموضوع، وهو المحلُّ المُسْتَغْنِي عن الحالِّ، كالمادة،

(١) في متن التجريد بتحقيق الشافعي: «ومن العلل العرضية...» ص ٥٨١.
(٢) انظر: كشف المراد ص ١١٥، شرح التجريد للقوشجي ٣٤٢/٢.

وهو المَحَلُّ المُتقوِّمُ بالحالِّ ـ: يَشْتَرِكان[1] في أن كلَّ واحد علةٌ قابلية[2] لتشخُّصِ الحالِّ، فإن الموضوعُ علةٌ قابلية لتشخُّص الأعراض الحالَّةِ فيه، كما أن المادة علة قابلية لتشخُّص الصورة الحالَّة فيها[3]، لكن يتقوَّم الموضوع بدون ما يَحُلُّ فيه من الأعراض، بخلاف المادة فإنها لا تتقوَّم بدون الصورة.

والحاصل: أن الموضوعَ أيضاً من جملة العِلَلِ.

ومنها: أن افتقار الأثر إنما هو في أحد طَرَفيه، أي: في وجوده أو عدمه[4]، ولا يَفْتَقِرُ إليه في ماهيته[5] من حيث إنه ماهيةٌ[6]، أي: افتقارُه إلى المُؤثِّر في أن يَجْعَلَه موجوداً أو معدوماً، لا أن يَجْعَلَه ماهيةً، فإن السوادَ إنما يكون موجودًا أو معدومًا بالفاعل، ولا يكون في أنه سوادٌ بالفاعل.

ومنها: أن أسبابَ الماهية غيرُ أسباب الوجود، كما أن الوجود غيرُ الماهية، فأسبابُ الماهية باعتبار العقل الجنسُ والفصلُ، وباعتبار الخارج المادةُ والصورةُ، وأسباب الوجود هي[7] الغايةُ والفاعلُ.

ومنها: أن العدم في الممكن لا بد له من سبب؛ لما عَرَفْتَ أن

---

(١) ساقطة من (و) (ز)، وهي في (أ): مشتركان.

(٢) (أ): قابلة.

(٣) (أ): فيه.

(٤) (ز): أو في عدمه.

(٥) (أ): ماهية.

(٦) (ج): ماهية.

(٧) (ب) (و): هو.

الممكن يَنْسِبُه إلىٰ طرَفي الوجود والعدم علىٰ السواء[1]، فاتصافُه بكلٍّ منهما يَستدعِي سبباً، وإلَّا يلزم[2] الترجُّحُ من غير مُرجِّح[3].

والحركةُ أيضاً كذلك، أي: لابد أن يكون لعدمها سبب؛ لأنه لو لم يكن لعدمها سبب، لكانت ممتنعةً بالذات، وكونُها غيرَ قارِّ الذات لا ينافي احتياجَ عدمها إلىٰ السبب، فإنه إذا وُجِدَ الحركةُ لابد وأن تُوجَدَ لسبب[4]، فإذا عُدِمَ ذلك السببُ بتمامه أو بشيء من أجزائه وشرائطه[5]، عُدِمَتْ[6] الحركةُ، فعدم الحركة مُسَبَّبٌ عن عدم السبب علىٰ الوجه الذي هو سببُ الوجود[7]، علىٰ ذلك الوجه.

ومنها: أن العِلَلَ منها ما هو مُعِدٌّ، وهو (٧٤/ب) الذي يُقرِّبُ المعلولَ إلىٰ علته بعد بُعْدِه عنها.

ومن العِلَلِ المُعِدَّة ما يُؤدّي إلىٰ مِثْلٍ، كالحركة إلىٰ منتصف المسافة المُؤدِّية إلىٰ الحركة إلىٰ منتهاها، فإن الحركةَ إلىٰ المنتصف مُعِدَّةٌ للحركة إلىٰ المنتهىٰ، وليست فاعلةً لها، بل الفاعلُ هي الطبيعة أو النفس أو القاسر، والحركةُ إلىٰ المنتهىٰ بعيدة عن الفاعل، والحركة إلىٰ المنتصف قرَّبَتْهَا إليه.

ومن العِلَلِ المُعِدَّة ما يُؤدِّي إلىٰ خِلاف، كالحركة المُؤدِّية إلىٰ السخونة، التي هي مُخالِفةٌ للحركة.

---

(١) (هـ) السوية. وجملة: «علىٰ السواء» في (ج): سواء.
(٢) (أ) (ز): لزم.
(٣) (هـ): بلا مرجح.
(٤) (ز): بسبب.
(٥) (ج): أو شرائطه.
(٦) في غير (ج): عدم.
(٧) (ز): بسبب.

ومن العِلَلِ المُعِدَّة ما يُؤدّي إلى ضِدٍّ، كالحركة إلى فَوْقُ المؤديةِ إلى الحركة إلى أَسْفَلُ.

ومنها: أن الإعدادَ قريب أو بعيد، فالإعدادُ القريب هو الذي (٥٦/هـ) يَحْصُلُ المعلول عَقِيبَه، كإعداد الجنين بالنسبة إلى الصورة الإنسانية، والإعدادُ البعيد بخلافه، كإعداد النُّطفة بالنسبة إليها، والإعداد البعيد قابلٌ للشدة والضعف.

ومنها: أن من العِلَلِ العرضية ما هو مُعِدٌّ، (٧٦/ز) فإن العِلَلَ (٨٩/ج) العرضية تقال باعتبارين:

أحدهما: أن تُوجِدَ العلةُ شيئاً، يَتْبَعُ[1] ذلك الشيءَ شيءٌ آخر، كشُرب السَّقَمُونيا بالنسبة إلى التبريد.

الثاني: أن يكون للعلة وصفٌ لازم، فيقال لذلك الوصف اللازم للعلة[2]: إنه علة بالعَرَض، والأول منهما مُعِدٌّ.

** ** **

(١) (ج) (و) (ز): ويتبع.
(٢) ساقطة من (ب).

* قال:

المقصد الثاني في الجواهر والأعراض

المَقْصِدُ الثَّانِي: فِي الجَواهِرِ والأَعْرَاضِ

وَفِيهِ فُصُولٌ. الأَوَّلُ: فِي الجَوَاهِرِ.

المُمكِنُ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْجُوداً فِي المَوْضُوعِ وَهُوَ العَرَضُ؛ أوْلا وَهُوَ الجَوْهَرُ: وَهُوَ إِمَّا مُفَارِقٌ فِي ذَاتِهِ وفِعْلِهِ وَهُوَ العَقْلُ؛ أَوْ فِي ذَاتِهِ وَهُوَ (٧٤/و) النَّفْسُ؛ أَوْ مُقَارِنٌ: فَإِمَّا[١] أَنْ يَكُونَ مَحَلًّا وَهُوَ المَادَّةُ؛ أَوْ حَالًّا وَهُوَ الصُّورَةُ؛ أَوْ مَا يَتَرَكَّبُ مِنْهُمَا وَهُوَ الجِسْمُ. والمَوْضُوعُ والمَحَلُّ يَتَمَاكَسَانِ - وُجُوداً وعَدَماً - فِي العُمُومِ والخُصُوصِ، وكَذَا الحالُّ والعَرَضُ. وبَيْنَ المَوْضُوعِ والعَرَضِ مُبَايَنَةٌ. ويَصْدُقُ[٢] العَرَضُ عَلَى المَحَلِّ والحَالِّ جُزْئِيًّا.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من المَقْصِدِ الأول شَرَعَ في المَقْصِد الثاني، وذَكَرَ فيه خمسةَ فصول:

الأول: في الجواهر.

الثاني: في الأجسام.

الثالث: في بقية أحكام الأجسام.

---

(١) (ز): وهو إما.

(٢) (هـ) (و) (ز): صدق.

الرابع: في الجواهر المُجرَّدة.

الخامس: في الأعراض.

الفصل الأول: في الجواهر:

الفصل الأول في الجواهر

الممكنُ[1]: إما أن يكون وجودُه في موضوع، وهو العَرَض؛ أولا في موضوع، وهو الجوهر.

اعلم: أن الحُلولَ عبارة عن اختصاص شيء بآخر، بحيث تكون الإشارةُ إلى أحدهما عَيْنَ الإشارة إلى الآخر، والمُخْتصُّ الحالُّ والمُخْتصُّ به المَحَلُّ.

وكلُّ ماهيتين حَلَّتْ إحداهما في الأخرى، فلابد وأن يكون لإحداهما حاجةٌ إلى الأخرى، وإلا لما حلَّ إحداهما في الأخرى. فلا يخلو: إما أن يكون المحلُّ مُسْتَغْنِياً عن الحال، مُتقوِّماً لا به بل بنفسه؛ أو لا يكون مُسْتَغْنِياً عنه. فإن كان الأولُ فالمحلُّ هو الموضوع والحالُّ هو العَرَضُ، وإن كان الثاني فالمحلُّ هو المادة والحالُّ هو الصورةُ.

---

(١) ما سيذكره الشارح - هنا وفيما يأتي - هو تقسيم الممكنات عند الحكماء، وأما تقسيمها عند المتكلمين: فعند الأشاعرة: كل جوهر فهو متحيز، وكل متحيز: إما أن يقبل القسمة فهو الجسم؛ أو لا يقبل وهو الجوهر الفرد. وعند المعتزلة: إن قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط، وإن قبلها في جهتين فهو السطح وإلا فهو الجسم. مطالع الأنظار ص ١٠٩.

وانظر: المحصل للرازي ص ٢١٦، كشف المراد ص ١١٨، شرح المقاصد ٢/١٤١، ٣/٥، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣٤٣.

فالعَرَضُ والصورةُ يندرجان[1] تحت الحالِّ، والموضوع والمادة يندرجان تحت المحلِّ.

تعريف الجوهر والعرض

إذا عَرَفْتَ ذلك: فالجوهر: هو الماهيةُ التي إذا وُجِدَتْ كان لها وجودٌ لا في موضوعٍ. والعَرَضُ: هو الماهية التي إذا وُجِدَتْ كان[2] وجودُها في موضوعٍ.

والمرادُ بالكون في الموضوع: هو الكونُ في شيءٍ لا كجزءٍ منه شائعاً[3] بالكلية، ولا يَصِحُّ مفارقته عنه.

فإن لفظة: «كذا في كذا» تدل بالاشتراك على معانٍ مختلفة، ككون الشيء: في الزمان، وفي[4] المكان، وفي الخِصْب، وفي الراحة، وفي الحركة؛ وكونِ الكل في الجزء وبالعكس، والخاصِّ في العام.

فإن لفظةَ «في» في جميعها ليست بمعنىً واحد، (٣٨/هـ) فإن بعض هذه الأمور بالإضافة[5]، وبعضها بالاشتمال[6]، وبعضها بالظرفية[7]، فالشُّيُوع والمُجامعة بالكلية[8].

وعَدَمُ جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع، هو قرينةٌ

---

(١) (ز): مندرجان.

(٢) (ج): زيادة: لها.

(٣) (أ) (هـ) زيادة: فيه.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) وهو قوله: في الخصب، وفي الراحة، وفي الحركة.

(٦) وهو قوله: كون الكل في الجزء وبالعكس، والخاص في العام.

(٧) وهو قوله: في الزمان، وفي المكان.

(٨) انظر: كتاب المشارع والمطارحات للسهروردي، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق ٢١٨/١، فما ذكره الشارح هنا مأخوذ من السهروردي.

يُفْهَمُ منها المقصودُ بلفظة «في» المستعملةِ فيه.

و«لا كجزء منه» يُحْتَرَزُ به عن مِثْلِ كون اللونية في السواد، والحيوانية في الإنسان، وقد بُيِّنَ[1] أن أمثال هذه ليست بأجزاء على الحقيقة، بل هي[2] كالأجزاء[3].

ويَدْخُلُ في حَدِّ الجوهر كلياتُ الجواهر المُرْتَسِمة في الذهن، فإنها وإن كانت حالَ كونها في الذهن في موضوع[4]، لكن يَصْدُقُ عليها أنها إذا وُجِدَتْ خارجَ الذهن لم يكن وجودُها في موضوع.

هذا إذا اعْتُبِرَ الحقيقةُ الكلية بدون اعتبار الوجود الذهني[5]، وأما إذا اعْتُبِرَتْ من حيث إنها موجودةٌ في الذهن، فيمتنع أن تُوجَدَ في الأعيان من حيث هي كذلك، فحينئذ لا تكون جوهراً بل عَرَضاً.

فواجبُ الوجود لا يكون جوهراً ولا عَرَضاً؛ إذ لا يَصْدُقُ عليه أنه ذو ماهية يَلْزَمُه[6] هذا المعنى، بل وجودُه[7] عينه، وليس له ماهيةٌ وراء الوجود، كما عرفت.

أقسام الجوهر

والجوهر: إما مُفارِقٌ في ذاته وفعله عن المادة، بأن لا يحتاج في ذاته ولا في فعله إلى المادة، وهو العقل.

---

(١) (ج) (و): تبين، (هـ): سبق.
(٢) ساقطة من (ز).
(٣) في هامش (ز): «لأنها ليست أجزاء خارجية، بل أجزاء للمفهوم والحد».
(٤) (أ) زيادة: وهو الذهن.
(٥) عبارة (و): وجود الذهن.
(٦) (أ): يلزمها.
(٧) (أ): وجودها.

أو مُفارِقٌ في ذاته دون فعله، وهو النَّفْسُ.

أو غير مُفارِق، وهو: إما مَحلٌّ (٩٠/ج) لجوهر آخر، أو حالٌّ في جوهر آخر[١]، أو مُركَّبٌ منهما.

والأولُ هو المادة (٧٥/ب)، والثاني هو الصورة، والثالث هو الجسم.

والموضوعُ والمحلُّ يتعاكسان (٧٥/هـ) - وجوداً وعدماً - في العُموم، أي: يكون المحلُّ في جانب الوجود أعمَّ من الموضوع مطلقاً، وفي جانب العدم بالعكس، أي: يكون عدمُ الموضوع أعمَّ مطلقاً من عدم المحلِّ.

وكذا الحالُّ والعَرَضُ، أي: يكون الحالُّ في جانب الوجود أعمَّ مطلقاً[٢] من العَرَضِ، وفي جانب العدم بالعكس[٣].

وبين الموضوع والعَرَضِ مُباينةٌ؛ لأن الموضوع هو المَحَلُّ المُتقوِّم بنفسه، والعرَضُ لا يكون مُتقوِّماً بنفسه.

والمحلُّ قد يكون جوهراً كالجسم بالنسبة إلى الأعراض، وقد يكون عَرَضاً كالحركة بالنسبة إلى السرعة والبطء، والحالُّ أيضاً قد يكون جوهراً كالصورة، (٧٧/ز) وقد يكون عَرَضاً.

---

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) ساقطة من (ز).
(٣) ساقطة من (ز).

فَيَصْدُقُ العَرَض علىٰ المحلِّ والحالِّ جزئيًّا، أي: بعضُ المحلِّ عَرَضٌ، وبعضُ الحالِّ عَرَضٌ. وكذا يَصْدُقُ الجوهر علىٰ المحلِّ والحالِّ جزئيًّا، فإن بعضَ المحلِّ جوهر، وبعضَ الحالِّ جوهر.

* قال:

الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

والجَوْهَرِيَّةُ والعَرَضِيَّةُ مِنْ ثَوَانِي المَعْقُولاتِ؛ لِتَوقُّفِ نِسْبَةِ أَحَدِهِمَا عَلَىٰ وَسَطٍ، واخْتِلافِ الأَنْوَاعِ بالأَوْلَوِيَّةِ. والمَعْقُولُ اشْتِرَاكُهُ عَرَضِيٌّ.

○ أقول:

اختلف العلماء[1] في أن الجوهر هل هو جنس لما تحته أو لا؟

واختار المُصَنِّفُ أنه ليس بجنس لما تحته، كما أن العَرَضَ ليس بجنس لما تحته من الأعراض.

واحتجَّ علىٰ ذلك (٧٥/و) بوجهين:

الأول: أن الجوهر والعرض نِسْبَتُهما إلىٰ ما تحتهما تتوقف علىٰ وَسَطٍ، أي: لايكونان محمولين علىٰ ما تحتهما إلا بوسَط، ولهذا

(١) نسب الرازي - في المباحث المشرقية ١٤٢/١ - إلىٰ أكثر العلماء القول بأن الجوهر جنس لما تحته، واختار بأنه ليس بجنس لما تحته، وأنه مقول علىٰ ما تحته قول اللوازم الخارجية علىٰ ملزوماتها.
وانظر: نهاية المرام للحلي ٦٧/١، مطالع الأنظار ص ١١٠، شرح التجريد للقوشجي ٣٤٥/٢، شرح الهداية لقاضي مير ص ٩٦، الحكمة المتعالية ٢٤٦/٤.

احتَجْنَا في إثبات جوهرية النفوس والصُّوَر وغير ذلك، وفي إثبات عَرَضية الكميات والكيفيات إلىٰ وَسَط، ولا شيءَ مما هو جنس لما تحته كذلك، فلا شيءَ من الجوهر والعَرَض بجنس لما تحته.

وفيه نظرٌ؛ إذ لا نُسَلِّمُ أنا إذا تصوَّرنا ما تحت الجوهر بحقيقته احتَجْنَا في إثبات الجوهرية له إلىٰ وسَط، واحتياجنا في إثبات جوهرية النفوس والصُّوَر وغيرهما إلىٰ الوسَط، إنما هو بسبب عدم تَعَقُّلِنا هذه الأمورَ بحقائقها.

الثاني: أن ما تحت الجوهر يَخْتلِفُ[1] بالأوْلوية وعدمها، والأقدميةِ وعدمها، فإن الجواهر[2] الشَّخْصِية أقدمُ في الجوهرية وأولىٰ بها من غيرها. وكذا العَرَضُ مُختلِفٌ[3] بالأولوية وعدمها، فإن العرَضَ الغيرَ القارَّ أولىٰ بالعرَضية من غيره، وكلُّ ما هذا شأنه فهو خارج عن حقيقة ما تحته، فلا يكون (٥٨/هـ) جنساً لما تحته.

وفيه نظرٌ؛ فإن الأقدمية والأولوية إنما تقتضيان الخروجَ إذا كانتا في المحمول نَفْسِه، أما إذا كانتا في المحمول باعتبار أحواله فلا، والجواهرُ المُشخَّصةُ لا تكون أقدمَ وأولىٰ من غيرها في نفس الجوهرية، فإن الجواهر الشخصية وغيرها لا تختلفان في حقيقة الجوهرية، بل أقدمُ وأولىٰ من غيرها في الوجود.

---

(١) (ج) (ز): مختلف.
(٢) بداية خرم في (ج).
(٣) (هـ): يختلف.

فإن الوجود للجواهر الشخصية أقدم وأولى، فإن الجواهر الشخصية من حيث هي أشخاص - أي: غيرُ مقول معناه[1] قولاً وجوديًا أو وَهْميًا على كثرة - لا تتوقف على شيء آخر مقولٍ عليه وعلى غيره، وإلا لكان مِنْ شَرْط وجودِ كلِّ شخص أن يكون معه غيرُه، بخلاف الجواهر الكلية فإنها - من حيث هي جواهر كلية - مقولةٌ بالقياس إلى الجزئيات، فإن وجودَها - من حيث هي كليةٌ - مقولٌ بوجه من الوجوه على موضوعات.

واسْتُدِلَّ[2] أيضاً على أن الجوهر ليس بجنس لما تحته: بأنا إذا قلنا للشيء: إنه جوهر، كان هناك ثلاثةُ أمور: الاستغناءُ عن الموضوع، وكونُ الماهية علةً لذلك الاستغناء، والماهيةُ التي عرَضَتْ لها هذه العلية.

فالجوهرُ: إما أن يكون بعضَ هذه الأمور؛ أو جميعَها، وأيّاً ما كان امتنع أن يكون جنساً. أما إذا كان الجوهرُ هو الأمرَ الأول، فلأن الاستغناء أمر[3] سلبي؛ لأنه عبارة عن عدم الحاجة إلى الموضوع، والعدمي لا يكون جنساً للأنواع المُحَصَّلة.

وأما إذا كان هو الثانيَ، فلأن العلية من المعقولات الثانية، فلا تكون جنساً لما هو مُحصَّل[4] في الخارج. وأما إذا كان الثالثَ، فلأن

(١) (ز): معناها.

(٢) (هـ) زيادة: الإمام. وهذا دليل الإمام الرازي في المباحث المشرقية ١/١٤٤.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (آ): حاصل.

الماهية التي عرَضَتْ لها العليةُ - أي: عرضت[1] لها أنها علة - لاستغنائها عن الموضوع مُشتَرَكةٌ بين الأمور المندرجة تحتها، فلو كان مفهومُها جنساً لما تحتها، امتنع أن تكون مختلفةً بتمام الماهية؛ ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس.

لكن جاز أن تكون مختلفةً بتمام الماهية، بأن يكون معروضُ هذه العلية في الجسم خُصوصَ كونه جسماً، وفي العقل خُصوصَ كونه عقلاً، وفي النفس خُصوصَ كونه نَفْساً؛ لأن المُخْتلِفاتِ بالماهية جاز اشتراكُها في لازم واحد.

وأما إذا كان الجوهرُ هو[2] المجموعَ؛ فلأن المجموع لاشتماله على العدمي عدمي، فلا يكون جنساً للمُحَصَّل.

وفيه نظرٌ؛ إذ كما جاز أن تَشْتَرِكَ الأمورُ المختلفة بتمام الماهية في لازم واحد، جاز اشتراك الأمور المُتشاركة[3] (٧٦/ب) في الذاتي فيه، فحينئذ لم يلزم أن لا يكون جنساً، بل غايتُه أن يبقى على الاحتمال.

واسْتُدِلَّ[4] أيضاً: بأن الجوهر لو كان جنساً، لكان امتيازُ الأنواع الداخلة تحته بفصول، وتلك الفصولُ امتنع أن تكون أعراضاً؛ لأن العَرَضَ[5] لا يكون مُقوِّماً للجوهر، فتكون جواهرَ. فَقَوْلُ الجوهر على

---

(١) (ز): عرض.
(٢) (أ) (و): هذا.
(٣) (ز): المشاركة.
(٤) هذا دليل الإمام الرازي في المباحث المشرقية ١٤٤/١.
(٥) ساقطة من (ز).

تلك الفصول إن كان قوْلَ الجنس على النوع، يلزم[1] أن يكون للفصل فصلٌ آخر ويتسلسل، وإن كان قوْلَ اللازم الخارجي (٧٨/ز) لا يكون الجوهر جنساً لما تحته.

وفيه نظرٌ؛ إذ المرادُ بقولهم: «الجوهر جنس» أن الجوهر جنس للأنواع لا للفصول، فيكون جنساً للأنواع، وعَرَضِيًّا لازماً للفصول، ولا يلزم خُلْفٌ.

والحَقُّ: أن العَرَضَ ليس بجنس للأعراض، فإن العَرَضَ لا يَدُلُّ على طبيعة السواد والبياض وعلى سائر الطبائع، بل يَدُلُّ على أن له نسبةً إلى ما هو فيه، وعلى أنه ذاتٌ تقتضِي هذه النسبةَ، وهذا معنى عرضي؛ لأن نسبةَ هذا المعنى إلى أكثر الأعراض -مِثْلُ: الكيفية والكمية والوَضع- نسبة أمر غير مُقوِّم[2] لماهياتها؛ لأن ماهياتها تَتَمَثَّلُ[3] مُدْرَكَةً مُقوَّمةً[4]، ولا تكون مشتملةً على هذا المعنى. والجنس يدل على طبيعة الأشياء وحقيقتها، لا ما يَلْحَقُ ماهياتها[5] من النسبة.

وأما أن الجوهر هل هو جنس أم لا؟ فلم يَتَحَقَّقْ عندي.

ولَمَّا كان (٧٦/و) الجوهرُ والعَرَض من المحمولات بالمواطأة، كانا أمرين[6] عقليين، فلو ثَبَتَ كونُهما زائدين على ما تحتهما يلزم أن

---

(١) (ب) (هـ): يلزمه.
(٢) (ز): متقوم.
(٣) (ب): تمثل.
(٤) (هـ): معقومة.
(٥) (أ) (هـ): بماهياتها.
(٦) (ز): زيادة: مختلفين.

بكونا من المعقولات الثانية.

ولمَّا كان الأولُ غيرَ مُتنازَع[1] فيه[2] ولا تَرَدُّدَ فيه، جَعَلَهُ المُصنّف كالمفروغ عنه، فحَكَمَ بكونهما من المعقولات الثانية، عند إثبات أنهما زائدان.

ثم قال المُصنّف: «والمعقول اشتراكُه عرضي» أي: المعقول من لفظ «الجوهر» أمرٌ مُشْتَرَكٌ عَرَضِيٌّ بالنسبة إلى ما تحته، وكذا المعقولُ من العَرَض.

فإنا نَعْقِلُ من الجوهر أنه ماهيةٌ إذا وُجِدَتْ تكون لا في موضوع، ونَعْقِلُ من العَرَض أنه ماهية إذا وُجِدَت تكون في موضوع. والأمر الأولُ مُشترَكٌ بين جميع الجواهر، والأمرُ الثاني بين جميع الأعراض اشتراكَ العَرَضِيِّ بين معروضاته.

* قال:

أحكام الجوهر والعرض

وَلَا تَضَادَّ بَيْنَ الجَواهِرِ، وَلَا بَيْنَهَا وبَيْنَ غَيْرِهَا. والمَعْقُولُ مِن الفَنَاءِ العَدَمُ. وَقَدْ يُطْلَقُ التَّضَادُّ عَلَى البَعْضِ بِاعْتِبَارٍ آخَرَ.

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَ أن الجوهر من المعقولات الثانية، أراد أن يُشِيرَ إلى أحكامه.

---

(١) (ب): متازع.

(٢) ساقطة من (ب) (و).

لا تضاد بين الجواهر

فَقَالَ: لا تضادَّ بين الجواهر، ولا بين الجواهر وبين غيرها[1]، أي: لا يكونُ الجوهرُ ضِدًّا للجوهر ولا لغيره؛ لأن الضِدَّ سواءٌ كان حقيقيًّا أو مَشْهُوريًّا يُعْتَبَرُ فيه توارُدُه على الموضوع؛ لما عَرَفْتَ في التقابل، والجوهرُ لا يَرِدُ على الموضوع؛ لما عرَفْتَ في تعريفه، فلا يمكن عُروض الضد له، لا بالنسبة إلى جوهر آخر، ولا بالنسبة إلى غيره.

وما يُقال من أن الفناء ضِدٌّ للجوهر[2] فباطل؛ لأن المعقول من الفناء العدمُ، والعدمُ لا يكون ضدًّا لشيء[3]؛ لأن الضِدَّ لابد وأن يكون وجوديًّا.

وقد يُعْتَبَرُ في الضِدِّ ورودُه على المحلّ، أعمَّ من أن يكون المحلُّ موضوعاً أو لا، وحينئذ يكون بهذا الاعتبار بعضُ الجواهر ضِدًّا لبعض، وهو الجوهر الذي يكون في محلٍّ، أعني: الصورةَ.

والحاصلُ: أنه إن اعْتُبِرَ الموضوعُ في التضاد لم يكن شيء من الجواهر ضِدًّا لشيء، وإن لم يُعْتَبر الموضوعُ فيه بل المحلُّ، تكون الصورةُ ضِدًّا لصورة أخرى.

* قال:

وَوَحْدَةُ المَحَلِّ لَا تَسْتَلْزِمُ وَحْدَةَ الحَالِّ إِلَّا مَعَ التَّمَاثُلِ، بِخِلَافِ

---

(1) انظر: المباحث المشرقية ١/١٤٩، نهاية المرام ١/٢٧٨، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣٤٨.

(2) هذا قول بعض المعتزلة، منهم أبو القاسم البلخي، وأبو هاشم الجبائي وأتباعه. انظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري ص ٨٣، كشف المراد ص ١٢١.

(3) (أ) (ز): للشيء.

العَكْس. وأَمَّا الانْقِسَامُ فَغَيْرُ مُسْتَلْزِمٍ فِي الطَّرَفَيْنِ. والمَوْضُوعُ مِنْ جُمْلَةِ المُشَخِّصَاتِ. وَقَدْ يَفْتَقِرُ الحَالُّ إِلَىٰ مَحَلٍّ يَتَوسَّطُهُ.

○ أقول:

وحدة المحل لا تستلزم وحدة ما يحل فيه

وَحْدَةُ[1] المحلِّ لا تستلزم وَحْدَةَ ما يَحُلُّ فيه، سواءٌ كان ما يَحُلُّ فيه جوهراً أو عرضاً، كالهَيُولىٰ الواحدة التي تحُلُّ فيها الصورةُ الجسمية والنوعية، وكالجسم الواحد الذي يَحُلُّ فيه السوادُ والحركةُ والحرارةُ. هذا إذا كان الحالُّ مُخْتلِفاً.

أما إذا كان مُتماثِلاً، فيمتنع أن يَحُلَّ مِثْلان فيه، وإلا يلزم رَفْعُ الاثنينية (علىٰ تقدير الاثنينية)[2]؛ لأنه حينئذ لا تَمايُزَ بينهما بحَسَبِ المفهوم؛ لاستوائهما[3] فيه (٥٩/هـ) ولا بحَسَبِ اللوازم كذلك، ولا بحَسَبِ العوارض؛ لأنهما إذا كانا في محلٍّ واحد، كان نسبتُهما إلىٰ جميع العوارض نسبةً واحدة، وإذ لا امتيازَ فلا اثنينيةَ.

وحدة الحال تستلزم وحدة المحل

قولُه: «بخلاف العكس» أي: وَحْدَةُ الحالِّ تستلزم وَحْدَةَ المحلِّ؛ لامتناع (٣٩/أ) قيام الصورة الواحدة بمادتين، وقيامِ العَرَض الواحد بمحلين؛ وذلك لأنه لو قام صورةٌ واحدة أو عَرَضٌ واحد بمحلين، فلا يخلو: إما أن ينقسم إلىٰ جزأين، حتىٰ قام أحدهما بأحد المَحَلَّين،

(١) انظر في أحكام العرض: المباحث المشرقية ١/١٥٢، المحصل ص ٢٦٢، الصحائف للسمرقندي ص ٢٤٥، نهاية المرام ١/٢٨٥، مطالع الأنظار ص ٧٢، شرح المقاصد ٢/١٥٠، شرح المواقف ٢/١٧، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣٤٩.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٣) (ز): لاشتراكهما.

والجزءُ الآخر قام بالمحل الآخر، فذلك مما لا نزاع في جوازه؛ أو لا ينقسم، بل الصورةُ الواحدةُ أو العَرَضُ الواحد بعينه قام بكِلا المَحَلَّين، فذلك محال؛ لأنه يُوجِبُ أن لا يَتَميَّز الاثنان عن الواحد.

وقولُ أبي هاشم[1]: إن التأليف عَرَضٌ واحد قائم بجوهرين، ويمتنع أن يقوم بأكثر من جوهرين[2]، وقولُ بعض القدماء[3]: إن الإضافات المُتماثِلةَ موجودةٌ قائمةٌ بمحلين كالجِوار والأُخُوَّة (٧٧/ب)-: باطلٌ؛ لأن التأليف لم يَقُمْ بمحَلَّين من حيث هما محلَّان، بل قام بهما من حيث هما محلٌّ واحد.

بيانُ ذلك: أن التأليف (٧٩/ز) أمر عقلي، عَرَضَ في العقل للجزأين من حيث هما صارا مجتمعين، والجِوارُ والأُخُوَّة إنما عَرَضَ لأحد المَحَلَّين بالقياس إلى الآخر، وأُخُوَّةُ هذا لذلك غيرُ أُخُوَّة ذلك لهذا، وأُخُوَّة هذا قائمةٌ بهذا، وأُخُوَّة ذلك قائمةٌ بذلك.

انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحالّ

قولُه: «وأما الانقسام فغير مُستلزم من الجانبين» أي: انقسامُ المحلِّ لا يَستلزم انقسامَ الحالِّ، فإن انقسام الجسم إلى الأجزاء بحَسَب الوجود كالمادة والصورة، أو بحَسَبِ العقل كالجنس والفصل،

(١) ومتابعيه من المتكلمين. انظر: نهاية المرام ٢٩٥/١. وذكر أبو رشيد النيسابوري: أن أول من أثبت: بأن التأليف معنى يحل محلين، هو الشيخ أبو الهذيل. انظر: في التوحيد لأبي رشيد بتحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة. وزارة الثقافة، ص ١٠١.

(٢) في هامش (ز): «قال الشيخ أرشد الدين: قلت للشارح: فما الذي دعا إلى أن قال: إن قيامه بالأكثر ممتنع؟ قال: بقاء التأليف في الاثنين مع انتفاء الأكثر، فلو كان قيامه به لكان منتفياً عند انتفائه». وانظر جواب هذا السؤال في مطالع الأنظار ص ١٧٥ حيث ذكره بوجه أوضح.

(٣) من الفلاسفة. انظر: المحصل ص ٢٦٧.

لا يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ فيه. ومَحَلُّ النقطة والوَحْدَة والإضافة مُنقسِمٌ، ولا يُوجِبُ انقسامُه انقسامَ النقطة والوَحْدة والإضافة.

انقسام الحالّ لا يستلزم انقسام المحل

وكذا انقسامُ الحالِّ لا يُوجِبُ انقسامَ المحلِّ، فإن انقسام الحالِّ إلى الأجزاء الغير المُتباينة في الوَضْعِ، لا يَقتضي انقسامَ المحلِّ، كالسواد الذي ينقسم إلى الجنس والفصل، فإن انقسامَه بهذا الاعتبار لا يُوجِبُ انقسامَ محله. (٧٧/و)

نعم انقسامُ الحالِّ إلى الأجزاء المُتباينةِ الوَضْعِ، يُوجِبُ انقسامَ المحلِّ، وكذا انقسامُ المحلِّ إلى أجزاءٍ متباينةِ الوَضْعِ، يُوجِبُ انقسام الحالِّ فيه، إذا كان حُلولُه فيه بالذات كحُلول السواد في الجسم، لا من حيث هو غير مُنقسِم، كحُلول النقطة في الخط، وحُلول الخط في السطح، وحُلول السطح في الجسم.

وموضوعُ العَرَض (من جملة مُشخِّصاتِ العرض؛ وذلك لأن المُقتضِيَ لتشخُّص العَرَضِ)[1] المُعيَّنِ لا يكون ماهيتَه ولا لازمَها، وإلا انحصَر نوعُه في شخصه.

وغيرُهما: إما أن يكون محلَّهُ، أو أمراً حالًّا في محله، أو أمراً حالًّا في العرض، أو أمراً مبايناً. والثالث والرابع باطلان؛ لأنه لو كان كذلك لاستغنى عن الموضوع؛ لأنه في وجوده وتَشَخُّصه مُكتفٍ بغير الموضوع، والمُكتفِي في الوجود والتشخُّص بغير المحلِّ لا يَفتقِرُ إلى المحل، فيستغني عنه، وهو باطل، فتعيَّنَ الأولُ أو الثاني، وعلى التقديرين يَفتقِرُ في تشخُّصه إلى الموضوع، فيكون الموضوعُ من جملة المُشخِّصات.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ز).

استحالة انتقال الأعراض

وإذا ثَبَتَ أن الموضوعَ من مُشخِّصات العَرَض، ثَبَتَ أن العَرَض لا يَصِحُّ الانتقالُ عليه؛ لأنه إذا كان الموضوعُ مُشخِّصاً له يكون محتاجاً إلىٰ موضوع مُشخَّص؛ لأن الموضوعَ المُبْهَمَ لا يكون من حيث هو مُبْهَمٌ موجوداً في الخارج، وما لا يكون كذلك لا يُفِيدُ وجوداً مُشخَّصاً خارجيًّا[1].

فالعَرَضُ إذن لا يتحقق وجودُه إلا بمحلٍّ بعينه، فلا يَصِحُّ عليه الانتقال، وهذا بخلاف الجسم في احتياجه إلىٰ الحيِّز، فإن الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخُّصه إلىٰ الحيِّز، بل يحتاج في تحيُّزه إلىٰ حيِّزٍ غير مُعيَّن، فلا يمتنع أن ينتقل من حيِّز إلىٰ آخر من حيث إنه موجود مُشخَّص.

جواز قيام العرض بالعرض

والحالُّ[2] ـ أي: العَرَضُ ـ قد يَحُلُّ في الموضوع من غير وَسَط، كالحركة الحالَّةِ في الجسم، وقد يَفْتَقِرُ إلىٰ مُتوسِّط يَحُلُّ العَرَضُ فيه، ثم يَحُلُّ ذلك المحلُّ في الموضوع، كالسرعة القائمة بالحركة القائمة بالجسم، فإن السرعة تحُلُّ أوّلاً في الحركة، وبتوسطها تحُلُّ في الجسم.

لا يقال[3]: حُلول (٦٠/هـ) الشيء في غيره، معناه: حُصوله في الحيِّز تبعاً لحصول ذلك الغير فيه، فذلك الغير لابد وأن يكون جوهراً؛

---

(١) (ز): خارجاً.

(٢) يريد أن يدلل علىٰ جواز قيام العرض بالعرض. وهو قول الفلاسفة ومعمر السلمي من المعتزلة، وخالفهم في ذلك جمهور المتكلمين. انظر: نهاية المرام ١/٢٩٢.

(٣) هذا دليل المتكلمين في نفي قيام العرض بالعرض. ذكره الرازي في المحصل ص ٢٦٤، والسمرقندي في الصحائف الإلٓهية ص ٢٤٧.

لأنه لو كان عَرَضاً لكان حصوله في الحيِّز تَبَعاً لحصول غيره فيه، فحينئذ لا يخلو: إما أن يكون ذلك الغيرُ هو الحالَّ الأول؛ أو غيرَه: فإن كان الأولُ يلزم أن يكون حُصول كل واحد منهما في الآخر[1] تَبَعاً لحصول الآخر فيه، فيلزم الدور، وهو باطل؛ وإن كان الثاني يلزم الترجيح[2] بلا مرجِّح؛ إذ ليس جَعْلُ أحدهما قائماً بالآخر أولىٰ من العكس، فلابد وأن يكون كلٌّ منهما قائماً بمحل، وهو الجوهر.

لأنا نقول[3]: لا نُسَلِّمُ أن حُلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم، بل هو عبارةٌ عن اختصاص أحد الشيئين بالآخر، بحيث يكون الأول ناعتاً والثاني منعوتاً، وإن لم تكن ماهيةُ ذلك الاختصاص معلومةً لنا، ويسمىٰ الناعت حالًّا والمنعوت محلًّا.

وإذا ثَبَتَ أن العَرَضَ يجوز أن يَحُلَّ في الموضوع بتوسُّط عَرَضٍ آخر يَحُلُّ فيه، ثَبَتَ جوازُ قيام العَرَض بالعَرَض.

* قال:

نفي الجزء الذي لا يتجزأ

وَلَا وُجُودَ لِوَضْعِيٍّ لَا يَتَجَزَّأُ بِالاسْتِقْلالِ؛ لِحَجْبِ الْمُتَوَسِّطِ،

---

(1) قال الجرجاني في الحاشية: «لفظة: «في الآخر» وقعت سهواً بدل لفظة: «في الحيز» كما لا يخفىٰ». ل: ١١٧. قلت: والعبارة نفسها في مطالع الأنظار ص ٧٣، ولم يعلق عليها السيد الجرجاني في حاشيته علىٰ المطالع.

(2) كذا في (و) (د)، وفي الباقي: الترجح. وما أثبته موافق لما في مطالع الأنظار ص ٧٣.

(3) ما ذكره هنا هو جواب البيضاوي في طوالع الأنوار، انظر: مطالع الأنظار ص ٧٣. هذا، وجواب البيضاوي جواب بشقين: المنع والتسليم. وما ذكره الشارح هنا هو الشق الأول وهو المنع. وانظر الشق الثاني من الجواب في مطالع الأنظار ص ٧٣.

وَلِحَرَكَةِ المَوْضُوعَيْنِ عَلَىٰ طَرَفَي المُرَكَّبِ مِنْ ثَلَاثَةٍ وَأَرْبَعَةٍ[1] عَلَىٰ التَّبَادُلِ.

وَيَلْزَمُهُمْ مَا يَشْهَدُ الحِسُّ بِكَذِبِهِ مِن التَّفَكُّكِ، وسُكُونِ المُتَحَرِّكِ، وَانْتِفَاءِ الدَّائِرَةِ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من أحكام الجوهر والعرض، أراد أن يُشير إلىٰ تحقيق حقيقة الجسم[2].

فنقول: الجسمُ الطبيعي ـ أعني: الجوهرَ الذي يمكن أن تُفْرَضَ فيه الأبعادُ الثلاثة ـ: إما مُفْرَدٌ، وهو الذي لم يتألَّف من أجسام[3]؛ أو مُرَكَّبٌ، وهو الذي تَألَّفَ من أجسام مختلفة كالحيوان، أو غير مختلفة كالسرير مثلاً.

والجسم المُفْرَد قابل للانفصال، فلا يخلو (٧٨/ب): إما أن تكون الانقسامات (٨٠/ز) الممكنة حاصلةً فيه بالفعل أو لا، وعلىٰ التقديرين: إما متناهية أو غير متناهية، فهذه أربعة احتمالات:

الأول: كونُ الجسم مؤلَّفاً من أجزاء لا تَتَجَزَّأُ متناهيةٍ، وهو مذهب بعض القدماء وأكثر المتكلمين من المُحْدَثين.

---

(١) (ز): أو اربعة.

(٢) انظر في حقيقة الجسم: المباحث المشرقية ٢/٢، مطالع الأنظار ص ١٠٩، الصحائف الإلٰهية للسمرقندي ص ٢٥٣.

(٣) (و) زيادة: مختلفة.

والثاني: كونُهُ متألِّفاً[1] من أجزاء لا تَتَجَزَّأُ غيرِ متناهية، وهو مذهب قوم من القدماء[2]، والنَّظَّام[3] من متكلِّمي المعتزلة.

والثالث: كونُه غيرَ متألِّف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات متناهية، وهو ما ذَهَبَ إليه محمد الشهرستاني[4].

والرابع: كونُهُ غيرَ متألِّف من أجزاء بالفعل، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية، وهو مذهب جمهور الحكماء.

واختاره المُصنِّف، فبدأ بإبطال المذهب الأول.

ولمَّا كان بطلان المذهب الأول إنما هو ببطلان الجزء الذي لا يَتجزَّأ[5] بدأ بنفيه. (٧٨/و)

---

(١) (هـ) (ز): مؤلفا.

(٢) من الفلاسفة، ومنهم: انكسافراطيس، كما ذكر ذلك الرازي في المباحث المشرقية ٩/٢.

(٣) هو إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظام، من أئمة المعتزلة، تبحر في علوم الفلسفة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت بالنظامية، نسبة إليه. توفي سنة ٢٣١هـ. انظر: تاريخ بغداد للخطيب ٩٧/٦، الأعلام ٤٣/١.
وقد شكك بعضهم في صحة نسبة هذا القول إلى النظام. انظر: إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ١٢٣، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للزركان ص ٤٢٢.

(٤) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، كان إماماً في علم الكلام وأديان الأمم ومذاهب الفلاسفة، ولد في شهرستان، وتوفي بها سنة ٥٤٨هـ. له عدة مصنفات، منها: الملل والنحل، ونهاية الاقدام. انظر: وفيات الأعيان ٤٨٢/١، الأعلام ٢١٥/٦.
وقد ذكر الطوسي ـ في تلخيص المحصل ص ١٨٣ ـ أن الشهرستاني قال بذلك في كتابه: المناهج والبيانات.

(٥) انظر في هذه المسألة: النجاة لابن سينا ص ١٠٢، شرح الإشارات للرازي ص ٤٧=

فَقَالَ: ولا وجودَ لوَضْعيٍّ لا يَتَجَزَّأُ بالاستقلال، والوَضْعِيُّ المشار إليه بالحس، الذي لا يَتَجَزَّأُ لا يخلو: إما أن يكون مستقلًّا، وهو الجزء الذي لا يَتَجَزَّأُ؛ أو غيرَ مستقل، وهو النقطة.

واحْتُجَّ علىٰ نَفْي الجزء الذي لا يَتَجَزَّأُ بوجوه:

الأول: إذا وَقَعَ جزءٌ بين جزأين بحيث تتلاقىٰ الثلاثةُ، فلا يخلو: إما أن يَحْجُبَ الوسَط[1] الطرفين عن التماسّ أولا، والثاني يُوجِبُ التداخُلَ، وهو محال، والأول يَقتضِي الانقسامَ.

الثاني: لو فَرَضْنَا مُركَّباً من ثلاثةِ أجزاء علىٰ الولاء، ووَضَعْنا علىٰ كلٍّ من طَرَفيه جزءاً، وتحرَّكَ الجزآن الموضوعان علىٰ طرفيه، علىٰ السواء: في السرعة والبطء والابتداء، فلابد أن[2] يَتَلاقيا، فيلزم بالضرورة أن يكون نِصْفُ كلٍّ واحد منهما علىٰ نصف الطرف، والنصفُ الآخر علىٰ نصف المتوسط، فيلزم انقسام الجميع.

الثالث: لو فَرَضْنَا مُركَّبًا من أربعة أجزاء علىٰ الوِلاء، ووضَعْنا فوق أحد طَرَفيه جزءاً، وتحت طَرَفه الآخر جزءاً، وتَحَرَّكا[3] علىٰ التبادل، كلٌّ منهما علىٰ السَّواء من أول الخط، فيتحاذيان[4] بالضرورة، وموضعُ المحاذاة لابد وأن يكون بين الثاني والثالث، وإلا لم يكونا

= شرح الإشارات للطوسي ٢/١٣٠، الصحائف الإلٰهية للسمرقندي ص ٢٥٥، مطالع الأنظار ص ١١٥، شرح المقاصد ٣/٣٩، شرح المواقف ٢/٦٧.

(١) (ز): الأوسط.

(٢) (أ) (ز): وأن.

(٣) (ب): وتحرك.

(٤) كذا في (و)، في (ز): فتحاذيا، وفي الباقي: فيتحاذيا.

متساويين في الحركة، وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث.

ولمَّا أقام الحجج على نفي الجزء أراد أن يُشير إلى ما لَزِمَ أصحابَ هذا المذهب مما يَشْهَدُ الحِسُّ بكذبه، وقد التزموه.

منه: التفكُّك.

تقريره: أن الجزءَ القريب من مركز الرَّحَى[1] عند حركة الجزء البعيد منه، وقَطْعِهِ مسافةً مساوية[2] لجزء لا يخلو: إما أن (٦١/هـ) يتحرَّك جزءً أو أقلَّ أو يَسْكُنَ.

والأول: يُوجِبُ أن تكون حركةُ الجزء القريب مساويةً لحركة الجزء البعيد في السرعة والبطء، وهو محال بالضرورة. والثاني يُوجِبُ انقسامَ الجزء، وهو خلاف مذهبهم. والثالث يقتضي التفكُّكَ، وقد التزموه مع أن الحِسَّ يكذبه.

ومنه: سكون المُتحرِّك.

تقريره: أن الفَرَسَ السائرَ من أول النهار إلى نِصْفِهِ، لا يخلو: إما أن يتحرَّكَ عند حركة الشمس، وقَطْعِهَا مسافةً مساويةً لجُزْءٍ جُزءاً أو أقلَّ، أو يَسْكُنَ.

والأول يُوجِبُ أن تكون حركةُ الشمس مساويةً لحركة الفَرَس، وهو باطل بالضرورة. والثاني يُوجِبُ الانقسامَ، وهو مُناقِضٌ لمذهبهم[3]. والثالث يُوجِبُ سكونَ المتحرِّك، وقد التزموه، وهو أيضاً مما يَشْهَدُ الحِسُّ بكذبه.

---

(١) أي: الطاحون. المصباح المنير ص ٣٠٤.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) (و): وهو يناقض مذهبهم.

ومنه: انتفاء الدائرة.

تقريره: أن الدائرةَ القطبيةَ[1] إن تلاقت أجزاؤها بظواهرها وبواطنها، ساوت[2] الدائرةَ المنطقية، وهو محال، وإن تلاقت[3] ببواطنها فقط لَزِمَ[4] الانقسامُ، فنفوا الدائرةَ، وقالوا: هذا[5] إنما يلزم على تقدير تَحَقُّقِ الدائرة، وهو ممنوع، فقد التزموا انتفاءَ الدائرة.

وقالوا: إن البَصَرَ يُخْطِئُ في أمر الدائرة؛ وذلك لأن الدائرة المحسوسة شَكْلٌ مُضَرَّسٌ، ليست بدائرة حقيقية.

* قال:

إبطال أدلة المذهب الأول

والنُّقْطَةُ عَرَضٌ قَائِمٌ بِالمُنْقَسِمِ بِاعْتِبَارِ التَّنَاهِي. والحَرَكَةُ لَا وُجُودَ لَهَا فِي الحَالِ، ولَا يَلْزَمُ نَفْيُهَا مُطْلَقاً. والآنُ لَا تَحَقُّقَ لَهُ خَارِجاً. وَلَوْ تَرَكَّبَتِ[6] الحَرَكَةُ مِمَّا لَا يَتَجَزَّأُ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً.

○ أقول:

لَمَّا بيّن ما لَزِمَ أصحاب المذهب الأول، أراد أن يُشِيرَ إلى أجوبة حججهم[7].

---

(١) في هامش (ز): «كل دائرة تكون أبعد من القطب تسمى منطقية، وكل دائرة تكون أقرب من القطب تسمى قطبية».
(٢) (أ): لساوت، (هـ): تساوت.
(٣) (ز): تلاقيا.
(٤) (هـ): يلزم.
(٥) ساقطة من (ب).
(٦) (ب) (و) (هـ): تركب.
(٧) انظر في حجج المتكلمين: المحصل ص ٢٦٩، الصحائف الإلهية ص ٢٦٢، نهاية=

تقرير الحجة الأولى: أن النقطة موجودة؛ لأنها طَرَفُ الخط الموجود، وطَرَفُ الموجود موجود، فهي: إما أن تكون جوهراً أو عَرَضاً، فإن كانت جوهراً - وهي[1] ذاتُ وَضْع - يلزم المطلوب، وإن كانت عَرَضاً فمحلها لا ينقسم، وإلا يلزم انقسام النقطة؛ لأن الحالَّ في المنقسم لابد وأن ينقسم، وإذا لم ينقسم مَحَلُّها يلزم المطلوب.

تقرير الجواب: أن النقطة عَرَضٌ[2]، وانقسام[3] مَحلِّها لا يقتضي انقسامَها؛ لأن الحالَّ في المنقسم إنما يَجِبُ انقسامُه إذا كان حُلوله في المحل من حيث هو منقسمٌ (٨١/ز) (أما إذا كان حُلوله في المحل لا من حيث هو منقسم)،[4] فلا يلزم من انقسام المحل انقسامُه.

والنقطة حالَّةٌ في الخط من حيث إنه (٧٩/ب) لا ينقسم؛ لأنه إنما يَحُلُّ فيه من حيث التناهي والانقطاع، والخط من حيث التناهي والانقطاعُ غيرُ منقسم، فلا يلزم من انقسام الخط انقسامُ النقطة.

تقرير الحجة الثانية: أن الحركة لها وجود في الحالِ؛ وذلك لأنها موجودة غير قارَّة، فلو لم تكن موجودة في الحالِ لم يكن لها وجود أصلاً؛ لأن الماضي والمستقبل معدومان، وحينئذ لا يخلو: إما أن تكون (٤٠/أ) منقسمةً أو غيرَ منقسمة، والأولُ باطل، وإلا يلزم[5]

= المرام للحلي ٤١٩/٢، مطالع الأنظار ص ١١٢، شرح المقاصد ٢٥/٣، شرح المواقف ٣٥٨/٢.

(١) (هـ): فهي.

(٢) (هـ): زيادة في الهامش: غير منقسم. نسخة.

(٣) (و): فانقسام.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ز).

(٥) (ز): لزم.

سَبْقُ أحد جزأيها على الآخر بالوجود، فلا تكون الحركةُ في الحالِ موجودةً، هذا خُلْفٌ.

فتعيَّن الثاني، فتكون المسافةُ التي وقعت الحركةُ في الحالِ عليها غيرَ منقسمة، وإلا يلزم من انقسامها انقسامُ الحركة؛ لأن الحركة في أحد الجزأين جزءُ الحركة في الجزأين.

وإذا كانت[1] المسافةُ التي وقعت الحركة في الحال عليها غيرَ منقسمة، لَزِمَ الجزءُ الذي لا يتجزأ، وهو المطلوب.

تقرير الجواب: أن الحركة لا وجودَ لها في الحال (٧٩/و)، ولا يلزم من نفيها في الحال نفيُها مطلقاً.

قوله: «لأن الماضي والمستقبل معدومان».

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن الماضي والمستقبل معدومان مطلقا، بل يكونان معدومين في الحال، ولا يلزم من العدم في الحال العدمُ مطلقاً.

تقرير الحجة الثالثة: أن الآنَ موجود؛ لأن الزمان موجود، فلو لم يكن الآنُ موجوداً لم يكن للزمان وجودٌ[2] أصلاً؛ لأن الماضي والمستقبل معدومان. والآنُ غيرُ منقسم، وإلا يلزم أن يكون بعض أجزائه مُتقدِّماً على البعض، فلا يكون الآنُ بتمامه موجوداً، هذا خُلْفٌ.

وإذا كان الآنُ موجوداً غيرَ منقسم، فالحركة المُطابقةُ له أيضاً غيرُ منقسمة، والمسافة المُطابقة لها[3] أيضاً غيرُ منقسمة، فيلزم[4] الجزء.

---

(١) (ب) (و) (هـ): كان.

(٢) (ز): الزمان موجوداً.

(٣) (ز): له.

(٤) (ز): فلزم.

تقرير الجواب: أن الآنَ غير موجود في الخارج، ولا يلزم من نفيه[1] نفيُ الزمان مطلقاً.

قوله: «لأن (٦٢/هـ) الماضي والمستقبل غير موجودين»[2].

قلنا: لا نُسَلِّمُ، بل الماضي والمستقبل غيرُ موجودين في الحال، ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيُهما مطلقاً[3].

ولمّا أجاب عن حججهم ذَكَرَ حُجَّةً علىٰ امتناع تَرَكُّبِ الحركة مما لا يتجزأ.

تقريرها: لو كانت الحركةُ مُرَكَّبةً مما لا يتجزأ لم تكن موجودةً، والتالي باطل، فالمُقَدَّمُ مِثْلُهُ.

بيان الملازمة: أن الحركة لو[4] كانت مُرَكَّبةً من أجزاء لا تتجزأ، فالمتحرِّك من جزء إلىٰ آخر لا يخلو: إما أن يَتَّصِف بالحركة حالَ كونه في الحيِّز الأول، فلم يأخذ بَعْدُ في التحرُّك، أو حالَ كونه في الحيِّز الثاني، وهو باطل أيضاً؛ لأن الحركة قد انتهت حينئذ، ولا واسطةَ بين الأول والثاني، فيمتنع أن يُوصَفَ بالحركة، فلا تُوجَدُ الحركةُ.

* قال:

إبطال المذهب الثاني

وَالقَائِلُ بِعَدَمِ تَنَاهِي الأَجْزَاءِ يَلْزَمُهُ - مَعَ مَا تَقَدَّمَ - النَّقْضُ بِوُجُودِ المُؤَلَّفِ مِمَّا يَتَنَاهَىٰ، وَيُفْتَقَرُ فِي التَّعْمِيمِ إِلىٰ التَّنَاسُبِ.

---

(١) (أ) زيادة: منه، (و): نفيها.

(٢) (ز): معدومان. و «غير» ساقطة.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (و): إن.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من إبطال المذهب الأول، شَرَعَ في إبطال المذهب الثاني[1]، وهو كونُ الجسم مُرَكَّباً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية.

فَقَالَ: والقائلُ بعدم تناهي الأجزاء يلزمه - مع ما تقدّم - النقضُ بوجود المُؤَلَّفِ مما يتناهىٰ، أي: كلُّ ما لَزِمَ المذهبَ الأول يلزم هذا المذهبَ، فإن الحجج المذكورة تدل علىٰ بطلان الجزء الذي لا يتجزأ، سواءٌ كانت[2] متناهيةَ العدد أو غيرَ متناهية العدد.

ويلزم هذا المذهبَ النقضُ الذي لم يلزم المذهبَ الأول، وهو النقضُ بوجود جسم مُؤلَّفٍ من أجزاء متناهية، فإنه يمكن أن تُؤْخَذَ[3] آحادٌ متناهيةٌ من تلك الأجزاء، فإذا ضُمَّ بعضُ تلك الآحاد إلىٰ البعض، فلا يخلو: إما أن يزداد الحجم بازدياد النَّظْمِ والتأليف أوْ لا، والثاني يُوجِبُ تداخُلَ الأجزاء، فتعيَّن الأولُ، وحينئذ يمكن أن تُضَمَّ الأجزاءُ بعضُها إلىٰ بعض، حتىٰ يَحصُلَ حَجْمٌ في كل جهة، فحَصَل جسم مُؤلَّف من أجزاء متناهية، فيلزم بطلان القول بأن كل جسم مؤلَّف من أجزاء غير متناهية.

وإليه أشار بقوله: «يلزم[4] النقض بوجود المؤلَّف مما يتناهىٰ».

قوله: «ويُفْتَقَرُ[5] في التعميم إلىٰ التناسب» أي: إذا أَرَدْنا أن نُبيِّنَ

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/١٣٥.

(٢) (هـ) زيادة: الأجزاء.

(٣) (ز): توجد.

(٤) الذي في المتن: «يلزمه...».

(٥) (هـ): ونفتقر.

أنه لا شيء من الأجسام يَتَألَّفُ من أجزاء غير متناهية تَفْتَقِرُ[1] إلى التناسُب، بأن نقول: نسبةُ هذا الجسم الحاصل من الأجزاء المتناهية إلى الجسم المتناهي[2] المؤلَّف من أجزاء غير متناهية، نسبةُ مُتناه إلى مُتناه، لكنَّ نسبةَ المُؤلَّفِ إلى المُؤلَّفِ كنسبة الآحاد إلى الآحاد؛ لأن ازدياد الحجم بِحَسَبِ ازدياد النَّظْمِ والتأليف، فتكون نسبةُ الآحاد المتناهية إلى الآحاد الغير المتناهية نسبةَ متناه إلى متناه، هذا خُلْفٌ.

فتبيَّن من ذلك: أنه لا شيءَ من الأجسام يَتَألَّفُ من أجزاء غير متناهية، فقد عَمَّ الحكمُ، وهذا التعميمُ إنما يَتِمُّ إذا تَمَّتَ امتناعُ لا تناهي الأبعاد.

* قال:

ما يلزم المذهب الثاني من المحالات

وَيَلْزَمُ عَدَمُ لُحُوقِ السَّرِيعِ البَطِيءَ، وأَلَّا تُقْطَعَ المَسَافَةُ المُتَنَاهِيَةُ فِي زَمَانٍ مُتَنَاهٍ. والضَّرُورَةُ قَضَتْ بِبُطْلَانِ (٨٢/ز) الطَّفْرَةِ والتَّدَاخُلِ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من إبطال المذهب الثاني، أشار إلى ما يلزمه من المُحالات.

منه[3]: أن الجسم لو كان مُرَكَّبًا (٨٠/ب) من أجزاء غير متناهية بالفعل، لم يَلْحَقِ الجسمُ السريعُ الحركةِ الجسمَ البطيءَ الحركةِ قَطُّ، والتالي باطل بالضرورة.

---

(١) كذا في (هـ) وفي الباقي: يفتقر.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) (ز): منها.

بيانُ الملازمة: أن الجسمَ السريعَ الحركةِ إذا ابتدأ بالحركة بعد أَخْذِ البطيءِ[1] الحركةِ فيها، فإذا قَطَعَ السريعُ جزءاً قَطَعَ البطيءُ جزءاً أو أقلَّ أو يَسْكُنُ، والثالث محال؛ لأن البطء ليس لأجل تَخَلُّلِ السَّكَنَات، والثاني يُوجِبُ الانقسامَ على تقدير عدمه، فتعيَّنَ الأولُ، فيلزم أن لا يَلْحَقَ السريعُ البطيءَ.

ومنه[2]: أنه لو تَرَكَّبَ الجسمُ من أجزاءٍ لا تتجزأ بالفعل غير متناهية، لَزِمَ أن لا يقطعَ المسافةَ المتناهية في زمان متناه، والتالي باطل، فالمُقَدَّمُ مِثْلُهُ.

بيان الملازمة: أن الجسم لو تَرَكَّبَ من أجزاء غير متناهية بالفعل، فالمتحرِّكُ إذا أراد أن يَقْطَعَ مسافةً احتاج إلى[3] أن يَقْطَعَ نِصْفَها، وقبل ذلك نِصْفَ نِصْفِها، واحتاج[4] في زمان غير[5] متناه إلى أن يَقْطَعَ أنصافاً بلا نهاية، فيجِبُ أن لا يَقْطَعَ المسافةَ أبداً.

والقائلون بالمذهب الثاني (٨٠/و) دفعوا عن مذهبهم هذين اللازمين بارتكاب الطَّفْرَة[6]، بأن قالوا: السريعُ يَطْفِرُ حتى يَحْصُلَ في بُعْدٍ أكثرَ فيلحقُ البطيءَ، والمتحرِّكُ إذا أراد أن يَقْطَعَ مسافةً متناهية

---

(١) (ب): بطيء.

(٢) (ز): ومنها.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) (هـ): فاحتاج.

(٥) ساقطة من (هـ) (ز).

(٦) الطفرة لغة: الوثبة. قال الجرجاني: «والمراد ها هنا: انتقال الجسم من جزء من أجزاء المسافة إلى جزء آخر منها، من غير أن يحاذي ما بينهما من أجزائها». حاشية الجرجاني ل: ١٢٣.

ذاتَ أجزاء غير متناهية، يَطْفِرُ حتىٰ يَحْصُلَ في بُعْدٍ أكثر من غير أن يَقْطَعَ شيئًا فشيئًا، حتىٰ يلزم أن لا يَقْطَعَ في زمان متناه.

ودفعوا أيضاً برهانَ التناسب بارتكاب التداخُل، بأن قالوا: الأجزاءُ المُتكَثِّرةُ متداخلة، بحيث يكون حَيِّزُها واحداً، فلا يكون ازديادُ المِقْدارِ بحسَب ازدياد الأجزاء، فلا يلزم أن تكونَ نسبةُ المؤلَّف إلىٰ المؤلَّف نسبةَ الأجزاء إلىٰ الأجزاء.

فقولُ المُصنِّف: «والضرورة قَضَتْ ببطلان الطفرة والتداخل» إشارةٌ إلىٰ رَدِّ ما ارتكبوا من الطَّفْرةِ والتداخل.

* قال: (٦٣/هـ)

والقِسْمَةُ بِأَنْوَاعِهَا تُحْدِثُ اثْنَيْنِيَّةً تُسَاوِي طِبَاعُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا[1] طِبَاعَ المَجْمُوعِ. وَامْتِنَاعُ الانْفِكَاكِ لِعَارِضٍ لَا يَقْتَضِي الامْتِنَاعَ الذَّاتِيَّ. فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ الجِسْمَ شَيْءٌ وَاحِدٌ يَقْبَلُ الانْقِسَامَ إِلَىٰ مَا لا يَتَنَاهَىٰ.

○ أقول:

إبطال مذهب ذيمقراطيس

لَمَّا فَرَغَ من إبطال المذهب الأول والثاني، أراد أن يُشِيرَ إلىٰ بطلان المذهب المنسوب إلىٰ ذِيمِقْراطِيس[2].

---

(١) كذا في (و) وفي الباقي: منها.

(٢) ويكتب أيضاً ديمقراطيس، رومي، من تلاميذ أرسطو، كان متفوقاً في علم الهندسة، وكان الغالب عليه الفلسفة، عاش في حدود سنة ٤٥٩ ق.م.
انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٣٣، بتحقيق: فؤاد السيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة.

وهو: أن الأجسام المُشاهدَة ليست ببسائط، بل إنما هي مُتألِّفةٌ من بسائطَ صغارٍ، متشابهةِ الطبع، في غاية الصلابة، وتألُّف البسائط إنما يكون بالتماسِّ والتجاور فقط، والجسمُ البسيط الواحد منها لا ينقسم بالفكِّ أصلاً، وينقسم بالوَهْم.

وتقرير الجواب[(١)]: أن القسمة بأنواعها - أي: الفرَضيةِ والوَهْميةِ، والواقعةِ بسبب اختلاف عَرَضَيْنِ قارَّيْنِ كما في البُلْقة، أو مُضافين كاختلاف مُمَاسَّتين أو مُحاذاتين - تُحْدِثُ في المقسوم اثنينيةً، تساوي طِباعُ[(٢)] كلِّ واحد من الاثنين طِباعَ الآخر، وطِباعَ الجملة، وطِباعَ الخارج الموافق في النوع.

وما يَصِحُّ بين كل اثنين منها يَصِحُّ بين اثنين آخرين، فيصح إذن بين المُتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكيةِ ما يصح بين (المتصلين، ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين)[(٣)] المُتباينين، فيلزم صحةُ الانقسام الانفكاكي في كلٍّ من تلك البسائط.

فإن قيل: لِمَ لا يجوزُ أن تمتنع تلك البسائط عن قبول الانقسام الانفكاكي لعارضٍ مانعٍ عن القسمة الانفكاكية؟

أجيب[(٤)]: بأن امتناعَ قبول القسمة بحَسَبِ العارض لا يستلزم

---

(١) هذا جواب ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/١٥٥.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٤) هذا جواب ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/١٥٧.

امتناعَ قبول القسمة بحَسب الذات، وكلامُنا في الامتناع الذاتي[1].

فإن قيل: هذا الجواب إنما يستقيم علىٰ تقدير أن تكون البسائط متشابهةَ الطَّبْع كما هو مذهب دِيمِقْراطيس، وأما علىٰ تقدير أن تكون تلك البسائط مُتخالفةَ الطبع، فلا يستقيم هذا الجوابُ، فكيف يكون الجواب علىٰ هذا التقدير؟

أجيب: بأن الامتداد من حيث هو امتدادٌ طبيعةٌ مُحصَّلة نوعية، فلا يختلف مُقتضَاها في الأفراد، فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وَهْماً لافكًّا، كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يُقارِنُهُ، فيقتضي كلٌّ منهما ما يقتضي الآخرُ، ويلزم المطلوب.

وإذا ثَبتَ أن الجسم لا يكون مُؤلَّفاً من أجزاء بالفعل غير مُتجزِّئة، سواءٌ كانت متناهية أو غير متناهية، ثبت أن الجسم شيء واحد يَقْبلُ الانقسامَ إلىٰ ما لا يتناهىٰ.

* قال:

وَلَا يَقْتَضِي ذَٰلِكَ[2] ثُبُوتَ مَادَّةٍ سِوَى الجِسْمِ؛ لِاسْتِحَالَةِ (نفي الهيولىٰ) التَّسَلْسُلِ وَوُجُودِ[3] مَا لا يَتَنَاهَىٰ.

○ أقول:

ذهب[4] طائفة من المتقدمين[5] إلىٰ أن الهَيُولىٰ الأولىٰ الحاملةَ

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) أي: اتصال الجسم وقبوله الانفصال إلىٰ غير نهاية.

(٣) (و): أو وجود.

(٤) (ب): ذهبت.

(٥) منهم أفلاطون وأتباعه، وهو قول جماعة من المتكلمين وأبي البركات البغدادي =

لجميع الصور هي[1] الجسم، وهوجوهر بسيط لا تركيبَ[2] فيه عندهم بوجه من الوجوه، فمن حيث جوهرُه[3] يسمىٰ جسماً، ومن حيث قَبولُه للصور[4] يسمىٰ هَيُولىٰ.

والاتصال (٨١/ب) والانفصال عَرَضان مُتَعَاقِبان علىٰ الجسم، فذلك الجسمُ في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل؛ حتىٰ يمكن أن يكون موضوعاً (٨١/ب) للاتصال والانفصال.

وذهب طائفة إلىٰ أن الهَيُولىٰ الأولى هي أبسط[5] من الجسم، وهي مع الاتصال[6] القابل للأبعاد الثلاثة تكون جسماً، والجسم مُركب في الحقيقة من الهَيُولىٰ ومن الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة.

= والسهروردي شيخ الإشراق. انظر: توضيح المراد ص ٢٤٤.
وانظر في هذه المسألة: عيون الحكمة لابن سينا ص ١٧، المباحث المشرقية ٤١/٢، المحصل ص ٢٧٤، شرح الإشارات للطوسي ١٤٥/٢، شرح التجريد للقوشجي ٣٧٩/٢.

(١) كذا في (هـ)، وفي الباقي: هو.
(٢) (و): تركب.
(٣) (هـ): زيادة: وذاته.
(٤) (ب) (هـ): للصورة.
(٥) (ب) (و): البسيط.
(٦) المراد بالاتصال هنا: الجوهر المتصل في ذاته، فإنه يسمىٰ في الاصطلاح اتصالاً مبالغة. وليس المراد منه المعنىٰ الإضافي المفهوم منه لغة، ولا العرض المتصل في ذاته، وهو الجسم التعليمي؛ إذ لا يكون شيء منهما جزءاً من الجوهر الذي هو الجسم الطبيعي. حاشية الجرجاني ل: ١٢٦.

وهو مذهب المَشَّائين[1]، واختاره الشيخ الرئيس[2] أبو علي[3].

والمُصَنِّفُ اختار المذهبَ الأول.

قَالَ: لا يقتضي اتصالُ الجسم وقَبولُه الانفصالَ إلى غير النهاية[4] ثبوتَ مادة سوى الجسم، أي: ثبوتَ مادة تكون جزءاً للجسم، والجسم مُركَّبٌ منه ومن غيره؛ لأنه لو اقتضى ذلك ثبوتَ مادة سوى الجسم يلزم التسلسلُ، أو وجودُ موادَّ[5] لا تتناهى، والتالي باطل.

بيانُ الملازمة: أن الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة، فإذا (٤١/أ) قَسَمْنَاهُ استحال أن تبقى المادة على وَحَدَتها بالضرورة، فيحصُل لكل جزء مادةٌ.

فإن كانت مادةُ كل جزء حادثةً بعد القسمة لزم التسلسل[6]؛ لأن

---

(١) المشاءون: هم تلاميذ أرسطو، سموا كذلك؛ لأن الأستاذ كان يعلم وهو يمشي في اللوقيون. والمشائية: هي مذهب أرسطو في منهجه ومبادئه ومضافاً إليه ما ذهب إليه تلاميذه في التاريخ القديم والحديث. المعجم الفلسفي ص ١٨٤.

(٢) انظر: عيون الحكمة لابن سينا ص ١٧، شرح الإشارات للطوسي ١٤٥/٢، وهو اختيار الفارابي وكثير من الحكماء. انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي ص٢٦، توضيح المراد ص ٢٤٤.

(٣) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي شرف الملك، الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، ولد في إحدى قرى بخارى، ونشأ وتعلم في بخارى، وطاف البلاد وناظر العلماء، وتوفي في همذان سنة: ٤٢٨، له مصنفات كثيرة، من أشهرها: القانون، والشفاء، والإشارات. الأعلام ٢٤١/٢.

(٤) (ب) (هـ): نهاية.

(٥) (ز): ما.

(٦) (هـ) زيادة: لأن هذه المادة الحادثة تكون مسبوقة وتلك بأخرى إلى ما لا نهاية له.

كل حادث عندهم لابد له[1] من مادة، وإن[2] كانت موجودةً قبل القسمة لزم وجودُ موادَّ لا نهاية لها، بحَسَب قبول الانقسامات (٨١/و) الغير المتناهية.

ولقائل أن يقول[3]: الوَحْدَة الشخصية والتعدُّد الذي يقابلها، لا يَعْرِضَان للمادة إلا بعد تشخُّصِها المستفادِ من الصورة.

وحينئذ نقول: مادةُ كل جزء قديمةٌ من حيث الذاتُ، ووَحْدَتُها المستفادة من الصورة حادثةٌ بحدوث الجزء[4]، فلا تستدعِي مادةً أخرى؛ لأن حدوث وَحْدَته الطارئة على المادة بسبب الصورة مسبوقٌ بذات المادة القديمة، فلا يلزم التسلسل.

واحتجَّ الشيخ الرئيس[5] على أن الجسم ليس ببسيط مطلق، بل[6] مُركَّبٌ من الهَيُولى والصورة: بأن[7] الجسم متصل في نفسه قابل للاتصال والانفصال، فإذن فيه قوةُ الاتصال والانفصال، والاتصال نفسه لا تكون فيه قوةُ الاتصال والانفصال؛ لأن الشيء لا يَقْبَلُ (٦٤/هـ) نفسَه ولا ما ينافيه، فلابد من شيء آخر غيرِ الاتصال، فيه قوةُ الاتصال والانفصال، وهو الهَيُولى.

---

(١) (ز): فيه.

(٢) (ب): فإن.

(٣) (ز) زيادة: إن.

(٤) (ب): الجنس، وهو تحريف.

(٥) (ز) زيادة: أبو علي.

(٦) (هـ) زيادة: هو.

(٧) ذكر ابن سينا هذه الحجة في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ١٤٥/٢.

وقد اعترضَ صاحبُ الإشراق[1] على هذه الحُجَّة من وجوه:

الأول: أنها مبنية على أن للجسم اتصالا في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض الكمِّ، وهو ممنوع.

وما قيل: إن الشمعة تَتَبدَّلُ[2] مقاديرُها ويبقى اتصالُها، فيكون لها في نفسها اتصالٌ غيرُ الاتصال الذي هو من عوارض الكم - فغيرُ مُسلَّمٍ، فإن الشمعةَ الطويلة إذا جُعِلَتْ مستديرةً، يجتمع فيها أجزاءٌ كانت مُتفرِّقةً، والمستديرةُ إذا طُوِّلَتْ تَفرَّقَ الأجزاءُ التي كانت متصلةً، فالاتصال أيضاً يَتَبدَّلُ.

الثاني: أن الاتصالَ المُورَدَ في الحجة هو الاتصالُ الذي يُقابله الانفصالُ، وهو عَرَضٌ، والقابلُ له هو الجسم، وكيف لا يكون عَرَضاً وهو يَحْدُثُ ويَبْطُلُ مع بقاء ماهية الجسمية، فإن كان وراءَ هذا الاتصال اتصالٌ آخر جوهري، فلقائلٍ أن يقول: إنه هو الجسمُ لا غيرَ، ولا يَكفِيكم أن تقولوا: إنه لا يبقى مع الانفصال، فإن الذي يُبْطِلُه الانفصالُ هو العارضي[3] لا الجوهري.

الثالث: لا يخلو: إما أن يُعْنَى بالاتصال ما لا يُتصوَّرُ أن يُعْقَلَ إلا بين الشيئين، وهذا عَرَضِيٌّ يقابله[4] الانفصالُ، ولا يَصْلُحُ أن يكون جزءاً لأمر جوهري مَحْضٍ؛ وإما أن يُعْنَى به ما لا يَسْتَدْعِي أن يكون

---

(١) انظر: حكمة الإشراق للسهروردي ص ٧٥، في ضمن مجموعة مؤلفات شيخ إشراق.

(٢) (ب) (ز): تبدل.

(٣) (هـ): العرض، (و) (ز): العارض.

(٤) (و): مقابله.

بين اثنين[1]، وهو في الجسم، ويكون اصطلاحاً آخرَ غيرَ ما يَفهَمُه الكافةُ، وهو الامتداد، ولا يكون الانفصال مُقابلاً له، بل ذلك الامتداد هو الجسم، وهو القابل للانفصال والاتصال الذي يقابله.

ولقائلٍ أن يقول على الوجه الأول: إن الاتصالَ الذي هو من أجزاء الجسم هو الامتدادُ، وبقاء الامتداد الوَحْدَاني في الشَّمْعة مع التبدُّل في المقادير يدل على مغايرته للمقادير.

وأما قوله: «إن الشمعة الطويلة إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة» فباطلٌ؛ لأن الشمعة لا يكون فيها أجزاءٌ بالفعل، حتى صارت مجتمعةً بالاستدارة، بل الشمعةُ لها امتداد وَحْدَاني، باقٍ ما لم يطرأ عليه التفرُّقُ، مع تبدُّل المقادير حالة عدم التفرُّق، فالباقي عند عدم التفرُّق غيرُ الزائل عند عدمه.

وعلى الوجه الثاني: أنا نختار أن للجسم اتصالاً آخرَ وراءَ هذا الاتصال العَرَضي، وهو جوهري.

وأما قوله: «إنه هو الجسم لا غير».

قلنا: لا يجوز أن يكون هو الجسمَ، بل الجسمُ مُرَكَّبٌ منه ومن غيره؛ لأن الجسم فيه قوةُ الانفصال، وما فيه قوة الانفصال يبقى بعينه بعد طَرَيان الانفصال، وهذا[2] الامتداد الجوهري الوَحْدَاني لا يبقى بعد طريان الانفصال، بل عُدِمَ ووُجِدَ امتدادان آخران، فلا يكون قابلا

---

(١) (ز): الشيئين.

(٢) (و): وهو.

للانفصال قَبُولاً يكون بعينه باقياً وموصوفا به، فلابد في الجسم من شيء آخر غير هذا[1] الامتداد، فيه قوةُ الانفصال.

فإن قيل: الهَيُولى الواحدةُ أيضاً لا تبقى بعد طريان الانفصال، ووُجِدَ هَيُولَيَان أُخْرَيان، فلا يكون فيها (٨٤/ز) قوةُ الانفصال.

أجيب: بأن الهَيُولى من حيث هي قابلةٌ للانفصال لا من حيث هي واحدة، فقوةُ الانفصال في الهَيُولى من حيث هي (٨٢/ب)، لا في الهَيُولى من حيث هي واحدة.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يكون الامتداد أيضاً ـ من حيث هو ـ قابلاً للانفصال[2]، لا من حيث هو واحد؟

أجيب: بأن الوَحْدَةَ والتعددَ للامتداد بالذات وللهَيُولى بالعَرَض، فيمتنع أن يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذاتُ ذلك الامتداد؛ لأنه إذا طرأ الانفصالُ زال الوَحْدَةُ اللازمة لذلك الامتداد، فترتفع ذات الامتداد[3]؛ ضرورةَ ارتفاع لازمه، بخلاف الهَيُولى فإنه إذا طرأ الانفصال وزال وَحْدَتُها العَرَضية لم ترتفع ذات الهَيُولى، بل عَرَضَ لها التعددُ، وإنما لم ترتفع ذاتُ الهَيُولى بارتفاع الوَحْدَة؛ لأن الوَحْدَةَ ليست بلازمة لها.

وعلى الثالث: أنا نَعْنِي بالاتصال غيرَ ما يُعْقَلُ بين الشيئين، وهو الامتداد.

---

(١) ساقطة من (ز).
(٢) ساقطة من (ز).
(٣) ساقطة من (ب).

قوله: «والانفصال لا يكون مقابلاً (٨٢/و) له».

قلنا: الانفصالُ كما يكون مقابلاً للاتصال المعقول بين الأمرين، يكون مقابلاً للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد، فالانفصال الذي يكون مقابلاً للامتداد هو رَفْعُ ذلك الامتدادِ عما مِنْ شأنه (٦٥/هـ) أن يكون له ذلك الامتداد، أعني: الهَيُولى، ورَفْعُ ذلك الامتداد عنها يستلزم حدوثَ امتدادين آخرين.

وأما قولُه: «الامتداد هو الجسم وهوقابل للاتصال والانفصال» فقد عَرَفْتَ ما فيه.

* قال:

إثبات المكان لكل جسم

وَلِكُلِّ جِسْمٍ مَكَانٌ طَبِيعِيٌّ يَطْلُبُهُ عِنْدَ الخُرُوجِ عَلَىٰ أَقْرَبِ الطُّرُقِ، فَلَوْ تَعَدَّدَ انْتَفَىٰ. ومَكَانُ المُرَكَّبِ مَكَانُ الغَالِبِ[1] أَوْ مَا اتَّفَقَ وُجُودُهُ، وكَذَا الشَّكْلُ، والطَّبِيعِيُّ هُوَ الكُرَةُ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من بيان حقيقة الجسم، أراد أن يُشير إلىٰ بعض أحواله الكلية[2].

وإنما خَصَّ المكانَ والشَّكْلَ بالذكر؛ لأن المكانَ مُخْتَلِفٌ في الأجسام، والشَّكْلَ متشابهٌ، وسائرُ الأحوال يمكن أن يُثْبَتَ بِمِثْلِهِ؛ لأنها: إما[3] متشابهة أو مختلفة.

---

(١) (ب): الأغلب.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ٢/٦٩ - ٧١، شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٤٩، كشف المراد ص١٣٠، شرح التجريد للقوشجي ٢/٣٨٣، شرح المواقف ٢/٣٩٢ - ٣٩٨.

(٣) ساقطة من (ز).

فَقَالَ: ولكلِّ جسمٍ - سواءٌ كان بسيطاً أو مُركباً - مكانٌ طبيعي؛ لأنك تعلم أنه إذا خُلِّيَ وطَبْعَه - ولم يَعْرِضْ له من خارج تأثيرٌ غريب[1] - لم يكن له بُدٌّ من مكان مُعيَّن يطلبه عند الخروج عنه، على أقرب الطرق.

وهذا هو المراد بكونه طبيعيًّا.

وإنما جَعَلَ الحكمَ كُليًّا؛ لأن مذهبه أن المكان هو البُعْدُ لا السطحُ، كما سيجيء، فيكون على هذا كلُّ جسم في مكان حتى المُحدِّدُ للجهات.

ولا يجوز أن يكون المكانُ الطبيعي لكل جسم إلا واحداً؛ لأنه لو تعدَّد المكانُ الطبيعي يلزم أن لا يكون المكانُ الطبيعي مكاناً طبيعيًّا.

وأشار بقوله: «فلو تعدد انتفى» إلى[2] الملازمة، والتالي باطل.

بيانُ الملازمة: أنه لو تَعَدَّدَ فلو خُلِّيَ الجسمُ وطِباعَه، فلا يخلو: إما أن يَحْصُلَ في أحدهما أو لا، فإن كان الثاني لم يكونا طبيعيين، وإن حَصَلَ في أحدهما، فلا يخلو: إما أن يكون حاصلاً في الآخرِ أو لا، والأول محال، وإلا يلزم أن يكون جسمٌ واحد في مكانين، وهو بَيِّنُ الاستحالة بالضرورة. والثاني لا يخلو: إما أن يَطْلُبَ الآخرَ أو لا، فإن كان الأولُ يكون الثاني هو الطبيعيَّ لا الأولُ، وإن كان الثاني فبالعكس.

والمُركَّبُ إن غَلَبَ أحدُ أجزائه فمكانُه مكانُ الغالب من أجزائه، وإن لم يَغْلِبْ أحدُ أجزائه، فإن كان فيه الأجزاءُ التي أمْكِنَتُها في جهة

---

(١) وذلك لأن التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً أو شكلاً قسريًّا، كتأثير الحرارة والإناء المكعب في الماء، فإن أحدهما يصعده والثاني يكعبه. شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٥٠.

(٢) ساقطة من (ب) (و).

واحدة هي الغالبةُ على الباقية، فمكانُه هو ما يقتضيه الغالبُ فيه بحسب ذلك؛ إذ لا غالبَ فيه مطلقاً.

وإن لم يَغْلِبَ فيه أجزاءٌ بهذه الصفة فمكانُه هو الذي اتَّفَقَ وجودُه فيه؛ إذ لو مال إلى واحد من تلك الأمكنة المتساوية بالنسبة إليه، لكان ذلك تخصيصاً من غير مُخصِّص.

قوله: «وكذا الشكل» أي: لكل جسم شَكْلٌ طبيعي على الوجه الذي ذُكِر.

والشَّكْلُ: هيئةُ ما أحاط به حدٌّ أو حدود من جهة الإحاطة.

والشَّكْلُ الطبيعي للبسيط هو الكرة؛ لأن المُقتضِيَ لشكله[1] هو الطبيعةُ، وهي واحدة، وقَابِلُه هو الجسم البسيط، وهو أيضاً واحد.

وتأثيرُ الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون مُختلِفاً، فيجب أن يكون كُريًّا، وإلا لاختلفت آثارُه[2].

ولا ضَبْطَ لأشكال المُركَّبات؛ لأنها تختلف بِحَسَبِ اختلاف التراكيب الحاصلة.

والمُصَنِّفُ عمَّ الحكمَ بالنسبة إلى جميع الأجسام، فقال: «الشكل الطبيعي هو الكرة».

وفيه نَظَرٌ[3]؛ إذ يجوز أن يكون الشَّكْلُ الطبيعي للمركب غيرَ الكُريِّ.

---

(١) (ز): لشكله.

(٢) (ز) زيادة: فحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وفيه نظر... أقول: أجاب عنه شيخنا جار الله تلميذ الشارح: بأن طبيعة الجسم من حيث مقتضاها هو الكرة، وما وقع في المركبات من الاختلاف فمن تأثير خارج» ل: ٥٤.

* قال:

والمَعْقُولُ مِن الأَوَّلِ[1] البُعْدُ، فَإِنَّ الأَمَارَاتِ تُسَاعِدُ عليهِ.

تحقيق ماهية المكان

واعْلَمْ أَنَّ البُعْدَ مِنْهُ مُلاقٍ لِلْمَادَّةِ، وهُوَ الحَالُّ فِي الجِسْمِ ويُمَانِعُ مُسَاوِيَهُ؛ ومِنْهُ مُفَارِقٌ تَحُلُّ فِيهِ الأَجْسَامُ، ويُلَاقِيهَا بِجُمْلَتِهَا، ويُدَاخِلُهَا بِحَيْثُ يَنْطَبِقُ على بُعْدِ المُتَمَكِّنِ ويَتَّحِدُ بِهِ.

ولَا امْتِنَاعَ لِخُلُوِّهِ عَن المَادَّةِ. ولَوْ كَانَ المَكَانُ سَطْحًا (٨٥/ز) لَتَضَادَّتِ الأَحْكَامُ، ولَمْ يَعُمَّ المَكَانُ.

○ أقول:

المكانُ موجودٌ[2]؛ لأنه مُشارٌ إليه ومَقْصِدٌ للمتحرِّك، وكل ما هو كذلك، فهو موجود.

وهو لا يكون جُزْءاً للجسم ولا حالًّا فيه؛ لأنه يَسْكُنُ فيه الجسم، وينتقل بالحركة عنه وإليه، وكلُّ ما هو كذلك لا يكون جُزْءاً للجسم ولا حالًّا فيه.

فهو:[3] إما السطحُ الباطن للجسم الحَاوي المُمَاسُّ للسطح الظاهر

---

(١) (هـ): المكان.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ١/٢٤٩، كشف المراد ص ١٣١.

(٣) المذاهب في حقيقة المكان ستة:

المذهب الأول: أن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. وهو مذهب أرسطو والمشائيين، ومتأخري الحكماء كابن سينا والفارابي وأتباعهما.

المذهب الثاني: أن المكان هو السطح مطلقاً، لأن الفلك الأعلى يتحرك، فله مكان، وليس هو سطح المحوي. وهو مذهب بعض الحكماء. =

(٨٣/ب) من المَحْوي؛ أو بُعْدٌ يساوي البُعْدَ القائمَ بالجسم ويَشْغَلُهُ بالحصول فيه.

واختار المصنِّفُ الثاني.

فَقَالَ: المعقولُ من المكان البُعْدُ، فإن الأمارات تُساعِد[1] أن المكان هو البُعْد، فإن الناس كُلَّهم يَحْكُمون أن الماء فيما بين أطراف الإناء، وأن الماء يزول ويُفارِقُ ويَحْصُلُ الهواءُ في ذلك البُعْد بعينه.

وأيضاً: إذا تَوَهَّمْنا الماءَ وغيرَه من الأجسام مرفوعاً غيرَ موجود في الإناء، لَزِمَ من ذلك أن يكون البُعدُ الثابتُ بين أطرافه موجوداً، وذلك أيضاً (٦٦/هـ) موجود عندما يكون هذا موجوداً معه.

المذهب الثالث: أن المكان هو البعد المجرد الموجود، وهو ألطف من الجسمانيات وأكثف من المجردات، ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في أعماقه وأقطاره.

ويسمى ذلك البعد بعداً مفطوراً؛ لأنه فطر عليه البداهة. وهو مذهب الإشراقيين وأفلاطون، وهو الذي اختاره المصنف.

المذهب الرابع: أن المكان: بعد موهوم مفروض يشغله الجسم بملئه على سبيل التوهم، وهو الخلاء، وهو عندهم عدمي وليس بوجودي، وهذا مذهب المتكلمين.

المذهب الخامس: أن المكان هو الهيولي. وهو مذهب بعض قدماء الحكماء، وقد ينسب إلى أفلاطون.

المذهب السادس: أن المكان هو الصورة الجسمية. وهذا كذلك قد ينسب إلى أفلاطون.

انظر: طبيعيات الشفاء فن السماع الطبيعي ص ١١١، الصحائف الإلٓهية ص ٢١٦، دستور العلماء ٣/٣١٧، كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٦٣٤، شرح الهداية في الحكمة لقاضي مير ص ٢٩.

(١) (أ) زيادة: على.

وأيضاً: كونُ الجسم في مكان ليس بِسَطْحه بل بحَجْمه وكمِيَّته، فيجب أن يكون ما فيه الجسمُ بحجمه مساوياً له (٨٣/و) فيكون بُعْداً.

ولأن المكان مساوٍ للمُتمكن، والمُتمكنُ ذو ثلاثة أقطار، فالمكانُ ذو ثلاثة أقطار.

وأيضاً: إن الناس كُلَّهم يقولون: المكانُ قد يكون فارغاً وقد يكون مُمتلِئًا، ولا يقولون: إن السطحَ يكون فارغاً ويكون ممتلئًا.

قولُه: «واعلم أن البعد منه مُلاق» إلى قوله: «ولا امتناع لخلوه عن المادة» جوابٌ عن دليلٍ - للقائلين[1] (٤٢/أ) بأن المكان هو السطح - على أن المكانَ ليس بِبُعْدٍ.

تقريرُ الدليل[2]: أن المكانَ لو كان هو البُعْدَ، فذلك البُعْدُ لا يخلو: إما أن يكون موجوداً مع البُعْد الذي للجسم المَحْوي، أو لا يكون موجوداً[3].

فإن لم يكن موجوداً معه، فيلزم أن لا يكون مع المُتمَكِّن في المكان مكانٌ؛ لأن المكانَ هو هذا البُعدُ الذي لم يكن موجوداً مع المُتمَكِّن.

وإن كان موجوداً فلا يخلو: إما أن يكونَ له وجودٌ غيرُ وجود بُعْد المَحْوي، أو لا يكون له وجود غيرُه، بل يتَّحِدُ به فيصيرُ هو هو.

---

(١) (هـ) (ز): القاتلين.

(٢) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في فن السماع الطبيعي من الشفاء ص ١١٩، والشارح نقل عبارة ابن سينا بتصرف.

(٣) ساقطة من (هـ).

فإن كان الثاني فليس هناك بُعْدٌ إلا بُعْدُ الجسمِ المَحْوِي، وكذلك إذا حَصَلَ فيه جسمٌ آخر، لا يكون هناك بُعْدٌ إلا بُعْدُ ذلك الجسم الآخر، فلا يكون البُعْدُ ـ الذي فَرَضْنا أنه مكان ـ موجودًا.

وإن كان الأولُ فهناك بُعْدٌ بين أطراف الحاوي وهو مكان، وبُعْدٌ آخر في المُتمَكِّن، هو أيضاً بين أطراف الحاوي غيرُ ذلك بالعدد.

لكن معنى قولنا[1]: «البعد الشخصي الذي بين هذين الشيئين»: هو أنه هذا الأمرُ المُتَّصلُ بينهما الذي يَقْبَلُ القسمةَ الواحدُ المشارُ إليه[2]، فكلُّ ما بين هذا الطَّرَف وهذا الطَّرَف هو هذا البُعدُ الذي بين الطرفين.

فكلُّ ما هو هذا البُعدُ الذي بين الطرفين المحدودين[3] فهو لا محالةَ واحدٌ شخصي لا غير، فيكونُ كلُّ ما بين هذا الطَّرَف وهذا الطَّرَف بُعْداً شخصيًا واحداً، ليس بُعْداً وبُعْداً آخَرَ.

وإذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطَّرَف وهذا الطَّرف بُعْدٌ للجسم وبُعْدٌ آخَرُ، لكنّ البُعْد الذي للجسم بين الطرفين موجود، فالبُعْدُ الآخرُ ليس بموجود.

تقرير الجواب: أن البُعْدَ ينقسم إلى قسمين: بُعْدٌ قائمٌ بالمادة مُلاق لها، وبُعْدٌ غيرُ مُلاقٍ للمادة بل مُفارِقٌ عنها.

والأولُ ـ أعني: البُعْدَ القائم بالمادة ـ يُمانِعُ مساويَه، أعني: بُعْداً آخر مُقارِناً لمادة مساوياً له، فلا يُجامِعُهُ؛ لامتناع التداخل بين هذين البُعْدين المُلاقِيين للمادة.

---

(١) زيادة من (و)، وهي مثبتة في الشفاء ص ١١٩.

(٢) عبارة الشفاء: الواحدة المشار إليها ص ١١٩.

(٣) ساقطة من (ز).

والثاني - أعني: البُعْدَ المُجرَّدَ الذي لا يقوم بالمادة - تَحُلُّ فيه الأجسامُ، ويُلاقيها بجملتها، ويُداخِلُها بحيث يَنطَبِقُ على بُعْد المُتمكِّن ويَتَّحِدُ به، وهو مكانٌ للجسم[1] الذي يُداخِلُه، ولا امتناعَ في تداخل مِثْلِ هذا البُعْدِ في بُعْدِ الجسم المُتمكِّن لخُلُوِّه عن المادة.

وفي هذا الجواب نَظَرٌ؛ لأنا نعلم بالضرورة أن الأبعادَ لذاتها مُتمانِعةٌ عن التداخل، لا بسبب الهَيُولىٰ ولا بسبب الصور والأعراض، فإن الصور والأعراض لو لم تكن وفُرِضَ البُعْدُ موجوداً كان ممتنعاً من التداخل.

والهَيُولىٰ لو لم تكن ذاتَ وَضْعٍ لم يُتَصَوَّر فيها امتناعُ التداخل، وعند كونها ذاتَ وَضْعٍ تمتنع عن التداخل بالعَرَض، بسبب البُعْد الذي يَعْرِضُ[2] لها، فيَعْرِضُ بسببه التجزُّؤُ والانقسامُ، فيكون استعدادُ الهَيُولىٰ لأن يُحْمَلَ عليها امتناعُ التداخل أمراً يَلْحَقُهُ من البُعْد، والبُعْدُ هو السبب في حَمْلِ هذا عليها.

قولُه: «ولو كان المكان سَطْحاً لتضادّت الأحكام» هذا دليلٌ على أن المكان ليس بسَطْحِ الحاوي.

تقريره: لو كان المكانُ[3] هو السَّطْحَ الباطنَ للجسم الحاوي، لتضادَّت أحكامُ الجسم الواحد في حالة واحدة، والتالي باطل.

بيانُ الملازمة: أن المكانَ لو كان سَطْحاً يَلقىٰ سَطْحَ المَحْوي،

---

(١) (و) (ز): الجسم.

(٢) (و): يوجب.

(٣) ساقطة من (ز).

يلزمُ أن يكونَ الطائرُ الواقف في الهواء الذي يتبدَّل عليه المكانُ (٦٧/هـ) ساكنًا متحرِّكاً معاً؛ لأن الحركةَ (٨٦/ز) هي مُفارَقة سَطْحٍ إلىٰ سَطْحٍ آخر، والطائرُ علىٰ تقدير تبدُّل الهواء عليه يكون مُفارِقاً من سطح إلىٰ سطح، فيكون متحرِّكاً ويكون ساكناً؛ لأنه واقف.

ولقائلٍ أن يقول[1]: الحركةُ هي أن يَنتَقِلَ المتحرِّكُ من سَطْح إلىٰ سَطْح، لا أن يُفارِقَ عن[2] المتحرِّك سَطْحٌ ويَتَّصِلَ به سَطْحٌ آخر.

فعلىٰ هذا لا يكون السكون بالنسبة إلىٰ الطائر، والحركةُ بالنسبة إلىٰ مكانه (٨٤/ب)، فلا يكونُ جسم واحد متحرِّكاً وساكناً معاً.

واعلم: أن القولَ بالأبعاد يستدعِي أن يكون كلُّ جسم في مكان، والقولَ بالسطح يستدعي أن يكونَ من الأجسام ما لا مكانَ له.

وإليه أشار بقوله: «ولم يَعُمَّ المكان».

مع أن العلماء والعقلاء حَكَمُوا باحتياج كل جسم إلىٰ مكان، فيكون القولُ بالأبعاد مُطابِقاً لما حَكَمَ به العقلاءُ.

* قال:

امتناع الخلاء

فَهَذَا المَكَانُ لَا يَصِحُّ عَلَيْهِ الخُلُوُّ مِنْ شَاغِلٍ، وَإِلَّا لَسَاوَتْ حَرَكَةُ المُعَاوِقِ حَرَكَةَ عَدِيمِهِ عِنْدَ فَرْضِ مُعَاوِقٍ أَقَلَّ بِنِسْبَةِ زَمَانَيْهِمَا.

○ أقول:

القائلون (٨٤/و) بأن المكان هو البُعْد علىٰ مذهبين:

---

(١) (ب) زيادة: إن.

(٢) ساقطة من (هـ).

منهم[1]: مَنْ يُحِيلُ أن يكون هذا البُعْدُ يبقىٰ فارغاً لا مَالِئ له، ولا يَتخلّىٰ عن مَالِئٍ إلا عند لُحُوق مَالِئٍ آخر.

ومنهم[2]: مَنْ لا يُحِيلُ ذلك، بل يُجَوِّزُ أن يكونَ هذا البُعْدُ خالياً تارةً ومملوءاً تارة[3]، وهم أصحابُ الخَلاء[4].

واختار المصنِّفُ المذهبَ الأول.

واحتج علىٰ بُطلان المذهبِ الثاني، فقال[5]: فهذا المكانُ لا يَصِحُّ عليه الخلوُّ من شاغل؛ لأنه لو صحَّ خلوُّه من شاغل لساوَت حركةُ الجسم الذي له مُعَاوِقٌ حركةَ الجسم الذي لا يكونُ له مُعاوق، والتالي باطل.

أما الملازمةُ فيتوقَّفُ بيانُها علىٰ تقرير مقدمة.

---

(١) وهم أكثر الفلاسفة. انظر: الأربعين للرازي ص ٣٢.

(٢) وهم المتكلمون وأبو البركات البغدادي، ونسبه الرازي والسمرقندي إلىٰ كثير من قدماء الفلاسفة. انظر: الأربعين للرازي ص ٣٢، المحصل ص ٣٠٨، الصحائف الإلٰهية ص ٢١٣.

(٣) (ز) زيادة: أخرىٰ.

(٤) ذكر السمرقندي أن الخلاء عرف بتعريفين: الأول: هو ألا يكون بين الجسمين المتباعدين ما يلاقيانه. قال: وهذا تعريف للخلاء الذي بين الأجسام. الثاني: أنه أبعاد مجردة عن المادة، فإذا حصلت في مادة حصل الجسم. قال: وهذا أعم من الأول. الصحائف الإلٰهية ص ٢١٢.

وانظر في مسألة الخلاء: النجاة لابن سينا ص ١١٩، المباحث المشرقية ١/٢٢٨، شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٢٥، شرح المقاصد ٢/٢٠٤، شرح المواقف ٢/٨٥، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤٠١.

(٥) هذا الدليل ذكره ابن سينا في كتاب السماع الطبيعي من الشفاء ص ١٣٠.

وهي: أنه كلما كانت المسافةُ التي كانت الحركةُ فيها أرقَّ كان قطعُها أسرعَ، وكلما كانت أغلظَ كان قطعُها أبطأ.

والسببُ فيه الاقتدارُ على مقاومة الدافعِ الخارق والعجزُ عنه، فإن الرقيقَ شديدُ الانفعال عن الدافع الخارق، والغليظَ بخلافه.

والرِّقُّ والغِلَظُ يختلف في الزيادة والنقصان، فكُلَّما زاد الغِلَظُ زادت المقاومةُ[1]، وكلما زادت المقاومة زاد البُطْءُ، فيكون المتحرِّكُ يختلف سرعةً وبُطْئًا بِحَسَبِ اختلاف المقاومة.

إذا عرفتَ ذلك فنقول: لو ثَبَتَ الخلاءُ، فإذا تَحَرَّكَ الجسم فيه بقوته، فلا يخلو: إما أن يَقْطَعَه بالحركة في زمان أو لا في زمان، والثاني محال؛ لأنه يَقْطَعُ البعضَ من المسافة قبل قَطْعه الكلَّ، فتعيَّن الأولُ.

فلو فَرَضْنَا أن يتحرَّكَ ذلك الجسمُ بتلك القوة في مَلاءٍ مُقاوم، يساوي مقدارُ مسافته مسافةَ الخَلاء الذي وَقَعَ فيه الحركةُ الأولى، فلابد وأن تكونَ تلك الحركةُ أبطأ، فتكونَ في زمان أكثر، ويكونَ لزمان الحركة الأولى نسبةٌ إلى زمان الحركة في المَلاء المُقاوم، ولتكن تلك النسبةُ العُشْرَ مَثلاً.

فلو فَرَضْنا أن يتحرَّك ذلك الجسمُ بتلك القوة، في مَلاء نسبةُ مقاومته إلى مقاومة المَلاء الأول كنسبة زمانِ حركةِ الخلاء إلى زمان حركةِ المُقاوم الأول[2]، فيكونُ زمانُ حركةِ المُعاوق الثاني مثلَ زمان[3] عديم المُعاوق، فتكونُ حركةُ المُعَاوِق كحركة عَدِيم المُعَاوِق.

---

(١) (ز): المعاوقة.

(٢) (هـ) زيادة: هو العشر مثلاً.

(٣) (ز) زيادة: حركة.

وقد اعْتُرِضَ[1] علىٰ هذا: بأنه إنما يلزم أن تكونَ حركةُ المُعاوِق كحركة عديم المُعاوق، أن لو كان استحقاقُ الحركة للزمان لأجل العائق لا لذاتها، وهو ممنوع؛ فإن[2] الحركةَ بنفسها تستدعي زمانًا، وبسبب المعاوق يصيرُ ذلك الزمان أكثرَ، ولا يكون الزمانُ كُلُّه بإزاء المُعاوَقة، حتىٰ يلزمَ أن يكون زمانُ المُعاوِق ـ الذي تكون نسبةُ مُعاوقتِه إلىٰ مُعاوَقة الأول العُشْرَ ـ عُشْرَ زمان المُعاوق الأول، ويلزمَ منه أن يكون مِثْلَ زمانِ عَدِيمِ المُعاوَقة.

ويُمْكِن أن يُقَالَ: إن الحركةَ بنفسها لا تستدعي شيئًا من الزمان أصلاً[3]؛ لأن الحركةَ يمتنعُ أن تُوجَدَ إلا علىٰ حَدٍّ ما من السرعة والبطء، فهي مُفْرَدةً غيرُ موجودة، وما لا وجودَ له لا يستدعي شيئاً أصلاً[4].

فاستدعاءُ الحركةِ الزمانَ إنما هو بِحَسَبِ السرعة والبطء، واختلافُ السرعة والبطء في الحركة الطبيعية والقَسْرية إنما هو بِحَسَبِ اختلاف المُعاوَقة، فلو لم تكن مُعاوَقةٌ لكان الطبيعةُ أو القاسِرُ يقتضي (٦٨/هـ) أن يتحرَّكَ[5] علىٰ أسرع حدٍّ، بحيث لا يكون حدٌّ أسرعُ من ذلك الحدِّ.

ولو كان كذلك لكانت الحركةُ لا في زمان، فلو فرَضْنَا جسماً

---

(١) المعترض هو السمرقندي في الصحائف الإلٰهية ص ٢١٤.

(٢) (ب): لأن.

(٣) (هـ) زيادة بالهامش: «وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئاً آخر» نسخة.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (ب): يحرك.

عديمَ المُعاوِق يلزم أن تكونَ حركتُه في زمان؛ (بسبب أنه يَقْطَعُ نِصْفَ المسافة قبل قَطْعِ كلها[1]، وأن لا يكون في زمان بسبب أنه عديم المُعَاوِق)[2].

ومن الدَّلائِل[3] الدالةِ على امتناع الخَلاء: أن ما بين الأجسام الغير المُتلاقية لا يخلو: إما أن يكون لا شيئاً أو يكون شيئاً.

والأولُ باطلٌ؛ لأنه قابلٌ للزيادة والنقصان والمساواةِ (٨٧/ز) واللامساواةِ، وكل ما هو قابلٌ لها لا يكون لا شيئاً، بل يكون[4] كَمًّا، وهو مُطابقٌ للحركة، فيكون كمًّا مُتَّصِلاً، فيكون مِقْداراً.

والمِقْدارُ يمتنعُ أن يَتَجرَّدَ عن المادة؛ لأن طبيعتَه إن كانت مُستغنِيَةً عن المادة، فحيث وُجِدَتْ كانت مُستغنِيةً، وليس كذلك؛ لأن مِقْدارَ الجسم يستحيلُ أن يُوجَدَ بدون المادة، وإن كانت محتاجةً امتنع أن يُوجَدَ بدون المادة، فاستحال أن يتجرَّد المِقْدارُ عن المادة، فيكونُ مُلاقياً لها، وقد فُرِضَ بخلافه، هذا خُلْف.

قيل: إن المِقْدارَ الجِسْماني مُخالِفٌ للمِقدار المكاني من حيث الحقيقةُ؛ لأن المِقْدار الجِسْماني محتاج إلى المِقْدار المكاني، من غير عكس؛ لامتناع الدَّوْر، وحينئذٍ جاز استغناءُ الثاني عن المادة دون الأول.

---

(١) (أ) (و): كله.

(٢) ما بين القوسين في (ب): «لأن القطع للجزء قبل القطع للكل، ولا في زمان بسبب أنه عديم المعاوق».

(٣) انظر هذا الدليل في الإشارات لابن سينا، شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٢٥.

(٤) (أ) (ب) (و): هو.

والجوابُ: أن المِقْدارَ ينقسمُ إلىٰ (٨٥/ب) الخَطِّ والسطح[1] والجسم التعليمي، وكلٌّ واحد منها طبيعةٌ نوعية مُحصَّلة، تختلف بالخَارجات عنها دون الفصول؛ إذ لم يكن العقل في تحصيلها محتاجاً إلىٰ شيء يَلْحَقُها، بل تستكملُ في العقل حقائقَها من غير (٨٥/و) أن يَلْحَقَها شيء، وإذا كانت كذلك لم تكن مُختلِفةً في التجرُّد وعدمه.

* قال:

والجِهَةُ: طَرَفُ الامْتِدَادِ الحَاصِلِ فِي مَأْخَذِ الإِشَارَةِ، ولَيْسَتْ مُنْقَسِمَةً، وهِيَ مِنْ ذَوَاتِ الأَوْضَاعِ المَقْصُودَةِ بِالحَرَكَةِ لِلحُصُولِ فِيهَا، وبِالإِشَارَةِ. والطَّبِيعِيُّ مِنْهَا فَوْقٌ (٤٣/أ) وسُفْلٌ، ومَا عَدَاهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهٍ.

مبحث الجهة

○ أقول:

لَمَّا كان الجهةُ مناسبةً للمكان، ولهذا يَشْتَبِهُ[2] أحدُهما بالآخر، أشار بعد الفراغ عن[3] بَحْثِ المكان إلىٰ بحث الجهة[4].

والجهةُ: طَرَفُ الامتداد الحاصل في مَأْخَذِ الإشارة.

وليست منقسمةً؛ لأنها[5] لو كانت منقسمةً، فإذا وَصَلَ المُتحرِّكُ

---

(١) (ب) زيادة: والجسم.
(٢) (ز): اشتبه.
(٣) (ز): من.
(٤) انظر في الجهة: النجاة لابن سينا ص ١٣٠، المباحث المشرقية ٢٥١/١، شرح الإشارات للطوسي ٢٢٧/٢، نهاية المرام للحلي ٤٥٠/١، شرح المواقف ١١٨/٢، شرح التجريد للقوشجي ٤١٠/٢.
(٥) انظر هذا الدليل في الإشارات لابن سينا. شرح الإشارات للطوسي ٢٢٩/٢.

إلىٰ ما يُفرَضُ لها أقربُ الجزأين من المُتحرِّك، ولم يَقِف لم يَخْلُ: إما أن يقال له: إنه يتحرَّكُ بَعْدُ إلىٰ الجهة، فتكونُ الجهةُ وراء المنقسم[1]، وإن كان يتحرك عن الجهة، فما وصل إليه هو الجهةُ، لا جزءُ الجهة.

فإن قيل[2]: القسمةُ غير حاصرة، فإنه يجوز أن يتحرَّكَ في الجهة، لا عنه أو إليه.

أجيب: بأن الحركةَ في الشيء المنقسم: إما عن جهة أو إلىٰ جهة، ويعود القسمان الأولان، والشيءُ الذي وَقَعَ فيه الحركةُ هو المسافةُ لا الجهةُ.

والجهةُ من ذوات الأوضاع؛ لأنها مَقْصِدُ المتحرِّك بالحصول فيه، وكلُّ ما هو مَقْصِدُ المُتحرِّك بالحصول فيه فهو ذو وَضْعٍ؛ لأن المتحرِّكَ لا يَقْصِدُ ما لا وَضْعَ له؛ ولأن الجهةَ مُشارٌ إليها إشارةً حسية، وكلُّ مُشارٍ إليه إشارةً حسية، فهو ذو وَضْع.

قوله: «للحصول فيها» إشارةٌ إلىٰ جواب دَخْلٍ[3] مُقدَّر.

توجيهُهُ: أن يقال: لا نُسَلِّمُ أن كلَّ ما هو مقصود بالحركة يجب أن يكون موجوداً، فإن البياضَ مقصود بالحركة من السواد إليه، وهو غير موجود.

تقريرُ الجواب: أنَّا ندَّعِي أن كلَّ ما هو مقصود بالحركة للحصول

---

(١) (ب) (و): المقسم.

(٢) هذا الاعتراض ذكره وأجاب عنه الطوسي في شرح الإشارات ٢/٢٢٩.

(٣) هذا الدخل وجوابه ذكره ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٣٠.

فيه لا بالتحصيل يكون موجوداً، والحركةُ من السواد إلىٰ البياض يُقصَدُ بها تحصيلُ البياض، لا حصولُ المتحرِّك فيه.

والجهةُ علىٰ قسمين: قسمٍ[1] يَتبدَّل بالفَرْضِ، مِثْلُ اليمين والشمال والقُدَّام والخَلْف، وقسمٍ لا يَتبدَّلُ، وهو ما يكون بالطَّبْع، وهو فَوْقُ وسُفْلُ.

والجِهاتُ المُتَبَدِّلَةُ بالفَرْضِ غيرُ متناهية؛ لأن الجهةَ طَرَفُ الامتداد، ويمكن أن يُفرَضَ في جسمٍ امتداداتٌ غيرُ متناهية، ويكونُ كل طَرَف منها جهةً[2].

والحكمُ بأن الجهات سِتٌّ مشهورٌ، وليس بحق[3].

ولنذكر دليلاً[4] علىٰ مُحدِّدِ الجهات[5]، فنقول: الجهتان الواقعتان بالطَّبْع[6] - أعني: فوقَ وسُفلَ[7] - لابد لهما من مُحدِّد يُعيِّنُهما ويُحَدِّدُهما؛ لما عَرَفْتَ أن الجهة حَدٌّ، والحدُّ لا يقوم بنفسه بل بغيره، فيكون ذلك الغيرُ مُعَيِّنَهُ ومُحدِّدَهُ.

ولَمَّا كان[8] الجهةُ ذاتَ وضع، يكون بالضرورة وَضْعُها في ذلك

(١) ساقطة من (ب).
(٢) ساقطة من (ز).
(٣) انظر تعليل ذلك وسببه في كتاب السماع الطبيعي من الشفاء لابن سينا ص ٢٤٧.
(٤) انظر هذا الدليل في الإشارات لابن سينا. شرح الإشارات ٢/٢٣٦.
(٥) أثبت الفلاسفة جسماً محيطاً بكلية العالم، كري الشكل، يحدد الجهات أي: يميزها، وهو الفلك الأعظم عندهم. وقد نفاه المتكلمون.
انظر: نهاية المرام للحلي ١/٤٥٦، كشاف اصطلاحات الفنون ٢/١٤٨٦.
(٦) ساقطة من (ز).
(٧) (ز): وتحت.
(٨) (ز): كانت.

(٦٩/هـ) المُحدَّد، ولا يجوز أن يكون وضعُها في خلاء؛ لامتناع وجوده، ولا في ملاء متشابهٍ بأن يكون بعضُ حدوده المفروضة فيه جهةً وبعضُها جهةً أخرى؛ لعدم أولوية بَعْضٍ تلك الحدود بأن تكون جهةً وبعضِها جهةً أخرى مخالفةً لها بالطَّبْع، فتعيَّن أن تكونَ بشيء مختلف خارجٍ مما يتشابه.

وذلك الشيءُ لا مَحالةَ يكون جسماً أو جِسْمانيًا؛ لوجوب كونه ذا وَضْع، وعلى التقديرين لابد من الجسم.

وذلك الجسم[1]: إما واحد أو أكثر، فإن كان واحداً فإما أن يَتَحَدَّدَ به جهتان من حيث هو واحدٌ، أو لا من حيث هو واحدٌ.

فهذه ثلاثةُ أقسام.

والأول[2] - وهو أن يكون المُحَدِّد جسماً واحداً من حيث هو واحد - غيرُ ممكن؛ لأن الجهتين اللتين بالطَّبْع لابد وأن يكونا طَرَفي امتداد، والجسمُ الواحد، من حيث هو واحد، إن حَدَّدَ ما يليه بالقرب، فيمتنع أن يُحَدِّدَ ما يقابله، أعني: البُعْدَ؛ لأن البُعْدَ عنه ليس بمحدود[3].

فإذن: المُحَدِّدُ: إما جسم لا من حيث هو واحد، أو أكثر (٨٨/ز) من جسم. والثاني باطل؛ لأن التحديد بجسمين[4] لا يخلو: إما أن

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ز): فالأول.

(٣) (أ) (و) (ز): بمحدد، وما أثبته موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٣٧.

(٤) كذا في (ز)، وفي (و): لأن التحدد بجسمين، وفي الباقي: لأن التحدد بجهتين. وما أثبته موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٣٧.

يكون علىٰ سبيل إحاطة أحدهما بالآخر، أو علىٰ سبيل المباينة.
والأول يقتضي أن يكون وقوعُ المُحاط في التحديد بالعَرَض؛ لأن المُحيطَ وَحْدَه كافٍ في تحديد الجهتين بالقرب الذي يتحدَّدُ بإحاطته، والبُعْدِ الذي يتحدَّد بأبْعَد حدٍّ من مُحيطه، وهو مَرْكزُه.

فهذا القسم[1] يرجع إلىٰ القسم الذي يكون المُحَدِّد فيه جسماً واحداً، لا من حيث هو واحد.

والثاني - وهو أن يكون التحديدُ بجسمين متباينين - باطل؛ لأن كل واحد من الجسمين لا يتحدَّد به إلا القربُ منه، ولا يتحدَّد به البُعْدُ عنه.

فإذن: لا تتحدَّد الجهتان بكلٍّ منهما.

وقلنا: إن المُحدِّد يجب أن يُحدِّد جهتين معاً، فثبت أن التحدُّد إنما يكون بجسم واحد، لا من حيث هو (٨٦/ب) واحد، بل من حيث إن له مركزاً ومُحيطاً، فيتحدَّدُ جهةُ القرب - أعني: الفوقَ - بمُحيطه، وجهةُ البعد - أعني: السُّفلَ - بأبعد حَدٍّ منه، وهو المركز.

* * *

(١) (ز) زيادة: الذي.

* قال:

الفصل الثاني في الأجسام

الفَصْلُ الثَّانِي فِي الأَجْسَامِ

وهِيَ قِسْمَانِ: فَلَكِيَّةٌ، وعُنْصُرِيَّةٌ.

أَمَّا الفَلَكِيَّةُ فَالكُلِّيَّةُ مِنْهَا تِسْعَةٌ: وَاحِدٌ غَيْرُ مُكَوْكَبٍ مُحِيطٌ (٨٦/و) بِالجَمِيعِ، وَتَحْتَهُ فَلَكُ الثَّوَابِتِ، ثُمَّ أَفْلَاكُ الكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ السَّبْعَةِ، وتَشْتَمِلُ عَلَىٰ أَفْلَاكٍ: تَدَاوِيرَ وخَارِجَةِ المَرَاكِزِ. والمَجْمُوعُ أَرْبَعَةٌ وعُشْرُونَ، وتَشْتَمِلُ عَلَىٰ سَبْعَةٍ سَيَّارَةٍ[1]، وَأَلْفٍ وَنَيِّفٍ وعِشْرِينَ كَوْكَباً ثَوَابِتَ.

○ أقول:

الأجسام فلكية وعنصرية

الأجسام تنقسم إلىٰ فلكية وعُنصُرِيَّة[2]، والفلكية: إما أفلاك، أو كواكب.

---

(١) في هامش (ب): خمسة متحيرة.

(٢) ما سيذكره المصنف والشارح هنا من مباحث الفلكيات والعنصريات، مبني علىٰ ما وصلوا إليه من معلومات في هذا المجال، وقد تغير الكثير من هذه المعلومات والنظريات بسبب النهضة العلمية الحديثة وما واكبها من اكتشافات عظيمة هائلة.
انظر في هذه المباحث في الكتب القديمة: التذكرة في علم الهيئة للطوسي، شرح الإشارات للطوسي ٢٤٦/٢، كشف المراد ص ١٣٥، شرح المقاصد ١٣٩/٣، شرح المواقف ٤٢٠/٢، شرح التجريد للقوشجي ٤١٣/٢.
هذا وقد اعتنىٰ بعض العلماء في بيان موقف الإسلام من الاكتشافات الحديثة في علم الفلك، والتوفيق بينها وبين نصوص القرآن والسنة، منهم: الشيخ محمد بخيت المطيعي في كتابه: «توفيق الرحمن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن»، والسيد هبة الدين الشهرستاني في كتابه: «الهيئة والإسلام».

والأفلاكُ طريقُ[1] إثباتِها الاستدلالُ بالحركات الموجودة بالرَّصْد، بعد تقرير الأصول الحكمية.

وهي: إسنادُ[2] كل حركة إلىٰ جسم يتحرَّكُ بالذات، ويُحرِّك[3] ما يحتوي عليه[4] بالعَرَضِ؛ ووجوبُ الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة؛ ووجوبُ التشابه فيه[5]؛ وامتناع الخَرْق والالتئام علىٰ أَجْرامها.

والطريقُ إلىٰ معرفة وجود الكواكب هو المشاهَدةُ لا غيرَ.

أما الأفلاكُ: فإما كليةٌ تَظْهَرُ منها حركةٌ واحدة بسيطة، أو مُركَّبة؛ وإما جزئيةٌ تنفصل الكليةُ إليها.

عدد الأفلاك الكلية

والأفلاكُ الكليةُ ـ التي أثبتَها المتأخرون ـ تسعةٌ، يُحيطُ بعضُها ببعض، بحيث يُمَاسُّ مُقَعَّرُ الحاوي مُحَدَّبَ المَحْوِي، ومراكزُ الجميع مركزُ الأرض. واحدٌ منها غيرُ مُكَوْكَبٍ[6]، مُحيطٌ[7] بالجميع، يُحرِّكُ الكلَّ بالحركة اليومية، يسمىٰ الفلكَ الأعظمَ والفلكَ الأطلسَ[8].

وتحته فَلَكُ الثوابت المتحرِّكُ بالحركة البطيئة من المغرب إلىٰ

---

(١) (ب) (هـ): طرائق.

(٢) (ز): استناد.

(٣) (هـ) (ز): ويتحرك.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ز): فيها.

(٦) أي: ليس فيه كوكب، ولهذا يُسمَّى بالفلك الأطلس تشبيهاً له بالأطلس الخالي عن النقوش. انظر: البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة لمحمد جعفر الاسترابادي ١/٢٩٤.

(٧) (ز): يحيط.

(٨) (ب) زيادة: والفلك المحيط.

المشرق، ويسمىٰ فَلَكَ البُروج أيضاً، ثم فلكُ زُحَلَ، ثم فَلَكُ المُشْتَرِي، ثم فَلَكُ المِرِّيخ، ثم فَلَكُ الشَّمْسِ علىٰ رَأْيٍ، ثم فَلَكُ الزُّهْرَة، ثم فَلَكُ عُطارِد، ثم فَلَكُ القَمَر[1].

وهذه السبعةُ تسمَّىٰ مُمَثِّلات بفلك[2] البُروج.

حد الأفلاك الجزئية

وأما الأفلاكُ الجزئية، فكل فَلَكٍ من الأفلاك الكلية التي للكواكب السَّيَّارة سِوىٰ الشمس، يشتمل علىٰ: فَلَكٍ[3] تَدْوير غيرِ محيطٍ بالأرض[4]، في ثِخَنِ الخارج المركز، يُمَاسُّ مُحَدَّبُه سَطْحَيه علىٰ نقطتين، يسمىٰ أبعدُهما عن مركز الأرض ذِرْوةً، وأقربُهما حَضِيضاً. وفَلَكٍ خارج المركز عن مركز الأرض[5]، محيط[6] بالأرض، ينفصل عن المُمَثَّل، يَماسُّ مُحدَّباهُما ومُقَعَّراهما علىٰ نقطتين، يُسَمَّىٰ الأبعدُ عن الأرض أوْجاً، والأقربُ منه حَضِيضاً.

---

(١) ما ذكره هنا مبني علىٰ أن الأرض مركز العالم، وهو يخالف العلم الحديث، فالأرض وما يتبعها نقطة في عالم من الكواكب والمجرات، ثم إن الأرض جزء من المجموعةالشمسية، التي تضم نجماً مركزيًّا هو الشمس، وتسعة كواكب - وليس سبعة كما ذكروا - وعشرات من الأقمار. وترتيبها بحسب بعدها عن الشمس هكذا: عطارد، الزهرة، الأرض، المريخ، المشتري، زحل، يورانوس، نبتون، بلوتو، ويتوقع العلماء وجود كوكب عاشر لم يكتشف بعد، يسمىٰ كوكب X.
انظر فيما سبق: علم الفلك العام. للدكتورة ميرفت السيد عوض، والدكتورة مصطفىٰ كمال محمود ص ٣٧ دار الفكر العربي، القاهرة.

(٢) (هـ): لفلك.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (ب): في الأرض.

(٥) (ب): الأصل.

(٦) (ز): يحيط.

وأما الشمسُ فإنها يُكتفىٰ فيها بأحد الفَلَكين ـ أعني: خارجَ المركز أو التدويرَ ـ من غير رجحان لأحدهما علىٰ الآخر، لكن بطلميوس[١] رأىٰ إثبات الخارج لها أولىٰ.

وقد أثبتوا لعُطارد فَلَكًا آخر أيضاً (٧٠/هـ) خارجَ المركز، فله فلكان خارجا المركز، يشتمل المُمَثَّلُ علىٰ أحدهما اشتمالَ سائر المُمَثَّلات علىٰ أمثالها، وهو المسمىٰ بالمُدير، ويشتمل المُدير علىٰ الثاني اشتمال المُمَثَّل[٢] عليه، وهو المسمىٰ بالحامل لفلك التدوير.

والقمرُ قد أثبتوا له فَلَكاً آخر، مُشْتَمِلاً علىٰ فلكية خارج المركز والتدوير، ويسمىٰ ذلك الفَلَكُ بالمائل، ومُمَثَّلُ[٣] القمر يحيط[٤] بالمائل، ويسمىٰ مُمَثَّلُه بفلك الجَوْزَهَر[٥].

فتكون جميعُ الأفلاك أربعةً وعشرين، عَشَرَةٌ منها موافقةٌ المراكز لمركز الأرض، وثمانيةٌ خارجةُ المركز[٦] عنه، وستةٌ أفلاكُ تداوير.

يتحرَّكُ الفَلَكُ الأعلىٰ بالحركة الأولىٰ اليومية السريعة، ويَتَحرَّكُ ما دونه بحركته، ويَتَحرَّكُ فَلَكُ الثوابت بالحركة الثانية البطيئة، ويتحرَّكُ ما دونه بها.

---

(١) هو بطلميوس القلوذي، صاحب كتاب المجسطي، إمام في الرياضة، كامل فاضل من علماء اليونان. تاريخ الحكماء للشهرزوري ص ٢٥٢، الملل والنحل للشهرستاني ١٢٤/٢.

(٢) ساقطة من (ز).

(٣) (ز) زيادة: فلك.

(٤) (هـ) (ز): محيط.

(٥) الجوزهر يطلق علىٰ ممثل القمر، سمي به إذ علىٰ محيطه نقطة مسماة بالجوزهر. كشاف اصطلاحات الفنون ٦٠١/١.

(٦) (أ): المراكز.

ولكل فَلَكٍ من الباقية حركةٌ خاصة، إلا المُمَثَّلاتِ الستةَ التي فوق القمر، فإنها لا تتحرَّكُ غيرَ الحركتين المذكورتين (٨٩/ز).

وأما الكواكبُ فسبعةٌ منها سَيَّارةٌ، كلٌّ في فَلَكٍ على الترتيب الذي ذكرنا.

ومن السيارة خمسةٌ مُتحيِّرة، وهي ما خلا الشمسَ والقمرَ[1].

وأما الثوابتُ فغيرُ محصورة، وقد رُصِدَ منها ألفٌ ونَيِّفٌ وعشرون كوكباً، كُلُّها في الفَلَك الثامن، وهو فَلَكُ البروج، ويمكن أن تكون في أفلاك كثيرة.

* قال:

أحوال الأفلاك

والكُلُّ بَسَائِطُ، خَالِيَةٌ عَن الكَيْفِيَّاتِ الفِعْلِيَّةِ والانْفِعَاليَّةِ ولَوَازِمِهَا، شَفَّافَةٌ.

○ أقول:

الأفلاك كلها بسائط

لمَّا فَرَغَ من ذكر عدد الأفلاك، أراد أن يُشيرَ إلى بعض أحوالها.

فَقَالَ: الأفلاكُ كلها بسائطُ، لأن فيها مَيْلاً مستديراً؛ لاستحالة وجود الحركة بدون المَيْل، وليس بِقَسْري، وإلا لكانت حركتُها[2] على وَفْقِ القاسِر، فيتوافقان في السرعة والبطء والجهة، وليس كذلك، فيكون في طِباعها مَيْلٌ مستدير، فيمتنع أن يكون في طِباعها مَيْلٌ مستقيم؛ لأن الطبيعةَ الواحدة لا تقتضي تَوجُّهًا إلى شيء وصَرْفاً عنه.

---

(١) (هـ) (و) زيادة: ويسميان بالنيرين.

(٢) (أ) (و): حركاتها.

لا يُقَالُ: الطبيعةُ الواحدة قد تقتضي أمرين مختلفين باعتبارين، كالجسم البسيط الذي فيه مَيْلٌ مستقيم، فإن طبيعتَه واحدةٌ قد تقتضِي الحركةَ عند خروجه عن المكان الطبيعي[1]، وتقتضِي السكونَ عند حصوله فيه، فلم لا يجوزُ أن يَقتضِي جسمٌ مَيْلاً مستقيمًا عند إحدى حالتَيْه، ومَيْلاً مستديراً عند الحالة[2] الأخرى؟

لأنا نقول: اقتضاءُ الحركة والسكون شيءٌ واحد، تقتضيه الطبيعةُ[3] الواحدة (٨٧/ب)، وذلك الشيء (٤٤/أ) هو استدعاء المكان الطبيعي فقط.

فإن كان (٨٧/و) حاصلاً في المكان الطبيعي فهو يستلزم سُكوناً، ومعناه أنه لا يستلزم حركةً، وإن كان غيرَ حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركةً مُحصَّلة[4]، فهو إذن ليس شيئاً آخر غيرَ ما اقتضته أولاً.

وأما اقتضاءُ الحركة المستديرة فهو مُغايرٌ لاستدعاء المكان الطبيعي؛ إذ قد يُوجَدُ أحدُهما مُنفكاً عن الآخر وقد يُوجَدُ معه.

وإذا لم يكن في طِباعه مَيْلٌ مستقيم استحال أن يتحرَّكَ بالحركة المستقيمة، فلا تكون مُركَّبةً من أجسام مختلفة الطِبَاع؛ لأنها لو تركَّبت منها لكانت بسائطُها قابلةً للاجتماع، فيَصِحُّ عليها الانتقال، فيَصِحُّ عليها الحركةُ المستقيمة، وقد بيَّنا أنها تمتنعُ، فتكون بسائطَ، وتكون

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) (ز): حاله.
(٣) ساقطة من (ز).
(٤) (و): تحصله.

خاليةً عن الكيفيات الفِعْلِيّة ـ أي: الحرارةِ والبرودة ـ وما يَنتَمِي إليهما، وإلا لكان فيها مَيْلٌ صاعد أو هابط، فتكون قابلةً للحركة المستقيمة.

الأفلاك خالية من الكيفيات الانفعالية وشمائلها

وكذلك تكون خاليةً عن الكيفيات الانفعالية ـ أي: الرطوبةِ واليبوسةِ ـ وما يُنسَبُ إليهما، وإلا لكانت قابلةً للخَرْقِ والالتئام والانفصال والاتصال، فتكونُ قابلةً للحركة المستقيمة، وتكون خاليةً عن لوازمها من الخِفَّة والثِّقَلِ والتخَلْخُل والتكاثُف بعين ما ذكرنا.

وتكون شَفَّافةً؛ لأنها لا تحجُبُ ما وراءَها، ولا تكون قابلةً للكَوْنِ والفساد، وإلا لكانت قابلةً للحركة المستقيمة.

وأصولُ هذه المسائل سَتُبَيَّنُ في مواضعَ تليقُ بها.

* قال:

العناصر البسيطة

وأَمَّا العَنَاصِرُ البَسِيطَةُ فَأَرْبَعَةٌ: كُرَةُ النَّارِ، والهَوَاءِ، والمَاءِ، والأَرْضِ. واستُفِيدَ عَدَدُهَا مِن مُزَاوَجَاتِ[1] الكَيْفِيَاتِ الفِعْلِيَّةِ والانْفِعَالِيَّةِ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من الفَلَكيّات، أراد أن يُشِيرَ إلى العناصر وأحوالِها، فبدأ بالعناصر البسيطة؛ لتقدمها على المُركَّبات بالطَّبْع.

فَقَالَ: وأما العناصرُ البسيطةُ فأربعة: كرةُ النار والهواء والماء والأرض، واسْتُفِيدَ حصرُها في هذه الأربعة من انتساب الكيفيات

(١) (هـ): مزدوجات.

الأربع الفعلية والانفعالية ـ أي: الحرارةِ والبرودةِ والرطوبةِ واليبوسة ـ إليها بِحَسَبِ الازدواجات الممكنة.

بيانُ ذلك: أن العُنْصُرِيَّات نَجِدُ فيها: قُوىً مُهَيَّأةً نَحْوَ الفِعْل، أي: كيفياتٍ تجْعَلُ موضوعاتِها (٧١/هـ) مُعَدَّةً للتأثير في شيء آخر، مِثْلُ الحرارة والبرودة وطعوم وروائح؛ وقوىً مُهَيَّأةً نَحْوَ الانفعال السريع أو البطيء، أي: كيفياتٍ تجْعَلُ موضوعاتِها مُعَدَّةً للتأثر عن الغير بِحَسَبِ السرعة أو البطء، مِثْلُ الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك.

ثم فَتَّشْنَا[1] فوَجَدْنَاها (قد تخلُو)[2] عن جميع الكيفيات الفعلية، إلا الحرارةَ والبرودةَ، والمُتوسِّطةَ التي تُسْتَبْرَدُ بالقياس إلى الحار وتُسْتَسْخَنُ بالقياس إلى البارد، فإنا وَجَدْنا جسماً خالياً عن اللون، وجسماً خالياً عن الطعم، ولم نَجِدْ جسماً خالياً عن الحرارة أو البرودة أو المُتوسِّطة.

وكذلك فتَّشْنا فوَجَدْنَاها خاليةً عن جميع الكيفيات الانفعالية، إلا الرطوبةَ واليبوسةَ والمُتوسِّطةَ بينهما.

فعُلِمَ بهذا الاستقراءِ (٩٠/ز) أن العناصرَ البسيطة لا تخلُو عن إحدى الكيفيتين الفعليتين، أي: الحرارةِ والبرودةِ، ولا عن إحدى الكيفيتين الانفعاليتين، أي: الرطوبةِ واليبوسةِ.

ولمَّا كان الازدواجاتُ الممكنةُ الثنائية عن هذه الأربعة لا تزيد على أربعة: الحرارةِ مع اليبوسة، الحرارةِ مع الرطوبة، البرودةِ مع

---

(١) (ب): فتشناها.

(٢) ما بين القوسين في (هـ): خالية.

الرطوبة، البرودةِ مع اليبوسة ـ: كان[1] البسائطُ الموضوعة لهذه المُزْدَوَجَات[2] أربعةً: موضوعَ الحرارة واليبوسة وهو النار، وموضوعَ الحرارة والرطوبة وهو الهواء، وموضوعَ البرودة والرطوبة وهو الماء، وموضوعَ البرودة واليبوسة وهو الأرض.

والدليلُ على أنها كُرَاتٌ: هو أنها بسائط، وقد عَلِمْتَ أن الشَّكل الذي يقتضيه البسيطُ هو الكُرِيَّة[3].

* قال:

أحوال العناصر البسيطة

وكُلٌّ مِنْهَا يَنْقَلِبُ إِلَىٰ المُلاصِقِ وإِلَىٰ الغَيْرِ بِوَسَطٍ[4] أَوْ وَسَائِطَ. فَالنَّارُ حَارَّةٌ يَابِسَةٌ شَفَّافَةٌ مُتَحَرِّكَةٌ بِالتَّبَعِيَّةِ، لَهَا طَبَقَةٌ وَاحِدَةٌ، وقُوَّةٌ علىٰ إِحَالَةِ المُرَكَّبِ إِلَيْهَا؛ والهَوَاءُ حَارٌّ رَطِبٌ شَفَّافٌ، ولَهُ[5] أَرْبَعُ طَبَقَاتٍ؛ والمَاءُ بَارِدٌ رَطِبٌ شَفَّافٌ مُحِيطٌ بِثَلَاثَةِ أَرْبَاعِ الأَرْضِ، لَهُ طَبَقَةٌ وَاحِدَةٌ؛ والأَرْضُ بَارِدَةٌ يَابِسَةٌ سَاكِنَةٌ فِي الوَسَطِ، شَفَّافَةٌ، ولَهَا[6] ثَلاثُ طَبَقَاتٍ.

○ أقول:

كلُّ واحد من العناصر الأربعة ينقلبُ إلىٰ الآخر، بأن يَخْلَعَ صورةً ويَلْبَسَ أخرىٰ، وهو الكونُ والفسادُ.

---

(١) (و): كانت.
(٢) (هـ): الازدواجات.
(٣) (ز): الكرة.
(٤) (ز): بواسطة.
(٥) (أ) (هـ): له، بدون الواو.
(٦) (هـ): لها، بدون الواو.

والانقلابُ إلىٰ المُلاصق بلا وسط[1]، كانقلاب الأرض ماءً وبالعكس، وانقلابِ الهواء ماءً وبالعكس، وانقلابِ الهواء ناراً وبالعكس، والانقلابُ إلىٰ غير المُلاصِقِ بوسط أو وسائط. أما الانقلابُ إلىٰ غير الملاصق بوسط، كانقلاب النار ماءً بواسطة[2] الهواء وبالعكس، وانقلابِ الهواء أرضاً بواسطة (٨٨/و) الماء وبالعكس. وأما الانقلابُ إلىٰ غير الملاصق بوسائط (٨٨/ب)، كانقلاب النار إلىٰ الأرض بواسطة الهواء ثم الماءِ وبالعكس.

والذي يدل علىٰ هذه الانقلابات: المُشاهَدةُ.

أما صيرورةُ النار هواءً، فإن النارَ المنفصلةَ عن الشُّعَلِ لو بَقِيَتْ لرُؤِيَتْ، ولأَحْرَقَتْ ما قابَلَها علىٰ بعض الجوانب، فإذن انقلبت هواءً.

وأما صيرورةُ الهواء ناراً، فعند إلحاح النَّفْخِ علىٰ الكِيْرِ، وسدِّ الطُّرُق التي يَدْخُلُ فيها الهواءُ الجديد، كما يُشاهِد ذلك مَنْ يُباشِرُه[3].

وأما انقلابُ الهواء ماءً، فإن[4] الطَّاسَ المكبوبَ علىٰ الجَمْدِ، يَرْكَبُه ندًىٰ، كلما نَحَّيْتَهُ حَدَثَ مرةً بعد أخرىٰ، ولا يكونُ ذلك بالرَّشْحِ؛ إذ الماءُ لا[5] يَصْعَدُ بطبْعِه، ولأنه لو كان بالرَّشْحِ لكان من الماء الحارِّ أولىٰ؛ لأنه أَقْبَلُ للرَّشْحِ والصعود؛ ولا يكون ذلك موجوداً في الهواء فنَزَلَ إلىٰ الطَّاس؛ لأن الهواء المُطِيفَ به لا يُمْكِنُ أن يشتمل

---

(١) (هـ): واسطة.
(٢) (ب) (هـ) (ز): بتوسط.
(٣) (ب): يباشر، (ز): يباشر ذلك.
(٤) انظر: شرح الإشارات للطوسي ص ٢٩٢.
(٥) (أ) (و): ليس.

علىٰ أجزاء كثيرة من الماء، وخصوصاً في الصيف؛ لأن الأجزاء المائية في الصيف، لو كانت باقيةً في الهواء لتصَاعَدَتْ جدًّا لفَرْطِ الحرارة، ولا تبقىٰ مُجاورةً للإناء.

ولو كانت الأجزاءُ المائيةُ باقيةً في الهواء، للزم: إما نفادُ تلك الأجزاء، إذا تَواتَرَ حدوثُ الندىٰ، بعد تَنْحِيَتِهِ من الماء مرةً بعد أخرىٰ، فينقطعُ مع كون الإناء بحاله الأولىٰ؛ وإما تناقصُها، فيكونُ حدوثه كلَّ مرة أنقصَ مما كان قبلها؛ وإما تراخي أزمنة حدوثها، فيكونُ بين كل حدوثين زمانٌ أطولَ مما بين حدوثين قبلها (٧٢/هـ) لتباعدها عن الإناء، وهذا كُلُّه علىٰ خلاف الواقع.

قيل[١] علىٰ ذلك: إن كانت برودةُ الإناء مُقتضِيةً لفساد الهواء المحيط بالإناء، لَزِمَ[٢] أن يصير الهواءُ المحيط بذلك الماء ماءً بسبب برودة الماء، وكذلك الهواءُ المحيط بذلك إلىٰ أن يَجْرِيَ الماء جرياناً صالحاً[٣]، والمُشاهَدةُ تُكَذِّبُه، فعُلِمَ أن الهواء لم يَصِرْ ماءً، بل حَصَلَ من أجزاء مائية.

أجيب: بأن جِرْمَ الإناء لصلابته، يَعْسُرُ تكيُّفُه بالكيفيات الغريبة، وعند التكيُّفِ يَشْتَدُّ تكيُّفه بها ويَتَحَفَّظُه بطيئًا، ولذلك ربما تُوجَدُ الأواني الرصاصية المشتملةُ علىٰ المائعات الحارة أَسْخَنَ من تلك المائعات، فالإناءُ المذكور لشدة بَرْدِهِ[٤] يُفسِدُ الهواءَ المُحيطَ به، والماءُ لسرعة

---

(١) هذا الاعتراض وجوابه ذكره الطوسي في شرح الإشارات ٢/٢٩٤.

(٢) (أ) (ز): للزم.

(٣) زيادة من (ز)، وهي مثبتة في شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٩٥.

(٤) (ب) (ز): تبرده.

تكيُّفه بالكيفية الغريبة، يُحِيلُهُ[1] الهواءُ المُطِيفُ به ظاهرُه عن برودته الشديدة سريعاً، فلا يَفْسُدُ الهواءُ مادام علىٰ سطح الإناء ماءٌ، أما إذا نُحّيَ منه واتصل الهواءُ بالسطح، عاد (٩١/ز) إلىٰ إفساده[2].

وأما انقلابُ الماء هواءً، فعند تَحَلُّلِ الأبخرة، بحيثُ يَتَلَطَّفُ بالكلية.

وأما صيرورةُ الماء أرضاً، فعند انجماد المياه الجارية التي تُشْرَبُ، بحيث تصيرُ حِجارةً صَلْدَةً.

وأما صيرورةُ الأرض ماءً، فعندما تُحَلُّ الأجسادُ الصلبة الحجرية مِياهاً سيَّالةً، يَعْرِفُ ذلك أصحاب الحِيَلِ، يعني: طُلَّابَ الإكسِير[3]؛ وذلك بأن تُصَيَّرَ أولاً أملاحاً: إما بالإحراق أو بالسَّحْق، ثم تُذابُ بالماء[4].

ولَمَّا تَبيَّنَ الانقلاباتُ[5] بغير الوسط، يُعْلَمُ إمكانُ الانقلابات بوسط أو وسائط، وهذه الانقلاباتُ دالةٌ علىٰ أن هَيُولىٰ العناصر مُشْتَرِكةٌ.

ولَمَّا أشار إلىٰ الانقلابات[6] أشار إلىٰ مُقتضىٰ طَبْعِ[7] كلٍّ من العناصر الأربعة.

---

(١) في غير (و): يحيل.

(٢) (ز): فساده.

(٣) وهي الذهب والفضة وغيرها من الجواهر الذائبة الشريفة. المصطلح الفلسفي عند العرب للدكتور عبد الأمير الأعسم ص ٧٥.

(٤) انظر فيما سبق: شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٩٧.

(٥) (و): الانقلاب.

(٦) (ب): الانقلاب.

(٧) ساقطة من (ب) (هـ).

طبيعة النار

فَقَالَ: فالنارُ حارةٌ يابسة. أما حرارةُ النار فظاهرة محسوسة، فإن النار التي عندنا مُخَالَطةٌ بما يَتكيَّفُ بالبرودة، ومع هذا حرارتُها محسوسة، فالنار الصِّرْفةُ بالطريق الأولى.

وأما يُبوستُها، فالذي يدل عليها أنها مُفنِيةٌ للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها.

وفيه نظرٌ، إذ يجوز أن يكون إفناءُ الرطوبة للتلطيف والتصعيد، لا بأنها يابسةٌ في نفسها.

وقيل: إنها رَطْبَةٌ؛ لأنها سَهْلةُ القَبول للتشَكُّل، سَهْلةُ الترك له.

وفيه نظرٌ؛ لأن التي تكون كذلك هي النار التي عندنا، فجاز أن يكون ذلك بسبب مخالطة أجزاء هوائية لها، ويُحْتَمَلُ أن تكون النار البسيطة فيها يُبسٌ ما إذا قِيسَت إلى الهواء.

واستدلَّ الشيخُ الرئيس في الإشارات[1] على يُبوسة النار بالصاعقة، فإن النار إذا خَمَدَتْ وفارَقتها سخونتُها تَكَوَّنَ منها أجسام صلبة أرضية، يَقْذِفُها السحابُ الصاعق، فتَوَلُّدُ الأجسامِ الصلبة من النار بعد خُمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على أنها يابسة.

وهذا إنما يستقيم أن لو تَوَلَّدَ الصاعقة ـ أعني: الأجسامَ الصلبة الأرضية التي يَقْذِفُها السحاب ـ من النار.

لكن فيه نظرٌ؛ لأن الشيخ قال في بعض أقواله[2]: «إن الصاعقة تتولد من الأدخنة والأبخرة المُتصَعِّدةِ من الأرض المُحتبسةِ في السحاب».

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٨٩.

(٢) نقل هذا القول الطوسي في شرح الإشارات ٢/٢٨٩، ثم قال: وهذا أظهر قوليه في الصاعقة.

والنار شَفَّافةٌ؛ لأنها لم تكن ساترةً لما وراءها من الكواكب، وأيضاً النار[1] عندنا كلما كانت أقوى كان (٤٥/أ) تلونُها أقلَّ (٨٩/ب)، وكذلك أصولُ الشُّعَل، وحيث النارُ قويةٌ هي شَفَّافةٌ لا يقع لها ظِلٌّ.

والنارُ متحرِّكةٌ بالتبعية، أي: (٨٩/و) بمُشَايَعة[2] الفَلَكِ؛ لأنا نرى الشُّهُبَ مُتحرِّكةً نحو المغرب، وتلك الحركةُ بسبب حركة كرة النار.

وفيه نظرٌ؛ فإن[3] الشُّهُب - تُرَى -[4] تتحرَّكُ حركاتٍ مختلفةً، تارةً من جهة المشرق، وتارةً من جهة المغرب، وتارةً إلى الجنوب، وتارةً إلى الشمال.

وما قيل[5]: إن السطحَ المُقَعَّرَ لِفَلَكِ القمر مكانٌ للنار، فإذا تَحَرَّكَ ذلك بحركة فَلَكِ القمر، انتقل المتمكنُ فيه بالعَرَضِ كجالسِ السفينة: - فضعيفٌ، وإلا لَزِمَ[6] أن تتحرَّكَ كرةُ الهواء والماء والأرض.

والنارُ (ذات طَبَقة واحدة؛ لأنها قويَّة على إحالة ما يُمازِجُها إلى النارية، فلا يُوجَدُ في مكانها غيرُها)[7] والنارُ قويَّة على إحالة المُركَّب إلى جوهرها.

---

(١) (و) زيادة: التي.

(٢) (هـ) (ز): بمتابعة.

(٣) (هـ): لأن.

(٤) كذا في جميع النسخ، وجملة «ترى» في موضع نصب على الحالية.

(٥) في الاستدلال على حركة النار تبعا للفلك.

(٦) (أ): للزم.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (ز).

ومكانُها الطبيعي: أن تكون فوق الهواء، بأن تكون شاملاً للهواء مشمولاً لمُقَعَّرِ (٧٣/هـ) فلك القمر.

طبيعة الهواء

والهواءُ حارٌّ رَطْبٌ، أما حرارتُه فبالنسبة إلىٰ الماء، وأما بالنسبة إلىٰ النار فلا تكونُ شديدةً كحرارة النار.

والذي يَدُلُّ علىٰ حرارة الهواء بالنسبة إلىٰ الماء: أن الماء يَتَشَبَّهُ[1] به بصيرورته بُخاراً إذا سُخِّنَ ولُطِّفَ، ولو لم يكن أَسْخَنَ من الماء لم يكن أخفَّ وألطفَ منه.

والهواءُ المُجاورُ لأبداننا إنما نُحِسُّ[2] ببرودته؛ لأنه مُمتزج بأبخرة اختلطت به من الماء.

وأما رُطوبةُ الهواء ـ أعني: كونَه ذا كيفية يَقْبَلُ بسببها التَّشكُّلَ وتركَه بسهولة ـ فظاهرةٌ.

والهواءُ شَفَّافٌ؛ إذ لا يَحْجُبُ ما وراءه، وهو مشمولٌ للنار شاملٌ للأرض والماء.

وله أربعُ طبقات[3]:

---

(١) (هـ) (ز): يشتبه، (د) يشبه.

(٢) (و): يحس.

(٣) هذا بحسب ما كان متصوراً في السابق. أما في العصر الحديث، فإن الغلاف الجوي للأرض يتكون من أربع طبقات أساسية:

أ ـ طبقة التروبوسفير: وتمتد لارتفاع ٨ ـ ١٠ كم، وتنقص درجة الحرارة فيها بمعدل ٦°/كم. وهذه الطبقة تحتوي كل تغيرات الطقس وتقلباته.

ب ـ طبقة التروبوبوز، وهي السطح الذي يحد التروبوسفير، وارتفاع هذه الطبقة يتغير، وهو يقل فوق القطبين، ويزيد فوق خط الاستواء، حيث يمكن أن تصل إلىٰ=

الطبقة[1] الأولى: الهواءُ المُجاور للأرض، المُسخَّنُ بمجاورة الأرض، المُسخَّنةِ بشعاع الشمس، وهي بُخاريةٌ حارة.

طبقات الهواء

والبُخَارُ: هو المُتَحلِّلُ الرَّطْبُ، وهو أجزاءٌ مائية اكتسبت حرارةً فتصاعدت لأجلها، وخالطت الهواء.

الطبقة الثانية: الهواءُ المُتَباعِدُ عن الأرض، الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لِبُعْدِه عن الأرض، وهي بخاريةٌ باردة، ويقال لها: الطبقةُ الزَّمْهَرِيرِيَّة[2].

الطبقة الثالثة: هواءٌ أقربُ من المُحُوضة أو مَحْضٌ[3].

الطبقة الرابعة: طبقة دخانية، فإن البخار وإن صَعَدَ في الهواء لكنَّ الدخانَ يُجاوزه ويعلوه، لأنه أخفُّ حركةً وأقوىٰ نفوذًا لشدة الحرارة.

= ١٨ كم. وتعود ظواهر الطقس المختلفة في هذه الطبقة من رياح وسحب وأمطار وغيرها إلىٰ ثلاثة عوامل رئيسة، هي: التفاوت في الحرارة بين المناطق المختلفة مع حركة الشمس بين المدارين، ودوران الأرض حول محورها وما يحدثه من تحرك للرياح، وكذلك اختلاف درجات الحرارة بين البحر واليابسة.

ج ـ طبقة الاستراتوسفير وهي التي تلي الطبقة السابقة، وتمتد حتىٰ حوالي ٦٠ كم، وفي هذه الطبقة تثبت درجة الحرارة أولا ثم تبدأ في الازدياد نظراً لهذه تكون غاز الأوزون التي يتكون بين ٢٠ و ٢٥ كم.

د ـ طبقة الميزوسفير، وفي هذه الطبقة تبدأ درجة الحرارة في النقصان، وتمتد حتىٰ ٨٥ كم. ويليها الثرموسفير، وفيه تزداد درجة الحرارة بصفة مستمرة، وتسمىٰ المنطقة ما بعد حوالي ٤٠٠ كم الإكسوسفير، حيث يصبح الهواء في درجة تخلخل كبيرة.

انظر فيما سبق: علم الفلك العام ص ١٢١.

(١) ساقطة من (ب) (ز).

(٢) (و) (ز): الزمهرية.

(٣) قال الفيومي في المصباح: «المحض: الخالص الذي لم يخالطه غيره، ومَحُضَ في نسبه، ونسبُه بالضم محوضة، فهو محض أي: خالص» ص ٧٧٥.

والدخان: هو المُتحلِّل اليابس، وهو أجزاءٌ أرضيةٌ صِغارٌ، اكتسبت حرارةً، (٩٢/أ) فتصاعدت لأجلها[١].

طبيعة الماء

والماءُ بارد رَطْبٌ شفاف، وهو ظاهر. محيطٌ بثلاثة أرباع الأرض، وهو طبقة واحدة، وهو والأرضُ بمنزلة كرة واحدة.

طبيعة الأرض

والأرضُ باردة يابسة، أما يُبوستها فظاهرة، وأما برودتُها فلأنها لو خُلِّيَتْ[٢] وطِباعَها ـ ولم تُسخَّن بسببٍ غريب ـ ظَهَرَ عنها بَرْدٌ محسوس.

وهي ساكنة.

وما قيل: إن الأرضَ تتحرك من المغرب إلىٰ المشرق، وشروقَ الكواكب وأفولَها إنما هو بسبب حركةِ الأرض حركةً وَضْعيةً يوميةً ـ فباطلٌ[٣].

لا لِمَا قيل[٤]: إنها لو كانت متحرِّكةً ـ كما زعمُوا ـ وَجَبَ أن لا يَقَعَ الحَجَرُ المَرْميُّ في الهواء علىٰ استقامة علىٰ موضعه الأول، بل يجب أن يقع في الجانب الغربي منه؛ لتحرُّك الأرض مُدَّةَ صعوده وهبوطِه قدْراً ما إلىٰ جانب الشرق.

---

(١) ما ذكره في تعريف الدخان هو تعريف الطوسي له في شرح الإشارات ٢/٢٨٩.

(٢) كذا في (ز) (د)، وفي الباقي: خلي.

(٣) ما وصفه بالباطل هو الثابت علميًّا في العصر الحديث، فإن الأرض متحركة لا ساكنة، وهي متحركة بحركات ثلاث: الأولىٰ: علىٰ محورها. والثانية: حول الشمس، والثالثة: مع الشمس ونظامها حول مركز المجرة التابعة لها، وهي مجرة درب التبانة.

انظر: توفيق الرحمن للشيخ محمد بخيت ص ٤٧، علم الفلك العام ص ٤١.

(٤) انظر: التذكرة في علم الهيئة للطوسي ص ١٢٤.

ولا لِما قيل - أيضاً -: إنها لو كانت متحرِّكةً - كما توهَّموا - لوَجَبَ أن تكونَ الحركةُ لما يتفصلُ عن الأرض كالسهم والطائر، إلىٰ جهة حركتها - وهي الشرقُ - أبطأَ، وإلىٰ خلاف جهة حركتها - وهو الغربُ - أسرعَ؛ لأن المُتَّصل بالأرض من الهواء يمكن أن يُشايِعَها بما يَتَّصِلُ به من السهم والطائر والحَجَر، كما يُشايعُ الأثيرُ الفَلَكَ.

بل لأنها ذاتُ مَيْلٍ مستقيم[1]، فيمتنعُ أن تتحركَ علىٰ الاستدارة بالطبع، ويمتنعُ أيضاً أن تتحركَ إلىٰ سُفْلٍ أو عُلْوٍ، وإلا لما وَصَلَ الحجرُ المرمي إليها إن كانت عُلْويةً، ولما نَزَلَ الحجر المرمي إلىٰ فوق إن كانت سُفْليةً.

والأرضُ في وَسَط الكل[2]، أي: مركزُها مُنطبقٌ علىٰ مركز الفَلَكِ الأعظم.

والذي يَدُلُّ علىٰ ذلك: ظهورُ النِّصْفِ من فَلَكِ البروج دائماً، وتطابقُ إظلال الشمس في وقتي طلوعها وغروبها، عند كونها علىٰ المدار الذي يتساوىٰ زمانا ظهوره وخفائه[3]، علىٰ خط واحد مستقيم، أو عند كونها في جزأين متقابلين من الدائرة، التي تقطعُها بسيرها الخاصِّ بها، وانخسافُ القمر في مُقاطَراته الحقيقية.

---

(١) انظر الرد علىٰ هذه الشبهة في: توفيق الرحمن للشيخ محمد بخيت، ص٤٩.

(٢) هذا ما كان يعتقد في السابق، والثابت علميا - الآن - أن الأرض جزء من مجموعة النظام الشمسي، والشمس مركز هذا النظام، وأن النظام الشمسي جزء صغير جدًّا بالنسبة إلىٰ المجرة التي ينتسب إليها، وفي العالم مجرات كثيرة تعد بالملايين. انظر: علم الفلك العام، ص ٣٧.

(٣) (هـ): ظهورها وخفائها.

والأرضُ شَفَّافةٌ، أي: الشفافيةُ أغلب؛ لأنها وإن لم تكن أرضيةً صِرْفةً، فالأرضيـةُ غالبةٌ فيها[1].

طبقات الأرض

وللأرض ثلاثُ طبقات[2]: طبقةٌ تميل إلىٰ مُحُوضة الأرضية، وتُغشِّيها طبقةٌ مختلطة من الأرضية والمائية، وهو طين، وطبقةٌ منكشفة عن الماء جَفَّفَ وجهَها الشمسُ، وهو البَرُّ والجبل.

وطبقاتُ هذه العناصر[3] تُشْبِهُ أن تكون غيرَ موجودة علىٰ مُحُوضتها وصَرافتها (٩٠/ب)؛ وذلك لأن قوىٰ الأجرام السماوية تَنْفُذُ فيها، فتُحْدِثُ في السُّفلِيَّات الباردةِ حرارةً تُخالِطها، فتصيرُ بذلك بخاريةً ودخانيةً، فيختلط بها ناريةٌ وهوائيةٌ، وتَصْعَدُ إلىٰ العلويات أيضاً أبخرةٌ مائية وأدخنة أرضية، فتَخْلِطُها[4] بها، فيكاد أن يكون جميعُ المياه وجميعُ الأهوية مخلوطةً ممزوجة[5].

---

(١) ساقطة من (و).

(٢) هذا بحسب ما توصلوا إليه، والمعروف علميًا في الوقت الحاضر: أن الأرض تتكون من لب من الحديد والنيكل حرارته عالية جدًا، وهذا اللب منصهر، وهناك احتمال كبير أن يكون الجزء الداخلي منه صلباً. ويقدر نصف قطر اللب الصلب بحوالي ١٢٠٠ كم، وسمك الجزء المنصهر بحوالي ٢٢٧٠كم. ثم يلي هذا اللب وشاح من السليكات، سمكه حوالي: ٢٩٠٠ كم، وهو يبدو نتيجة للضغط الشديد الذي يتعرض له، كما لو كان سائلاً لزجاً، ويسبح أعلىٰ هذا الوشاح قشرة رقيقة يتراوح سمكها بين ٨ كم تحت المحيطات، إلىٰ ٧٠ كم تحت قارات اليابسة. من كتاب: علم الفلك العام ص ١١٩.

(٣) (ب) (و) زيادة: الأربعة.

(٤) (هـ) (ز): تخلطها.

(٥) (ب) (هـ): ممتزجة.

ثم[1] إذا توهَّمْتَ صرافةً، فيُشْبِهُ أن تكون للأجزاء[2] النارية، فإن (٧٤/هـ) الأدخنة والأبخرة لثقلهما لا تبلغ ذلك الموضع (٩٠/و) بحركتهما، وإذا بلغت فالنار[3] قوية على إحالتها سريعاً.

ويُشْبِهُ أن يكون باطنُ الأرض القريبُ إلى المركز[4] على هذه الصفة.

* قال:

وأمَّا المُرَكَّبَاتُ فَهَذِهِ الأَرْبَعَةُ أُسْطُقُسَّاتُهَا.

العناصر المركبة

○ أقول:

اعلم أن لهذه الأجسام الأربعة اعتبارات[5]:

اعتبارات الأجسام

منها: أنها يَتحصَّلُ بنَضْدِها[6] عالمُ الكون والفساد، وبهذا الاعتبار تسمى أركاناً.

ومنها: أنها ينقلب كلٌّ منها إلى الغير، وبهذا الاعتبار تسمى أصولَ[7] الكون والفساد.

ومنها[8]: أنها تَنحَلُّ المُركَّبات إليها، وبهذا الاعتبار تسمى عناصرَ.

---

(١) ساقطة من (ز).
(٢) (ز) زيادة: الأرضية.
(٣) (ب) (هـ): فالنارية.
(٤) (و): مركزها.
(٥) انظر هذه الاعتبارات في: شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٨٦، ٢٨٩.
(٦) قال الفيومي: «نضدته نضداً ـ من باب ضرب ـ جعلت بعضه على بعض». المصباح ص٨٣٨.
(٧) (و) (ز) زيادة: عالم.
(٨) (و) زيادة: أيضاً.

ومنها: أنها تتركب[1] المُركَّبات[2] منها، وبهذا الاعتبار تسمىٰ أُسْطُقُسَّاتٍ[3].

والدليلُ علىٰ أن المُركَّباتِ أُسْطُقُسَّاتُها هذه الأربعة: الاستقراءُ.

قيل: النارُ غير موجودة في المُركَّبات؛ لأنها لا تَنْزِلُ عن الأثير إلا بالقَسْر، ولا قاسِر هناك، ولا تتكوَّنُ عن غيرها؛ لأن استعدادَ الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعفُ من استعداده لقبول غيرها.

أجيب: بأن المُعِدَّ - كإسخان الشمس وغيرها - إذا صار غالباً علىٰ سائر الأجزاء، صَيَّرَ الاستعدادَ لقبول النارية أقوىٰ.

* قال:

المركبات حادثة

وهِيَ حَادِثَةٌ عِنْدَ تَفَاعُلِ بَعْضِهَا فِي بَعْضٍ، فَتَفْعَلُ الكَيْفِيَّةُ فِي المَادَّةِ فَتَكْسِرُ[4] صَرَافَةَ كَيْفِيَّتِهَا، وتَحْصُلُ كَيْفِيَّةٌ مُتَشَابِهَةٌ فِي الكُلِّ مُتَوَسِّطَةٌ، هِيَ المِزَاجُ، مَعَ حِفْظِ صُورِ البَسَائِطِ.

○ أقول:

لا شَكَّ أن المُركَّبات حادثةٌ؛ وذلك لأنها تحصُلُ باجتماع العناصر وتفاعلِها بكيفياتها، وذلك لا يَتِمُّ إلا بالحركة، فتكونُ

(١) (ز): تركب.

(٢) (ب): المتركبات

(٣) قال الجرجاني في التعريفات ص ١٨: «هو لفظ يوناني بمعنىٰ الأصل، وتسمىٰ العناصر الأربع - التي هي الماء والأرض والهواء والنار - أسطقسات؛ لأنها أصول المركبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن».

(٤) (هـ): فتتكسر، (ز): فيتكسر.

وجوداتُها مسبوقةً بالحركة، فتكونُ مسبوقةً بالزمان، فتكونُ حادثةً، ولهذا قال: «وهي حادثة عند تفاعُل بعضها في بعض».

والأُسْطُقُسَّاتُ إذا امتزجت استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها، بأن تفعلَ كيفية كلٍّ منها في مادة الأخرى، فتَكْسِرَ[1] صَرافة كيفيةِ الأخرى، فاستحالت في كيفياتها، حتى تحصُلَ منها كيفيةٌ متشابهة في الكل، متوسطةٌ توسُّطاً ما، وتلك الكيفيةُ المتوسطة هي المزاج، ولم تُفْسِدْ صورَ البسائط.

واعلم: أن العناصرَ إذا امتزجت وتفاعلت، فلا يُمكنُ أن يَفْعَلَ كلُّ واحد منها في الآخر من حيث ينفعلُ عن ذلك؛ لأن فِعْل كلٍّ منها إن (٩٣/ز) كان مع انفعاله، لزم أن يكون الشيءُ الواحد بالنسبة إلى شيء آخر غالباً مغلوباً معاً، وإن كان فعلُه في الآخر مُتقدِّماً على انفعاله عنه، يلزم أن يكون الآخرُ المغلوبُ غالباً عليه، وإن كان بعد انفعاله عنه، يلزم أن يكون غالباً بعد ما كان مغلوباً.

فإذن لابد وأن يكون فِعْلُ كلٍّ منها[2] في الآخر من جهةٍ غيرِ جهة انفعاله.

ولا يجوز أن يكون من حيث المادةُ فاعلاً؛ لأن الهَيُولىٰ من حيث هي هَيُولىٰ قابلةٌ، والقابلُ من حيث هو قابلٌ لا يكون فاعلاً.

ولا يجوز أن يكون الفاعلُ هو الصورةَ، والكيفيةُ هي المُنكسِرَ[3]؛

---

(١) (ز): فيتكسر.

(٢) (ز): كل واحد منهما.

(٣) (هـ): المنكسرة.

لأن الصورة إنما تَكْسِرُ[1] بواسطة الكيفية، فيلزم أن يكون الكاسِرُ مُنكِسِراً، والمُنكسِرُ كاسراً، والشيءُ[2] الواحد في حالة واحدة (لا يكون)[3] كاسِراً ومنكسراً؛ لأن مجموعَ الصورة والكيفية يكون كاسراً والمجموعُ أيضاً منكسراً.

والحقُّ: أن الفاعلَ هو الكيفيةُ، والمنفعل هو المادة، ولذلك يحصُل المتوسط بين الحار والبارد إذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما، ولا يلزم محال[4].

وقوله: «كيفية متشابهة» أي: تكونُ تلك الكيفيةُ متشابهةً في جميع أجزاء العناصر.

وقوله: «متوسطة» أي: الكيفية المتشابهة متوسطةٌ بين كيفيات البسائط.

قولُه: «مع حفظ صور البسائط» إشارةٌ إلىٰ بُطلان قول مَن يقول[5]: إن البسائط إذا امتزجت، وانفعل بعضُها من[6] بعض، خَلَعَت صورَها، ولَبِسَتْ صورةً واحدة، فتصيرُ لها هَيُولىٰ واحدة وصورة واحدة، وهي صورةٌ مُتوسِّطة بين صور العناصر، أو صورة أخرىٰ من النوعيات علىٰ اختلاف الرّائين.

---

(١) (ز): ينكسر.

(٢) (ز): أو الشيء...

(٣) ما بين القوسين زيادة من (أ) (ز)، وهو المثبت في مطالع الأنظار ص ١٣٥.

(٤) هذه عبارة الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٢٩، نقلها الشارح بتصرف بسيط جدًّا.

(٥) نسبه ابن سينا إلىٰ قوم في قرب زمانه، ووصفه بأنه مذهب غريب.
انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/٣٠٦.

(٦) (ب): في، وفي شرح الإشارات للطوسي: عن ٢/٣٠٦.

فإن صورَ البسائط لو لم تكن محفوظةً، لم يكن هناك مزاجٌ بل كون وفساد؛ لأن المزاجَ إنما يُتصوَّر عند بقاء المُمْتزَجات.

والقولُ (٧٥/هـ) بالمِزاج مبنيٌّ على الاستحالة في الكيف.

وقد أنكر[١] طائفةٌ من المتقدمين، وهم أصحاب الخليط القائلون: بأنه لا تغيُّر في الكيفية وفي الصورة.

ويزعمون: أن العناصر الأربعة (٩١/ب) لا يُوجَد شيء منها صِرْفاً، بل هي مختلطةٌ[٢] من تلك الطبائع، ومن سائر الطبائع النوعية. وإنما يسمىٰ بالغالب الظاهرُ منها، ويَعْرِضُ لها عند ملاقاة الغير أن يَبْرُزَ[٣] منها ما كان كامناً فيها، فيَغْلِبَ ويَظْهَرَ[٤] للحس بعدما كان مغلوباً غائباً عنه، لا علىٰ[٥] أنه حَدَثَ، بل علىٰ[٦] أنه بَرَزَ، ويَكْمُنَ[٧] فيها ما كان بارزاً، فيصيرَ مغلوباً وغائباً، بعدما كان غالباً وظاهراً.

وبإزائهم قومٌ يزعمون: أن الظاهر ليس علىٰ سبيلِ بُروز، بل علىٰ

---

(١) هكذا في جميع النسخ، ولعل العبارة هكذا: وقد أنكرهما....
وعبارة الشارح من هنا إلىٰ قوله: «أنها وردت عليه من خارجه» منقولة من شرح الإشارات للطوسي ٢/٣١٠ بتصرف.
هذا، وعبارة الطوسي في بداية الفقرة هي: «وكان في المتقدمين من ينكرهما معاً، كانكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط، فإنهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة..»

(٢) (أ) (ب) (و): مخلطة.

(٣) (ز): برز.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) (ب) (هـ) (ز) زيادة: معنىٰ.

(٦) (ز) زيادة: معنىٰ.

(٧) (هـ): كمن.

سبيلِ نفوذٍ من غيره فيه، كالماء مثلاً، (٤٦/أ) فإنه إنما[1] يَتَسَخَّنُ بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

والمذهبان مُشترِكان في أن الماء لم يَصِرْ حارًّا، بل الحارُّ أجزاءٌ (٩١/و) نارية خالطته، ومُفترِقان بأن أحدهما يَرىٰ أن النار بَرَزَت من داخل الماء، والثاني أنها وَرَدَت عليه من خارجه[2].

والقولُ بالمزاج لا يمكن إلا بعد بُطلان هذين المذهبين.

والذي يدلُّ[3] علىٰ بُطلان المذهب الأول: أن النار الكثيرة تنفصل عن خشبة الغَضَى، وتبقىٰ في ظاهر الجَمْر وباطنِه[4]، فلو كانت كامنةً فيها لأحرقتها، فلا[5] يَسَعُ عقلُك أن يَحْكُم بكمون جميع الأجزاء[6] النارية المنفصلة عنها والباقية فيها.

والذي يدلُّ[7] علىٰ بُطلان المذهب الثاني: حدوث السخونة عند الحركة العنيفة، فيما يَغْلِبُ عليه أحدُ العناصر الثلاثة الباقية، من غير حصول نار غريبة يُمكِنُ نفوذُها في المُتسخِّن، كالمَحْكوك، وهو الشيء اليابس الصُّلْبُ الذي يُماسُّه مِثْلُه مُمَاسَّةً عنيفة، كخشبتين يابستين؛ فإن المَحْكوكةَ منهما تحمَىٰ، بل تَحْترقُ من غير نار، وهو مما تغْلِبُ عليه الأرضيةُ.

---

(١) زيادة من (أ) (و)، وهي مثبتة في شرح الإشارات للطوسي ٢/٣١٠.

(٢) (هـ): خارج.

(٣) هذا دليل ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/٣١٢.

(٤) (و): الجمرة وباطنها.

(٥) (ب): ولا.

(٦) زيادة من (هـ) (و).

(٧) هذا دليل ابن سينا في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٢/٣١٠، وعبارة الشارح في تقرير الدليل هي عبارة الطوسي في تقريره مع تصرف يسير.

* قال:

ثُمَّ تَخْتَلِفُ الأَمْزِجَةُ فِي الأَعْدَادِ بِحَسَبِ قُرْبِهَا وبُعْدِهَا مِن الاعْتِدَالِ، مَعَ عَدَمِ[1] تَنَاهِيهَا بِحَسَبِ الشَّخصِ، وإِنْ كَانَ لِكُلِّ نَوعٍ طَرَفًا إِفْرَاطٍ وتَفْرِيطٍ، وَهِيَ تِسْعَةٌ.

المزاج

○ أقول:

المِزاجُ: هو المُعِدُّ لحصول صُورِ المركَّبات، من المَعْدِنيَّات والنباتات والحيوانات.

بيانُ ذلك: أن المُركَّبات ثلاثة:

ذو صورة لا نَفْسَ له[2]، ويسمىٰ مَعْدِنِيًّا.

وذو صورة، له نَفْسٌ غاذية ونامية، ومُولِّدةٌ للمِثْلِ، لا حسَّ[3] ولا حركةَ إراديةَ لها، ويسمىٰ نباتًا.

وذو صورة، له[4] نَفْسٌ غاذية ونامية، ومُولِّدةٌ للمِثْلِ وحسَّاسةٌ متحرِّكةٌ بالإرادة، ويسمىٰ حيواناً.

وجميعُ هذه الصور كمالات أولىٰ[5]، فإن الكمال ينقسم[6]: إلىٰ مُنَوِّعٍ: هو صورةٌ، كالإنسانية[7]، وهوأولُ شيء يَحُلُّ في المادة؛ وإلىٰ

---

(١) ساقطة من (ب).
(٢) كذا في (هـ) وفي الباقي: لها، وما أثبته موافق لما في شرح الإشارات للطوسي ٢/٣٠٢.
(٣) (ز) زيادة: له.
(٤) (و): لها، (أ): هي.
(٥) (هـ): أول.
(٦) (ز): منقسم.
(٧) بهامش (هـ): كالصورة الإنسانية. نسخة.

غيرِ مُنَوِّع: هو عَرَضٌ، كالضحك، وهو كمالٌ ثانٍ يَعْرِضُ للنوع بعد الكمال الأول.

فهذه الصورُ كمالاتٌ مختلفةُ الآثار، يَصْدُرُ من الحيواني ما يَصْدُرُ من النباتي، ومن النباتي ما يَصْدُرُ من المَعْدِني، من غير عكس.

وكلُّ واحد[1] من هذه الثلاثة جِنْسٌ لأنواع لا تنحصر، بعضُها فوق بعض، وكذلك يشتمل كلُّ (٩٤/ز) نوع على أصناف، وكلُّ صِنْفٍ على أشخاص لا حَصْرَ لها، بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع، ولا من الأصناف، ولا من الأشخاص.

وليس هذا الاختلاف بسبب الهَيُولىٰ، ولا بسبب الجسمية؛ فإنهما يشتركان[2]، ولا بسبب المَبْدأ المُفارق، فإنه أَحَدِيُّ الذاتِ، متساوي النسبة إلىٰ جميع الماديات.

فهو إذن بسبب أمور مختلفة، والأمورُ المختلفة في الهَيُولىٰ هي الصور الأربع النوعية، التي[3] للعناصر، التي هي مَوادُّ المركبات.

والاختلافُ ليس بسبب هذه الصور أنفسِها؛ لأن الاختلافَ الذي يكون بسببها لا يزيد علىٰ أربعة، فهو إذن بحَسَب أحوالها في التركيب، وفيما يَعْرِضُ بعد التركيب من الأمزجة، فإن التركيبَ يختلف باختلاف مقادير الأُسْطقُسَّاتِ، والمِزاجاتُ تختلف باختلاف التراكيب[4].

---

(١) (ب): واحدة.

(٢) في شرح الإشارات للطوسي ٢/٣٠٢: مشتركتان.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) من قوله: «المركبات ثلاثة...» إلىٰ هنا هي عبارة الطوسي في شرح الإشارات ٢/٣٠٢، والشارح نقلها بتصرف بسيط.

ولما كان إمكانُ[1] انقسام الأُسْطقسّات غيرَ متناه، كان إمكانُ التراكيب غيرَ متناه، فكان[2] إمكانُ الأمزجة غيرَ متناه، وتلك الاختلافاتُ الواقعة في الأمزجة هي أسبابٌ مُعِدَّةٌ لاختلاف المُركَّبات، فكان إمكانُ أشخاص المُركبات غيرَ متناه[3].

وإن كان لكل نوع مزاجٌ، له عَرَضٌ بين طَرَفي إفراط وتفريط، لو جاوز ذلك الطرفَ لم يكن ذلك النوعَ، لكنَّ ذلك (٧٦/هـ) المزاجَ الواقعَ بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة الشخصية، بحَسَب انقسام الأُسْطقسّات التي وقع فيها هذا المزاجُ النوعي، ولا يَخْرُجُ شيءٌ من تلك الأشخاص عن حَدَّي المِزاج، الذي يكون لذلك النوع.

عدد الأمزجة

والأمزجةُ تسعة؛ وذلك لأن مقادير الكيفيات المُتضادة في المُمْتزَج إن كانت متساويةً[4]، فهو المعتدل، وإلا فهو الغيرُ المعتدل.

وغيرُ المعتدل: إما خروجُه عن الاعتدال في كيفية مفردة، وهو أربعةُ أقسام: الخارجُ عن الاعتدال في الحرارة فقط، أو الرطوبة فقط، أو البرودة فقط، أو اليُبوسة فقط؛ أو خروجُه عن الاعتدال في كيفيتين، ولا يمكن في المتضادتين، بل: إما في الحرارة واليبوسة، أو في الحرارة والرطوبة (٩٢/ب)، أو في البرودة والرطوبة، أو في البرودة واليبوسة، فهذه أربعةُ أقسام أُخَر.

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (ز): وكان.

(٣) (ز): متناهية.

(٤) (ب): إن كان متساويا.

فالخارجُ عن الاعتدال ثمانية، والمعتدلُ واحد، فيكون الجميعُ تسعةً.

والمعتدلُ الحقيقي لا يمكن وجودُه وبقاؤه؛ إذ لو كان له وجود، فلا يخلو: إما أن يكون له مَيْلٌ طبيعي إلىٰ مكان أو لا، وكِلا القسمين باطل.

أما الثاني فظاهر؛ لأنه يمتنع وجودُ جسم لا مَيْلَ فيه إلىٰ مكان، وأما الأولُ فلأنه لو كان له مَيْلٌ طبيعي إلىٰ مكان، فلا يخلو: إما أن يكون ذلك المكانُ مكانَ أحدِ بسائطه أو غيرَه، والثاني باطل؛ إذ لا مكانَ للمُركَّب غيرُ مكان بسائطه، وإلا يلزم الخلاءُ قبل حدوث المُركَّب. (٩٢/و)

وكذا الأولُ؛ لأنه لو كان له مَيْلٌ طبيعي إلىٰ مكان أحد بسائطه يلزم الترجيح بلا مُرجِّح؛ ضرورةَ تساوي البسائط فيه، فلا يُوجَدُ المعتدلُ الحقيقي[١]، فالموجودُ من الأمزجة ما هو خارج عن الاعتدال.

وقد يُطْلَقُ المعتدل علىٰ ما تُوُفِّرَ عليه من الأُسْطقسّات بكمياتها وكيفياتها القِسْطُ الذي يليق به.

والمعتدلُ بهذا المعنىٰ موجودٌ، وهو مأخوذ من العَدْل في القسمة، والأول من التعادل.

وإن لم يُتَوَفَّر عليه[٢] ذلك يُسمىٰ خارجاً عن الاعتدال.

(١) (و) زيادة: حينئذ.
(٢) (هـ): على.

والخارجُ عن الاعتدال بهذا المعنى[1] ثمانية؛ لأنه: إما أحرُّ مما ينبغي، أو أبردُ، أو أَرْطَبُ، أو أيبسُ، أو أحرُّ وأرطبُ، أو أحرُّ وأيبسُ، أو أبردُ وأرطبُ، أو أبردُ وأيبسُ.

فقولُه[2]: «وهي تسعة» إن حُمِلَ على الأول، لم يكن الموجودُ منها إلا ثمانيةً، وإن حُمِل على الثاني تكونُ جميعُ الأقسام[3] موجودةً.

* * *

(١) (أ) زيادة: أيضا.

(٢) (أ) (ب): قوله.

(٣) (و) زيادة: التسعة.

* قال:

الفَصْلُ الثَّالِثُ فِي بَقِيَّةِ أَحْكَامِ الأَجْسَامِ

الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام

وتَشْتَرِكُ الأَجْسَامُ فِي وُجُوبِ التَّنَاهِي؛ لِوُجُوبِ اتِّصَافِ مَا فُرِضَ لَهُ ضِدُّه بِهِ، عِنْدَ مُقَابَسَتِهِ بِمِثْلِهِ، مَعَ فَرْضِ نُقْصَانِهِ عَنْهُ.

○ أقول:

الأجسام متناهية

لمَّا ذَكَرَ في الفصل الثاني مباحثَ الأجسام وأقسامها، وانجَرَّ البحثُ عنها[1] إلى البحث عن بعض أحكامها، ذَكَرَ في هذا الفصل بقية أحكام[2] الأجسام.

فقال: وتشتركُ الأجسام في وجوب التناهي[3]؛ لأنه يمتنع وجود بُعْدٍ غيرِ متناه؛ لأن ما فُرِضَ له ضِدُّ التناهي يجب أن يتصف بالتناهي.

أي: كلُّ ما فُرِضَ أنه غيرُ متناه يلزمه[4] أن يكون متناهياً. وكلُّ ما يلزم من فَرْضِه عدمُه يكون مُحالاً، فوجود بُعْدٍ غير متناه يكون محالاً.

وإنما قلنا: إن كل ما فُرِضَ أنه غيرُ متناه يلزمه[5] التناهي؛ لأن ما

---

(١) (ز): عنهما.

(٢) (و): بحث.

(٣) لم يخالف في ذلك إلا حكماء الهند. انظر في هذه المسألة: كتاب السماع الطبيعي من الشفاء ص ٢٠٩، تلخيص المحصل ص ٢١٧، الصحائف الإلٓهية ص ٢٠٦، مطالع الأنظار ص١٤٣.

(٤) (هـ): يلزم.

(٥) (ز): يلزم.

فُرِضَ أنه غيرُ متناه إذا[1] قِيسَ بمثله ـ أي: بما فُرِضَ أيضاً أنه غيرُ متناه ـ مع فَرْضِ نقصانه عنه؛ وذلك بأن نَفْرِضَ[2] في البُعْد الغير المتناهي خَطًّا غيرَ متناه، ونَفْرِضَ خطًّا آخرَ بَعْد مبدإِ ذلك الخَطِّ بذراع، فيحصُلَ في الوَهْمِ خَطَّان: المفروضُ الأول والمفروضُ الثاني، ويكون الخطُّ الثاني أنقصَ[3] من الخط الأول بذراع.

فنُطَبِّقُ[4] الثاني على الأول، فلابد وأن يَنْقَطِعَ الثاني (٩٥/ز) ولا[5] يَنْطَبِقَ على الأول، وإلا يلزم أن يكونَ الناقصُ مِثلَ الزائد، وهو محال. وإذا انقطع الثاني يلزم أن يكون متناهياً، والأول زائدٌ عليه بمقدار متناه، وهو[6] ذِراع، فيكون الأول أيضاً متناهياً، فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما[7]، فيكون لا تناهيهما مُحالاً.

وما وَرَدَ على هذا البرهان من الاعتراضات، قد ذُكِرَ في امتناع التسلسل، مع الجواب عنها.

* قال:

وَلِحِفْظِ[8] النِّسْبَةِ بَيْنَ ضِلْعَي الزَّاوِيَةِ ومَا اشْتَمَلَا عَلَيْهِ، مَعَ (٧٧/هـ) وُجُوبِ اتِّصَافِ الثَّانِي بِهِ.

---

(١) (ب) (و): وإذا.
(٢) (د): تفرض، (ز): يفرض.
(٣) ساقطة من (ز).
(٤) (هـ): فيطبق، (ز): فينطبق.
(٥) (هـ): فلا.
(٦) (هـ): فهو.
(٧) (ز): اللاتناهي.
(٨) (ز): ويحفظ.

○ أقول:

هذا برهانٌ آخر علىٰ وجوب تناهي الأبعاد.

تقريرُه: أن الأبعادَ مُتناهِيةٌ؛ لأن النسبةَ بين ضِلْعَي الزاوية وما اشتمل الضِّلْعَان عليه من البُعْد الواقع بينهما محفوظةٌ، بأن يكون تَزايُدُ البُعْد بين الضِّلعَيْن بحَسَب تزايد الضِّلَعَيْنِ.

أي: إذا كان طولُ كلٍّ[1] من الضِّلعَيْن ذِراعاً، يكون البُعْدُ بينهما ذِراعاً، وإذا كان عَشَرَةَ أَذْرُعٍ يكون البُعْدُ بينهما عَشَرَةَ أَذْرُعٍ، وعلىٰ هذا يزداد البُعْدُ بينهما بِمقدار تزايُدِهما.

والبُعْدُ بين الضِّلعَيْن يجب أن يكون متناهياً، وإلا لكان غيرُ المتناهي محصوراً بين حاصرين، وهو محال، فيجب أن يكون الضِّلعَان أيضاً متناهيين؛ لأنهما لو كانا غيرَ متناهيين والبُعْدُ بينهما يتزايد بقدرهما، يلزم أن يكون البُعْدُ بينهما غيرَ متناه، وقد قلنا: إنه يجب أن يكون متناهياً، هذا خُلْفٌ.

وإذا كانا مُتناهِيين يلزم أن تكون الأبعادُ متناهيةً، وإلا يلزم من عدم تناهيها[2] عدمُ تناهي الضِّلعَيْن، وقد بَيَّنا أنه يجب تناهيهما، هذا خُلْفٌ.

● قال:

[أحكام متفرقة] واتِّحَادُ الحَدِّ وانْتِفَاءُ القِسْمَةِ فِيهِ يَدُلُّ عَلَىٰ الوَحْدَةِ.

---

(١) (هـ) (و) زيادة: واحد.

(٢) (و): تناهيهما.

○ أقول:

اختلفوا في أن الأجسام متماثلةٌ في حقيقة الجسمية[1]، أي: الجسمُ الصادق على جميع الأجسام حقيقةٌ واحدة أم لا؟

فذهب جمهور الحكماء[2] إلى أن حقيقةَ الجسم في الجميع واحدةٌ، وخالفهم النَّظَّامُ.

واحتجَّ المُصنِّفُ على ما ذَهَبَ إليه جمهورُ الحكماء، فقال: واتحادُ الحدِّ الدالِ على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلاف الأقوال فيه، وانتفاءُ القسمة في الحدِّ، دالٌّ على الوَحْدة (٩٣/ب)، أي: على أن حقيقة الجسم واحدة في الجميع[3]، فإن المُختلِفاتِ لا يمكنُ جمعُها في حدٍّ واحد، من غير أن تَقَعَ فيه قسمةٌ، كقولنا: الحيوان: إما ناطق أو صهال، في حد الإنسان والفرس.

وإنما قلنا: إن حدَّ الجسم واحد عند كل قوم؛ لأن عند الأوائل لجميع الأجسام من حيث هي جسمٌ حدًّا واحداً، (٩٣/و) وهو قولنا: إنه الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة، وعند المتكلمين لجميعها أيضاً من حيث هي جسم حدٌّ واحد[4]، وهو: الطويل العريض العميق، ولا قسمة (٤٧/أ) في كلٍّ[5] من الحدَّين.

---

(١) انظر: المحصل للرازي ص ٣٠٣، تلخيص المحصل ص ٢١٠، كشف المراد ص ١٤٨، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤٥٤.

(٢) والمتكلمين كذلك.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «هذا إنما يتم إذا كان ما ذكروه في تعريفه حدًّا لا رسماً، وهو ممنوع» ل: ١٥٥.

(٤) (و): حداً واحداً.

(٥) (هـ) (ز) زيادة: واحد و (و) زيادة: حد.

واحتجَّ النَّظَّامُ على التخالف: بتخالُفِ خَواصِّها.

والجواب[1]: أن تخالف الخواص يستلزم تخالفَ الأنواع، لا تخالفَ مفهومِ الحد.

* قال:

والضَّرُورَةُ قَضَتْ بِبَقَائِهَا.

○ أقول:

الأجسام باقية

ذَهَبَ الجمهورُ إلى أن الأجسام باقية[2]، وخالفهم النَّظَّام.

وادعى الجمهورُ بأن الضرورة قَضَتْ ببقاء الأجسام.

وقيل[3]: إن هذا النقل من النظام غيرُ مُعْتَمَد عليه، وقيل: إنه قال باحتياج الأجسام إلى المُؤثِّر حالَ البقاء، فذهب وَهْمُ النَّقَلَةِ إلى أنه لا يقول ببقائها.

وقيل: إنه قال بذلك؛ لأنه قال بأن الإعدامَ من المُؤثِّر غير معقول، وأنه لا ضِدَّ للأجسام، حتى يقولوا: ينتفي بطرَيان الضد.

ومذهبُه: أن الأجسام تنتفي عند القيامة، فلابد من القول بأنها لا تبقى، كما قيل في الأعراض.

---

(١) هذا الجواب ذكره الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢١٠.

(٢) انظر: المحصل ص ٣٠٥، تلخيص المحصل ص ٢١١، كشف المراد ص ١٤٨، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤٥٦.

(٣) القائل هو الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢١١، والأقوال التي بَعْدُ نقلها الشارح من تلخيص المحصل.

* قال:

وَيَجُوزُ خُلُوُّهَا عَنِ الكَيْفِيَّاتِ المَذُوقَةِ والمَرْئِيَّةِ والمَشْمُومَةِ، كَالهَوَاءِ. وَيَجُوزُ رُؤْيَتُهَا بِشَرْطِ الضَّوْءِ واللَّوْنِ، وهُوَ ضَرُورِيٌّ.

○ أقول:

الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم والألوان والروائح

يجوز خُلُوُّ الأجسام عن الكيفيات المَذُوقة، أي: الطُّعومِ؛ والمرئيةِ، أي: الألوانِ؛ والمشمومةِ، أي: الروائحِ، كالهواء، فإنه خالٍ عن هذه الكيفيات[1].

ونُقِلَ عن أبي الحسن الأشعري خلافُهُ[2].

واسْتَدلَّ ـ علىٰ ما نُقِلَ عنه ـ بقياس اللون علىٰ الكَوْن[3]، فإنه لمَّا

---

(١) انظر في هذه المسألة: أصول الدين للبغدادي ص ٥٦، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري ص ٦٢، المحصل ص ٣٠٦، تلخيص المحصل ص٢١٢، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤٥٧.

(٢) ممن نقله عنه أبو منصور البغدادي في كتابه: أصول الدين، حيث قال: «ذهب شيخنا أبو الحسن إلىٰ استحالة تعري الأجسام من الألوان والأكوان والطعوم والروائح» ص ٥٦.

وممن ذهب إلىٰ ذلك أبو علي الجبائي والنظام وأبو القاسم الكعبي وغيرهم، ونسبه التفتازاني إلىٰ أكثر المتكلمين.

انظر: نهاية المرام للحلي ٢/٥٨٦، شرح المقاصد ٣/٩٠.

(٣) ذكر نجم الدين الكاتبي في شرحه علىٰ المحصل، أن هذا الدليل لم يستدل به أبو الحسن الأشعري، وإنما استدل به بعض أصحاب الأشعري. قال: «وإنما وقع لهم ذلك؛ لأنهم سمعوا قول الشيخ أبي الحسن: «إن الأجسام كما لا تخلو عن الأكوان، فكذلك لا تخلو عن الألوان»، فاعتقدوا أن الشيخ ذكر ذلك حجة علىٰ امتناع خلو الأجسام عن الألوان، وليس كذلك، بل مقصوده تشبيه الألوان بالأكوان في أن كل واحد منهما بحاله ـ كذا في المخطوطة ـ لا يخلو الجسم عن واحد منهما». =

امتنع خُلُوُّ الجسم عن الكَوْن، امتنع خُلُوُّه عن اللون قياساً عليه؛ وبقياس ما قبل الاتصاف علىٰ ما بعد الاتصاف، فإن العادةَ قد جَرَتْ بخلق الألوان عقيب زوالها، وكما[1] امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف، امتنع خلوها[2] عنها قبل الاتصاف قياساً عليه.

ومُنع[3] القياسُ الأولُ بخُلُوِّه عن الجامع، والقياسُ الثاني بالفَرْق، فإن امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوفٌ علىٰ طَرَيَان الضد، وقبل الاتصاف لا يكون موقوفاً عليه.

فإن صَحَّ هذا ظَهَرَ الفَرْقُ، وإلا منعنا الحُكْمَ في الأصل، وقلنا بجواز[4] الخلو بعد الاتصاف.

الأجسام مرئية

والأجسامُ مرئيةٌ بتوسُّط اللون والضوء، وليست بمرئية بذاتها، من غير (٧٨/هـ) توسُّط شيء، وإلا لرُئِي الهواءُ.

وهذا الحكم ضروري، لا حاجة له إلىٰ دليل.

= ثم قال: «وإنما احتج أبو الحسن علىٰ هذا المذهب بوجهين: أحدهما: أن الجسم قابل للأكوان، والقابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده؛ فالجسم إذن لا يخلو عن أحد اللونين المتضادين».

قلت: والوجه الثاني هو ما ذكره الشارح هنا تبعاً للرازي في المحصل، وهو قياس ما قبل الاتصاف علىٰ ما بعد الاتصاف.

انظر: المفصل في شرح المحصل للكاتبي ب/١٦٩.

(١) (ب): فكما.

(٢) (ب) (ز): خلوه. والضمير في «خلوها» راجع إلىٰ الأجسام.

(٣) المانع للقياسين هو الرازي في المحصل ص ٣٠٦.

(٤) (ب) (ز): يجوز.

* قال:

والأَجْسَامُ كُلُّهَا حَادِثَةٌ؛ لِعَدَمِ انفِكَاكِهَا مِنْ جُزْئِيَّاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ حَادِثَةٍ؛ فَإِنَّهَا لا تَخْلُو عَنِ الحَرَكَةِ والسُّكُونِ، وكُلٌّ مِنْهُما حَادِثٌ، وهُوَ ظَاهِرٌ. وأَمَّا تَنَاهِي جُزْئِيَّاتِهَا فَلأَنَّ وُجُودَ مَا لا يَتَنَاهَىٰ مُحَالٌ لِلتَّطْبِيقِ، (٩٦/ز) ولِوَصْفِ كُلِّ حَادِثٍ بِالإِضَافَتَيْنِ المُتَقَابِلَتَيْنِ، وَيَجِبُ زِيَادَةُ المتَّصِفِ بِإِحْدَاهُما ـ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ ـ عَلَىٰ المتَّصِفِ بالأُخْرَىٰ، فَيَنْقَطِعُ النَّاقِصُ والزَّائِدُ أيضاً. والضَّرُورَةُ قَضَتْ بِحُدُوثِ مَا لَا يَنْفَكُّ عَن حَوَادِثَ مُتَنَاهِيَةٍ؛ فَالأَجْسَامُ حَادِثَةٌ.

الأجسام حادثة

○ أقول:

اعلم: أن مسألةَ حُدوث الأجسام من المسائل المُعْضِلة، التي تحيَّرت فيها الألبابُ.

فذَهَبَ أهلُ المِلَل من المسلمين واليهود والنصارىٰ والمجوس إلىٰ حُدوثها، وذهب جمهورُ الحكماء والدَّهْرية إلىٰ قِدَمها[1].

واحتجَّ المُصنِّف علىٰ حدوثها بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين[2].

---

(١) انظر تفصيل الأقوال في هذه المسألة في: نهاية الاقدام للشهرستاني ص ٥، المحصل للرازي ص ٢٧٦، نهاية المرام للحلي ٣/٤.

(٢) انظر في أدلة المتكلمين: نهاية الأقدام ص ١١، المطالب العالية للرازي ٤/٣٠٩، تلخيص المحصل ص ٢٠٠ ـ ٢٠٨، الصحائف الإلٓهية ص ٤٠٤، الكامل في الاستقصاء للنجراني ص ٦٢، نهاية المرام للحلي ٣/١٥، مطالع الأنظار ص ١٣٧، شرح المقاصد ٣/١٠٩، شرح المواقف ٢/٤٩١، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤٥٨.

تقريرُها: أن الأجسامَ كلَّها حادثةٌ؛ لأنها لا تخلو عن جزئيات حادثة متناهية، وكلُّ ما هذا شأنه يكون حادثاً.

أما الصغرى: فلأن الأجسامَ لا تخلو عن الحركة والسكون؛ لأن الجسم لابد وأن يكون له وَضْعٌ، فلا يخلو: إما أن يكون باقياً على ذلك الوَضع أو مُنتقِلاً عنه، فإن كان الأولُ يكون ساكناً، وإن كان[١] الثاني يكون متحرِّكاً، وكلٌّ منهما حادث.

أما الحركةُ فلأنها تقتضِي المسبوقيةَ بالغير، والقديمُ لا يكون مسبوقاً بالغير. أما الأولى فلأن الحركةَ ماهيتُها أنها انتقال من حالة إلى حالة، والانتقالُ من حالة إلى أخرى[٢]، لابد وأن يكون مسبوقاً بحصول الحالة المُنتَقَلِ عنها؛ فإذن حقيقةُ الحركة ـ من حيث إنها تلك الحقيقةُ ـ تقتضِي المسبوقية بالغير.

وأما[٣] الثانية فظاهرة؛ لأن القديم ما لا يَسْبِقُهُ غيرُه.

وأما السكون: فلأنه لو كان قديما امتنع زواله، والتالي باطل.

أما الملازمة: فلأن القديم إن كان واجباً لذاته امتنع زواله، وإن لم يكن واجباً لذاته افتقر[٤] إلى مُؤثِّر، ولابد من الانتهاء إلى الواجب لذاته، دفعاً للتسلسل.

وذلك الواجب: إما أن يكون مُوجَباً، أو مختاراً، والثاني باطل؛

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) (هـ): حالة، (و): الأخرى.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (هـ): فيفتقر.

لأن فعل المختار مُحْدَث؛ لاستحالة القصد إلىٰ إيجاد الموجود[1]، والقديم ليس بمُحْدَث (٩٤/ب)، فتعيَّن الأولُ.

وحينئذٍ إن لم يتوقف تأثيرُه فيه علىٰ شرط لَزِمَ من وجوب ذلك المُؤثِّر وجوبُ[2] الأثر، وإن تَوقَّفَ علىٰ شرط، فذلك الشرطُ إن كان ممكنًا (٩٤/و) عاد التقسيم في احتياجه، وإن كان واجباً لزم من وجوب العلة أو الشرط[3] امتناعُ زوال ذلك القديم.

وأما بيان[4] بطلان التالي: فلأنا[5] نُشَاهِدُ في الفَلَكِيَّاتِ والعُنصُرِيَّاتِ الحركةَ، فثبت أن الأجسام لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون الحادثتين.

وأما تناهي جزئيات الحركة والسكون: فلأن وجودَ ما لا يتناهىٰ محال بالتطبيق، بأن نَفْرِضَ[6] جملةً من جزئيات، غيرَ متناهية من أحد الجانبين، متناهيةٍ من الجانب الآخر، ونُنْقِصَ[7] منها قدْراً متناهيًا، وطَبَّقنَا في الوَهْم الطرفَ المتناهي من الجملة الزائدة علىٰ الطرف المتناهي من الجملة الناقصة، حتىٰ نقابلَ كلَّ فرد من أفراد إحدىٰ الجملتين؛ بما يُشابهه[8] في المرتبة من الجملة[9] الأخرىٰ.

---

(١) (ز) زيادة: القديم.

(٢) (ب) زيادة: ذلك.

(٣) (هـ) (ز): والشرط.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (ب): فإنا.

(٦) (ز): يفرض.

(٧) (ز): وينقض.

(٨) (هـ): شابهه، (ز): يتشابه، (و): يتشابه.

(٩) ساقطة من (هـ).

فإن لم تَقْصِر[1] الجملةُ الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر، كان الشيءُ مع غيره كهو لا مع غيره، وهذا محال.

وإن انقطعت الجملةُ الناقصة من ذلك الطرف، كانت متناهيةً[2] في الجانب الآخر، والزائدُ زاد[3] عليها بمِقدار متناه، والزائد على المتناهي بمِقدار[4] متناه يكون متناهياً، فالكلُّ متناهٍ في الجانب الذي فُرِضَ أنه غيرُ متناه فيه، هذا خُلْف.

قولُه: «ولِوَصْفِ...» إشارةٌ إلىٰ دليل آخَر[5] علىٰ تناهي الجزئيات[6] الحادثة[7] المترتبة[8].

تقريرُه: أن كلَّ حادث موصوفٌ بالإضافتين المتقابلتين، أي: بكونه سابقاً علىٰ ما بعده، وبكونه لاحقاً بما[9] قبله. والاعتباران مختلفان وإن كانا في ذات واحدة، فإذا اعْتَبَرْنَا الحوادثَ الماضية المُبْتَدَأةَ[10] من الآن مرتين: إحداهما من حيث كلُّ واحد منها[11]

---

(١) (ب) (هـ): تنقص.

(٢) (و) زيادة: من ذلك.

(٣) (هـ) (و): زائد.

(٤) (ب): بقدر.

(٥) ساقطة من (أ). قال الحلي في كشف المراد: «وهذا الوجه الأخير - يعني هذا الدليل - استنبطه المصنف، ولم نعثر عليه في كلام القدماء» ص ١٥٢.

(٦) (أ) (ب) (ز): جزئيات.

(٧) (أ): الحادث، (ز): الحوادث.

(٨) (ب) (ز): المرتبة.

(٩) (أ) (و): لما.

(١٠) (أ): المتقدمة.

(١١) (و) (ز): منهما.

سابق، والأخرى من حيث هو بعينه لاحق، كانت السوابق واللواحق المتباينان[1] بالاعتبار متطابقين (٧٩/هـ) في الوجود.

ويَجِبُ زيادةُ المُتَّصِف بإحداهما ـ من حيث هو مُتَّصِفٌ بها[2] ـ على المُتصِف بالأخرى، أي: يجب كونُ السوابق أكثرَ من اللواحق، في الجانب الذي وَقَعَ النزاعُ فيه.

فإذن اللواحقُ متناهيةٌ في الماضي؛ لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق، والسوابقُ الزائدة عليها بمقدار متناهٍ متناهيةٌ، فيلزم أن يتناهى ما فُرِضَ أنه غيرُ متناه، هذا خُلْفٌ.

وأما بَيانُ أن كلَّ ما لا يَنفكُّ عن الحوادثِ المتناهيةِ فهو حادث: فلأن الضرورة قَضَتْ بحدوث ما لا يَنْفَكُّ عن الحوادث المتناهية؛ لأن ما لا يَنفَكُّ عن الحوادث المتناهية، لو كان قديماً، فلا يخلو: إما أن يكون في القِدَم مُنفَكًّا عن الحوادث أوْ لا، والثاني يلزم منه قِدمُ الحوادث، والأول يلزم منه خِلاف المُقدَّر، فثبت أن الأجسام حادثة.

ولقائلٍ أن يقولَ[3]: إن أردتُم بقولكم: «إن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير» أنها تقتضي أن يكون نوعُها مسبوقاً بالغير فممنوع، وإن أردتُم به أنها تقتضي أن يكون كلُّ جزئي منها إذا وَقَعَ يكون[4]

(١) (و): المتباينتان.

(٢) (و): بهما.

(٣) هذا الاعتراض ذكره الرازي في المحصل ص ٢٩٣، والشارح زاد في توضيحه وبيانه.

(٤) ساقطة من (أ).

مسبوقاً بالغير فمُسَلَّمٌ، ولكن لا يلزم منه أن يكون مجموعُ[1] الجزئيات التي لا أوَّلَ لها[2] مسبوقاً بالغير، حتىٰ يلزم أن لا تكون قديمةً، فإنه يجوز أن يكون كلُّ جزئي من الجزئيات مسبوقاً بالغير، ويكون مجموعُ الجزئيات التي لا أول لها لا يكون (٩٧/ز) مسبوقاً بالغير، بمعنىٰ: أنه لا يكون مسبوقاً بشيء آخر غيرِ الجزئيات.

فإن قيل[3]: إن ماهيةَ الحركة بحَسَب نَوْعِها مُرَكَّبةٌ من أمر تَقَضَّى[4] ومن أمر تَحَصَّلَ[5]، فإذن ماهيتُها مُتعلِّقةٌ بالمسبوقية بالغير، وماهيةُ القديم غيرُ مسبوقة بالغير.

أجيب[6]: بأن نوعَ الحركة باقٍ مع الأمور المنقضية والأمور الحاصلة، ولم يدل دليل علىٰ أن ذلك النوع مسبوق بالعدم، بل الدليلُ دلَّ علىٰ أن جزئياتها مسبوقةٌ بالعدم، فجاز أن تكون ماهيةُ الحركة موصوفةً بالدوام، وأشخاصُها لا تكون كذلك. والتركيبُ من أمر تقضَّىٰ[7] ومن أمر تحصَّلَ، يَرْجِعُ إلىٰ أشخاصها لا إلىٰ نوعها[8]، فإذن نَوْعُها جاز أن يكون قديماً.

---

(١) (ب): جميع.

(٢) (ب) زيادة: أن تكون.

(٣) أي: في الجواب عن الاعتراض السابق، وهو جواب الرازي في المحصل ص ٢٩٨.

(٤) (هـ): ينقضي.

(٥) في المحصل ص ٢٩٨: ومن أمر حصل.

(٦) هذا الجواب رد للطوسي علىٰ جواب الرازي عن الاعتراض السابق، ذكره في تلخيص المحصل ص ٢٠١.

(٧) (أ) (هـ): ينقضي.

(٨) (ب) (ز): أنواعها.

(والجوابُ عن هذا: أن التركيبَ من أمر تَقَضَّىٰ[1] ومن أمر تَحَصَّلَ، لا يَرْجِعُ إلىٰ الأشخاص فقط، بل النوعُ مُشارك للأشخاص في[2] هذا؛ وذلك لأن النوع هو تمامُ حقيقة الأشخاص، فما كان داخلاً في حقيقة الأشخاص يكون[3] داخلاً في حقيقته.

وأيضاً: كونُ كلِّ جزئي من الحركة مسبوقاً بجزئي آخر لا أول لها، مُنافٍ لكونه لا ينفكُّ عن الجزئيات الحادثة المتناهية)[4].

وقيل[5]: لقائلٍ أن يقول[6]: لا نُسَلِّمُ أن السكون إذا تَوَقَّفَ علىٰ شرط ممكن، وعاد التقسيمُ فيه، يلزم منه محال، ولِمَ لا يجوز أن يكون كلُّ شرط مشروطاً بشرط آخر قبله لا إلىٰ أول؟

(أجيب عنه: بأنه لا يجوز ذلك؛ لِمَا بيَّنا من امتناع لا تناهي الحوادث)[7].

فإن قيل: ما قيل في تناهي الحوادث[8] ففيه نَظَرٌ.

أما التطبيق[9]: فلأنه لا يَقَعُ إلا في الوَهْم، وذلك (٩٥/و) إنما

---

(١) (هـ): ينقضي.

(٢) (أ) (ب): فيها، وكلمة «هذا» ساقطة.

(٣) (ب): لا يكون. والصواب ما أثبته.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٥) (أ) (ز): وأيضاً.

(٦) هذا الاعتراض أورده الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٠٣.

(٧) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٨) عبارة (أ): وأما ما قيل في تناهي الحوادث، وفي (هـ): فأما ما قيل...

(٩) هذا الاعتراض علىٰ دليل التطبيق، ذكره الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٠٩، وذكر أنه اعتراض من الخصم.

يُتصَوَّر بشرط ارتسام المُتطَابِقَيْن فيه، وغيرُ المتناهي (٩٥/ب) لا يَرْتسِمُ في الوهم.

وإنما قلنا: إن التطبيق لا يَقَعُ إلا في الوهم؛ لأن جزئيات الحركة لا توجد معاً في الخارج، فلا يقع التطبيق فيها[1] في الوجود.

والحَاصِلُ: أن التطبيق إنما يَتِمُّ أن لو حَصَل جملتان: إما في الوهم أو في الوجود، وكلاهما منتفٍ.

وأما ورودُ السبق واللحوق في كل حادث، فلأنه أيضاً يَتَوَقَّفُ علىٰ حصول السوابق في الوَهْم أو في الخارج، وهو غير مُتَصَوَّر؛ لِما ذَكَرْنَا في التطبيق.

(أجيب: بأن وُرود السبق واللحوق بحَسَب نفس الأمر، لا يَتَوَقَّفُ علىٰ حصول السوابق في الخارج دَفْعَةً، بل يَتَوَقَّفُ علىٰ حصولها في الجملة، أعمَّ من أن يكون علىٰ التدريج أو دَفْعَةً، والفرْضُ أن للسوابق حُصولاً في الخارج علىٰ سبيل التدريج والانقضاء، فتَمَّ البيان علىٰ هذا الوجه)[2].

* قال:

الأعراض حادثة

وَلَمَّا اسْتَحَالَ قِيَامُ الأَعْرَاضِ إِلَّا بِهَا ثَبَتَ[3] حُدُوثُها.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من بيان حدوث الأجسام، أشار إلىٰ حدوث الأعراض، أي: الجسمانيةِ أيضاً.

---

(١) (هـ) (ز): فيهما. وحينئذ يرجع الضمير إلىٰ المتطابقين.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٣) (هـ): يثبت.

وذلك لأن الأعراضَ الجِسْمَانِيَّة استحال قيامُها إلا بالأجسام، فتكون مُتوقِّفةً على الأجسام الحادثة، والمُتوقِّف على الحادث حادثٌ.

* قال:

وَاخْتُصَّ الحُدُوثُ بِوَقْتِهِ[1]؛ إِذْ لَا وَقْتَ قَبْلَهُ. وَالمُخْتَارُ يُرَجِّحُ أَحَدَ مَقْدُورَيْهِ لَا لأَمْرٍ عِنْدَ بَعْضِهِم. وَالمَادَّةُ مُنْتَفِيَةٌ. وَالقَبْلِيَّةُ لَا تَسْتَدْعِي الزَّمَانَ، وَقَدْ سَبَقَ تَحْقِيقُهُ (٨٠/هـ).

الجواب عن شبه القائلين بقدم الأجسام

○ أقول:

لما بيَّن حُدوثَ الأجسام وأعراضِها[2]، أراد أن يُشير إلى أجوبة دلائل[3] القائلين بقِدَمِها.

تقريرُ الدليل الأول منها: أن الأجسامَ لو كانت حادثةً لكان لها مُؤثِّر، فلا يخلو: إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والثاني لا يخلو: إما أن ينتهيَ إلى مُؤثِّر قديم أو لا، والثاني باطل، وإلا يلزم الدورُ أو التسلسُلُ، وكلاهما محال.

فإذن: لابد وأن يكون لها مُؤثِّر قديم أو حادث ينتهي إلى مُؤثِّر قديم، وعلى التقديرين لابد من مُؤثِّر قديم، فذلك المُؤثِّر لا يخلو: إما

---

(١) (ز): لوقته.

(٢) (هـ): الأعراض.

(٣) انظر في أدلة القائلين بالقدم: الداعي إلى الإسلام للأنباري ص ١٦٦، نهاية الأقدام للشهرستاني ص ٣٠، المحصل ص ٢٩٩، تلخيص المحصل ص ٢٠٦، الصحائف الإلهية ص ٤١٠، نهاية المرام ١٣٦/٣، شرح المقاصد ١٢٠/٣، شرح المواقف ٤٩٤/٢، شرح التجريد ٤٦٥/٢.

أن يكون جميعُ ما لابد منه في كونه مُؤثِّراً في آثاره حاصلاً في الأزل[1] (٤٨/أ) أو لا، فإن كان الأول، فلا يخلو: إما أن يَجِبَ مع حصوله حُصولُ آثاره أو لا، فإن كان الأولُ يلزم قدمُ آثاره، فيلزم قِدَمُ الأجسام، هذا خُلْف، مع أنه هو المُدَّعَىٰ.

وإما أن لا يجب[2] فكان وجودُه مع عدم تلك الآثار جائزاً، فلتُفْرَض[3] ذاتُه مع مجموع الأمور المُعْتبرة في المُؤثِّرية: تارةً مع وجود تلك الآثار، وتارةً مع عدمها.

فاختصاصُ ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر: إما أن يتوقَّف علىٰ اختصاصه بأمر ما لأجله كان هو أولىٰ بوجود ذلك الأثر، وإما أن لا يتوقف. فإن كان الأولُ كان ذلك المُخصِّصُ مُعْتبَراً في المُؤثِّرية، وهو ما كان حاصلا قبل ذلك.

فإذن: كلُّ ما لابد منه في المُؤثِّرية[4] ما كان حاصلاً في الأزل[5]، وكنا قد فرَضْنَاهُ حاصلاً، هذا خُلْفٌ.

وإن كان الثاني كان ذلك ترجيحاً[6] لأحد طرفي الممكن المتساوي علىٰ الآخر من غير مُرجِّح، وهو محال.

وإن كان الثاني - وهو أن لا يكون جميعُ ما لابد منه في كونه

---

(١) (و): الأول.

(٢) (ز) زيادة: وإن كان الثاني. ولعلها جملة مقحمة.

(٣) (أ): فلنفرض.

(٤) (ز) زيادة: هو.

(٥) (و): الأول.

(٦) في غير (و): ترجحا.

مُؤثِّراً في[1] آثاره حاصلاً في الأزل ـ فلابد وأن يَتوقَّفَ على أمر[2] حادث آخر، فذلك الحادثُ لابد له من مُؤثِّر، فَيَنتقِلُ الكلامَ إليه.

ونقولُ: فلا[3] يخلو: إما أن ينتهيَ إلى مُؤثِّر قديم أو لا، فإن كان الثاني يلزم الدورُ أو التسلسلُ، وإن كان الأولُ فتأثيرُ ذلك المُؤثِّر في الحادث: إما أن يَتوقَّفَ (٩٨/ز) على شَرْطٍ حادثٍ أو لا، فإن كان الثاني يلزم منه[4] قِدمُه، وإن كان الأولُ يُنقَلُ الكلامُ إليه، ويلزم القدمُ أو التسلسلُ في الحوادث لا إلى أول لها[5]، وهو محال.

تقريرُ الجواب: أن اختصاصَ حدوث الأجسام بوقت الحُدوث دون ما عداه، إذ لا وقتَ قبل ذلك الوقت، فإن الأوقاتِ التي يُطْلَبُ فيها الترجُّحُ[6] معدومةٌ، ولا تمايُزَ بينها إلا في الوَهْم، وأحكامُ الوَهْم في أمثال ذلك غيرُ مقبولة، ووجودُ الزمان إنما يَبْتَدِئُ مع[7] أول وجود العالم، ولا يمكن وقوعُ ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداءِ[8] وجودِ الزمان أصلاً.

ولقائلٍ أن يقول: إذا لم يُمْكِنْ ابتداءُ سائر الموجودات، قَبْلَ ابتداءِ وجود الزمان أصلاً، يكونُ ابتداءُ سائر الموجودات ممتنعاً: إما

(١) (ز): إلى.
(٢) ساقطة من (أ) (ز).
(٣) (أ) (ز): لا.
(٤) (أ) (و): يلزم، (ب): يلزمه.
(٥) (و): إلى لا أول لها.
(٦) (هـ) زيادة: فيها.
(٧) (ب): في.
(٨) ساقطة من (ب).

لذاته، وحينئذٍ يلزم الانقلابُ؛ أو لغيره، فيتوقف على انتفاء ذلك الغير، فلا يكون كلُّ ما لابد منه في المُؤثِّرية حاصلاً، والتقديرُ بخلافه.

(والجوابُ الصحيح أن تقول[1]: اختصاصُ ذلك الوقت بوجود ذلك الأثر دون وقت آخر؛ لأجل تعلق الإرادة القديمة به، فلم يلزم أحدُ المحذورين: لا التوقُّف على أمر آخر مُخَصِّص[2]، ولا الترجيحُ بلا مُرجِّح، فإن تعلقَ الإرادة هو المُرجِّح والمُخصِّص)[3].

تقريرُ الدليل الثاني: أن مُوجِدَ الأجسام إن كان مُوجِباً لذاته يلزم[4] من قدمه قدمُ الأثر، وإن (٩٦/و) كان مختاراً فلابد له من غاية في الإيجاد، فكان مُستكمَلاً بذلك الإيجاد (٩٦/ب)، فكان ناقصاً لذاته.

تقريرُ الجواب[5]: أن المختار يُرجِّح أحدَ مقدوريه لا لأمر، فعلى هذا لا يكون لفعله غايةٌ.

هذا على رأي بَعْض[6]. وعند بعض[7]: الغاية استكمال الفعل لا الفاعل. وعند بعضهم[8]: أن الغايةَ هو نفس الفاعل؛ لأنه تعالى إنما يَفْعَلُ لذاته، ولأنه فوق الكمال.

---

(١) (هـ) (ز): يقال.

(٢) (هـ): أمر مخصوص.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٤) (هـ): لزم.

(٥) انظر: تلخيص المحصل ص ٢٠٨.

(٦) وهم الأشاعرة. انظر: المحصل ص ٤٨٣.

(٧) وهم جمهور المعتزلة.

(٨) وهم الفلاسفة. انظر: تلخيص المحصل ص ٢٠٨.

تقريرُ الدليل الثالث: أن الأجسامَ لو كانت حادثةً، لكانت[1] قبل حدوثها ممكنةَ الوجود، والإمكانُ يستدعي محلًّا ثابتاً؛ لأنه ثابت، وذلك المحلُّ لا يكون نفسَ الأجسام، ولا أمراً مبايناً لها، بل مُقارِناً لها، وهو المادة.

ثم إن كانت المادةُ حادثةً افتقرت إلىٰ مادة أخرىٰ، ولزم[2] التسلسلُ، وإلا لزم قِدَمُ المادة، ويلزم من قِدَمِ المادة قدمُ الصورة، فيلزم قدمُ الجسم علىٰ تقدير حدوثه.

تقريرُ الجواب: أنا بيَّنا أن المادةَ منتفيةٌ[3]، وأن الحادث[4] لا تَسْبِقُهُ مادةٌ، وقد (٨١/هـ) عَرَفْتَ ما فيه (سؤالا وجواباً)[5].

تقريرُ الدليل الرابع: أن قبل كلِّ حادثٍ حادثٌ لا إلىٰ[6] أول، وهذا يُنافي القولَ بحدوث العالم.

وإنما قلنا: «إن قبل كل حادثٍ حادثٌ لا إلىٰ أول» لأن الزمان لا يَقْبَلُ العدمَ[7] الزمانيَّ؛ لأن كل مُحْدَثٍ[8] فعدمُه سابق علىٰ وجوده، ومفهومُ ذلك السَّبْقِ أمرٌ مغاير للعدم؛ لأن العدمَ قد يكونُ قَبْلُ، وقد يكون بَعْدُ، والقَبْلُ لا يكون بَعْدُ.

---

(١) (ب) (هـ): لكان.
(٢) (أ): ويلزم.
(٣) (أ) (ز): منفية.
(٤) (ز): الحوادث.
(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ).
(٦) ساقطة من (و).
(٧) (و): القدم.
(٨) (و): حادث.

وتلك القبليةُ صفةٌ ثبوتية، فقَبْلَ أول الحوادث حادث آخر، والكلامُ فيه كما في الأول، فَقَبْلَ كل حادث حادثٌ لا إلىٰ أول.

تقريرُ الجواب: أن القبليةَ لا تستدعي الزمانَ، وقد مَرَّ تحقيقُه، وقد عَرَفْتَ ما فيه (سؤالا وجواباً)[١].

واعلم: أن كل حادث له عِلَلٌ أربع: الفاعل، والغاية، والمادة، والصورة.

وهذه الدلائلُ الأربعة مأخوذة من هذه الأربع[٢]: الأول: من العلة الفاعلية، والثاني: من[٣] الغائية، والثالث: من المادية، والرابع: من الصُّورية[٤].

* * *

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (أ).

(٢) (ب): العلل.

(٣) (ز): زيادة: العلة، وكذا في الباقي.

(٤) في (و) زيادة: وإنما قلنا: إنه مأخوذ من الصورة؛ لأنه مبني علىٰ حركات لا أول لها، والحركات مستندة إلىٰ الصورة.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
طبقات الهواء	٦٠٩
طبيعة الماء	٦١٠
طبيعة الأرض	٦١٠
طبقات الأرض	٦١٢
العناصر المركبة	٦١٣
اعتبارات الأجسام	٦١٣
المركبات حادثة	٦١٤
المزاج	٦١٩
عدد الأمزجة	٦٢١
الفصل الثالث في بقية أحكام الأجسام	٦٢٤
الأجسام متناهية	٦٢٤
الأجسام متماثلة	٦٢٦
الأجسام باقية	٦٢٨
الأجسام يجوز خلوها عن الطعوم والألوان والروائح	٦٢٩
الأجسام مرئية	٦٣٠
الأجسام حادثة	٦٣١
الأعراض حادثة	٦٣٨
الجواب عن شبه القائلين بقدم الأجسام	٦٣٩
فهرس الموضوعات	٦٤٥

** ** **

تسديد القواعد

في شرح

تجريد العقائد

المشهور بشرح التجريد القديم

للإمام شمس الدين الأصفهاني

المتوفى سنة ٧٤٩هـ

صححه وقدم له وعلق عليه

د. خالد بن حماد العدواني

الجزء الثاني

دار الضياء

للنشر والتوزيع

الكويت

تسديد القواعد

في شرح

تجريد العقائد

٢

الطبعة الأولى
١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢م



دار الضياء
للنشر والتوزيع - الكويت
الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص . ب : ١٣٤٦ حولي
الرمز البريدي : ٣٢٠١٤
تلفاكس : ٢٢٦٥٨١٨٠ (٠٠٩٦٥)
نقال : ٩٩٣٩٦٤٨٠ (٠٠٩٦٥)

www.daraldheya.com

dar_aldheyas@yahoo.com

الموزعون المعتمدون

دولة الكويت :

دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي	تلفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠	نقال: ٩٩٣٩٦٤٨٠

المملكة العربية السعودية :

دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة	هاتف: ٦٣١١٧١٠	فاكس: ٦٣٢٠٣٩٢
دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض	هاتف: ٤٩٢٥١٩٢	فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
المكتبة المكية - مكة المكرمة	هاتف: ٥٣٤٠٨٢٢	فاكس: ٥٣٦٦٢٩٩٠
مكتبة العبيكان - جميع فروعها في المملكة	هاتف: ٩٠٠٢٠٠٢٠٢٠٩	

الإمارات العربية المتحدة :

دار الفقيه - أبو ظبي	هاتف: ٦٦٧٨٩٢٠	فاكس: ٦٦٧٨٩٢١
مكتبة الفقيه - أبو ظبي	تلفاكس: ٦٣٩١٥٠٢	
مكتبة الحرمين للنشر والتوزيع - دبي	هاتف: ٢٧٣١٩٧٩	فاكس: ٢٧٣١٩٦٩

مملكة البحرين :

جمعية الإمام مالك بن أنس - المحرق	هاتف: ١٧٣٣٤٢٥٠	فاكس: ١٧٣٣٤٣٦٠

الجمهورية اللبنانية :

دار إحياء التراث العربي - بيروت	هاتف: ٥٤٠٠٠٠	فاكس: ٨٥٠٧١٧
شركة دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان	هاتف: ٧٠٢٨٥٧	فاكس: ٧٠٤٩٦٣
شركة الشام - بيروت - كورنيش المزرعة	هاتف: ١٧٠٧٠٣٩	

الجمهورية العربية السورية :

دار الفجر - دمشق - حلبوني	هاتف: ٢٢٢٨٣١٦	فاكس: ٢٤٥٣١٩٣
دار الكلم الطيب - دمشق - حلبوني	هاتف: ٢٤٥١٢٣٦	فاكس: ٢٢٢٧٦٠٢

جمهورية مصر العربية :

دار البصائر - القاهرة - زهراء مدينة نصر	تلفاكس: ٠٢٢٤١١١٤٤١	محمول: ٠١٦٨٨٣٣٥٢٥

المملكة الأردنية الهاشمية :

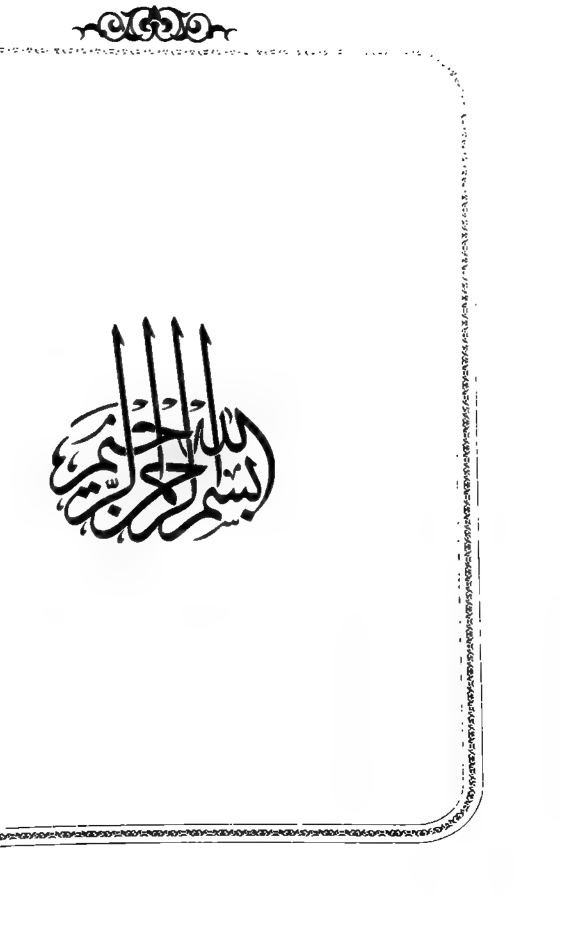
دار الرازي - عمان - العبدلي	تلفاكس: ٤٦٤٦١١٦	

الجمهورية اليمنية :

مكتبة تريم الحديثة - تريم	هاتف: ٤١٧١٣٠	فاكس: ٤١٨١٣٠

الجمهورية الإسلامية الموريتانية :

شركة الكتب الإسلامية - نواكشوط	هاتف: ٠٠٢٢٢٥٢٥٢٤٦١	


بسم الله الرحمن الرحيم

* قال:

الفَصْلُ الرَّابِعُ فِي الجَوَاهِرِ المُجَرَّدَةِ

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

أَمَّا العَقْلُ فَلَمْ يَثْبُتْ دَلِيلٌ عَلَىٰ امْتِنَاعِهِ، وأَدِلَّةُ وُجُودِهِ مَدْخُولَةٌ: كَقَوْلِهِمْ: الوَاحِدُ لا يَصْدُرُ عَنْهُ أَمْرَانِ. وَلَا سَبْقَ لِمَشْرُوطٍ بِاللَّاحِقِ فِي تَأْثِيرِهِ أَوْ وُجُودِهِ، ولَا لِمَا انْتَفَتْ صَلَاحِيَّةُ التَّأْثِيرِ عَنْهُ؛ لأَنَّ المُؤَثِّرَ مُخْتَارٌ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من مباحث الأجسام، شَرَعَ في البحث عن الجواهر المجردة، أعني: العقولَ والنفوسَ.

تعريف العقل

أما العقلُ ـ وهو: الجوهرُ المُجَرَّدُ، الذي لا يَتَعَلَّقُ بالأجسام تَعَلُّقَ التدبير والتصرف ـ فقد أنكره المتكلمون[1].

وقالوا: لو وُجِدَ جوهرٌ مُجَرَّدٌ ـ أي: ليس بجسم ولا جِسْماني[2] ـ لشَارَكه[3] الباري تعالىٰ في هذا المعنىٰ، فيلزم[4] أن يكون ذاتُ الباري

---

(١) انظر: شرح المقاصد ٣/٣٥٥.

(٢) قال الجرجاني في الحاشية: «أراد بالجسماني: الجوهر الذي هو جزء للجسم المطلق كالمادة والصورة، أو جزء لنوع منه كالصورة المنوعة للأجسام، والجواهر المتعلق بالأجسام تعلق التدبير كالنفس الناطقة. ولك أن تقتصر في الجسماني علىٰ ما هو جزء الجسم بأحد الوجهين، وأن تجعل النفس الناطقة داخلة في المجرد، الذي استدل بهذا الدليل علىٰ عدمه، لأنها كالعقل تشارك الباري في أنها ليست متحيزة بالذات، ولا حالة في المتحيز بالذات» ل: ١٦٣.

(٣) (ب): لشارك، (و): يشاركه.

(٤) (ب) (و): فلزم.

مُرَكَّبًا من الأمر المُشْتَرَك ومما به يمتازُ عنه، وهو محال.

والجوابُ عنه: أن المُشارَكَةَ في العوارض - لا سِيَّما في السلب - لا تقتضِي التركيبَ في الذات، وإلىٰ هذا أشار بقوله: «أما العقل فلم يثبت دليل علىٰ امتناعه».

أدلة وجود العقل المجرد مدخولة

ثم قال المُصنِّف: «وأدلةُ وجوده» أي: أدلة وجود العقل[1] «مدخولة» أي: ضعيفةٌ مُزَيَّفة.

منها: أن الله تعالىٰ واحد من جميع الجهات[2]، فالصادرُ عنه أولاً لا يكون إلا واحداً بسيطاً، ولا يجوز أن يكون ذلك الواحدُ الصادر عنه أولاً جسماً، وإلا لصَدَرَ عنه أمران؛ لأن الجسم مُركَّب من الهَيُولىٰ والصورة، وليست[3] واحدةٌ[4] منهما علةً للأخرىٰ[5]، ولا واسطةً مُطلقة للأخرىٰ، وإلا يلزم تقدُّم إحداهما علىٰ الأخرىٰ بالشخص، وليس كذلك، بل تحتاجان معاً إلىٰ علة تُوجِدُ كلَّ واحدة منهما.

فلو كان الجسمُ هو المعلولَ الأول، يلزم أن يَصْدُرَ عن الواحد الحقيقي أمران، وقد عَرَفْتَ بطلان ذلك.

---

(١) انظر في أدلة وجوده عند الفلاسفة: النجاة لابن سينا ص ١٧٤، مراتب الموجودات لبهمنيار ابن المرزبان ص ١٣، المباحث المشرقية ٤٣٧/٢، كشف المراد ص ١٥٥، مطالع الأنظار ص ١٣٩، شرح المقاصد ٣٥٥/٣، شرح المواقف ٥٠٩/٢، شرح التجريد للقوشجي ٤٧١/٢.

(٢) (ب) (ز): الوجوه.

(٣) في غير (ز): وليس.

(٤) (و): واحداً.

(٥) (و): للآخر.

ولا يجوز أن يكون صورةً أو نَفْساً؛ لأن كلَّ واحدة منهما مشروطةٌ بالمادة[1] في فاعليتها: أما الصورةُ فلأن فاعليتها موقوفة على تشخُّصِها، وتشخُّصُها موقوف على المادة. وأما النفسُ فلأن فِعْلَها يتوقف على الآلة (٩٩/ز) المحتاجة إلى المادة، فلو كان المعلولُ الأولُ هو الصورةَ أو النفسَ، لكانت سابقةً في تأثيرها على المادة؛ ضرورة كون المادة متأخرةً عنها حينئذ؛ لأنها معلولةٌ لها، ولا يجوز أن تكون سابقةً في تأثيرها على المادة؛ إذ لا سَبْقَ لمشروط في تأثيره[2] بما فُرِضَ لاحقاً على ذلك اللاحق.

وإلى هذا أشار بقوله: «ولا سَبْقَ لمشروط باللاحق في تأثيره» أي: لا سَبْقَ لمشروط ـ هو الصورةُ أو النفسُ ـ في تأثيره[3] بما فُرِضَ لاحقاً، أعني: المادةَ.

ولا يجوز أن يكون عَرَضاً، وإلا يلزم أن يكون العَرَضُ موجوداً قبل الجوهر؛ لأن المعلولَ الأول سابق على غيره، ويمتنع أن يَسْبِقَ العَرَضُ على الجوهر؛ إذ الجوهرُ شرط في وجود العَرَض.

وإلى هذا أشار بقوله: «أو وجودِه» أي: لا سَبْقَ لمشروط ـ هو العَرَضُ ـ (٩٧/و) في وجوده بما فُرِضَ لاحقاً، أعني: الجوهرَ.

ولا يجوز (٩٧/ب) أن يكون المعلولُ الأولُ المادةَ؛ لأن المادة لو كانت هي المعلولَ الأولَ، لكان لها صلاحيةُ التأثير؛ لأن المعلول

---

(١) (ب): في المادة.

(٢) (ب) (هـ): تأثيرها.

(٣) (ب): تأثيرها.

الأول مُؤثِّر فيما بعده، لكنَّ المادةَ انتفت[1] عنها صلاحيةُ التأثير؛ لأن المادةَ هي القابلة[2] فقط، وما هو قابلٌ فقط لا يَصْلُحُ للتأثير؛ لأن نسبةَ القبول الإمكانُ الخاصُّ، ونسبةَ الفعل الوجوبُ، ويمتنع أن يكون الشيءُ الواحد بالقياس إلىٰ واحد آخر، له نسبة الوجوب ونسبة الإمكان.

وإلىٰ هذا أشار بقوله: «ولا لما انتفت صلاحيةُ التأثير عنه» أي: لا سَبْقَ لما انتفت صلاحيةُ التأثير عنه؛ لأن ما انتفت عنه صلاحية التأثير، لو كان سابقاً يلزم أن يكون مُؤثِّراً بالنسبة (٨٢/هـ) إلىٰ ما بعده، ويمتنعُ[3] أن يكون ما انتفت عنه صلاحيةُ التأثير فاعلاً.

وأيضاً: لو كان[4] الهَيُولىٰ هي المعلولَ الأول، لكانت مُتقدِّمةً بالوجود علىٰ الصورة، وهو محال، فتعيَّنَ أن يكون المعلولُ الأول هو العقلَ؛ لأن المعلولَ الأولَ لابد وأن يكون ممكناً.

والممكنُ: إما عرض أو جوهر، والجواهرُ منحصرة في الخمسة، وقد بُيِّنَ امتناعُ أن يكون المعلولُ الأولُ[5] عَرَضاً، أو واحداً من الجواهر الأربعة التي هي غيرُ العقل، فتعيَّنَ أن يكون المعلولُ الأول هو العقلَ.

---

(١) (ب): انتفىٰ.
(٢) (ب): هو القابل.
(٣) (هـ): فيمتنع.
(٤) (هـ): كانت.
(٥) ساقطة من (ز).

هذا تقرير الدليل.

وأما بيانُ ضعفه: فلأن الله تعالىٰ ـ كما سَتَعْلَمُ ـ مختار، والمختارُ يجوز أن تتعدَّد آثاره وأفعاله.

هذا بعد تسليم الأصول التي بنوا عليها هذا الدليلَ[١].

(ولقائلٍ أن يقول: علىٰ تقدير كونه مُوجَباً، لا نُسَلِّمُ أنه واحد من جميع الجهات، فإن الوجودَ المطلق مقول بالتشكيك، وحينئذ يكون الواجبُ فيه حقيقةُ الوجود المطلق العارض له، ويجوز أن يَصْدُرَ عنه اثنان، والوجودُ المطلق ـ وإن كان عُروضه عقليًا ـ يجوز أن يكون حيثيةَ الصدور ـ كما زعمتم ـ في المعلول الأول)[٢].

* قال:

دليل آخر علىٰ إثبات العقول مع رده

وقَولِهِمْ: «اسْتِدَارةُ الحَرَكَةِ تُوجِبُ الإِرَادَةَ المُسْتَلْزِمَةَ للتَشَبُّهِ بِالكَامِلِ؛ إذْ طَلَبُ الحَاصِلِ ـ فِعْلاً وقُوَّةً ـ يُوجِبُ الانْقِطَاعَ، وغَيْرُ المُمكِنِ مُحَالٌ»؛ لِتوقُّفِهِ عَلىٰ دَوَامِ مَا أَوْجَبْنَا انْقِطَاعَهُ، وعلَىٰ حَصْرِ أَقْسَامِ الطَّلَبِ، مَعَ المُنَازَعَةِ فِي امْتِنَاعِ طَلَبِ المُحَالِ.

○ أقول:

هذا دليلٌ آخر علىٰ إثبات العقول، مع ما يَرِدُ عليه.

---

(١) الأصول هي: أن الفاعل المُوجَب إذا كان واحداً حقيقيًا لا يَصْدُر عنه إلا واحد، وأن الجسم مركب من الهَيُولىٰ والصورة، وأن القابل يمتنع أن يكون فاعلاً، وأن الصورة في تشخصها محتاجة إلىٰ الصورة، وأن جميع أفعال النفس موقوف علىٰ الآلة الجسمانية. انظر: حاشية الجرجاني ل: ١٦٤.

(٢) ما بين القوسين زيادة من (ز).

ولَمَّا كان هذا الدليلُ مُتوقِّفاً[1] علىٰ مقدِّمات لم تُبَيَّنْ في المتن، احتجنا إلىٰ أن يُورَدَ علىٰ وجهٍ يشتمل علىٰ جميع مقدماته بالفعل، بحيث[2] لم يَبْقَ اشتباه.

تقريرُ الدليل: أن الأجرامَ السماوية ليس بعضُ أجزائها التي تُفْرَضُ أولىٰ بما هو عليه من الوَضْع والمُحاذاة من بعض، بحَسَب طبائعها؛ لأن الطبائعَ التي للأجزاء المفروضة مُتَّحِدةٌ، فلا تقتضِي أموراً مختلفة، فلا يكون شيءٌ من الوَضْع والمُحاذاة لشيء[3] من طبائع الأجزاء المفروضة واجباً[4].

فالنُّقْلَةُ عنها جائزة، وتلك النُّقْلَةُ لا تُتصَوَّرُ إلا بالمَيْلِ؛ لأن الحركة بدون المَيْل محال؛ لما سَتعرِفُ، فيجوز أن يكون في طِباعها مَيْلٌ.

ولمّا لم يكن عليها سوىٰ الحركة المُستديرة، لم يكن في طِباعها إلا[5] المَيْلُ المستدير، فَوَجَبَ أن يكون في الأجرام السماوية مَبْدأُ ميل مستدير[6]، ووجودُ مبدأ (٤٩/أ) الميل المستدير في الجسم[7] البسيط، دلَّ[8] علىٰ أنه يمتنع أن يَصْدُرَ عنه عائقٌ عن ذلك الميل بحَسَبِ الطبع.

---

(١) (ز): موقوفاً.

(٢) كذا في (أ) (ز)، وفي الباقي: حيث.

(٣) (هـ): في شيء.

(٤) (أ) (هـ) (و): واجبة.

(٥) (ب) (و): سوىٰ.

(٦) في (ز) زيادة: لأن إمكان الميل يدل علىٰ إمكان المبدأ، والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل.

(٧) (أ) (ز): الجرم.

(٨) (هـ) (ز): دال.

والعائقُ الخارجيُّ أيضاً ممتنع؛ إذ لا عائقَ عن الحركة المستديرة من خارج، إلا ذو ميل مستقيم، أو مُركَّبٌ يمتنع وجودُه عند الأجرام السماوية.

ووجودُ مَبْدَإِ المَيْل وعدمُ العائق يَدُلَّان على وجود المَيْل بالفعل، ففيها ميل مستدير بالفعل بحسَب الطبع، فهي مُتحرِّكةٌ بالاستدارة.

والحركةُ المستديرة للأجرام السماوية إراديةٌ؛ لأن الحركاتِ: إما قَسْريةٌ، أو طبيعيةٌ، أو إراديةٌ؛ وذلك لأن مَبْدأها: إما خارج عن المُتحرِّك، فتكون قَسْريةً؛ أوغيرُ خارج، وحينئذ: إما أن تكون بدون شعور، فتكون طبيعيةً؛ أو مع شعور، فتكون إراديةً.

ولا يجوز أن تكون حركةُ الاستدارة للأجرام السماوية قَسْريَّةً؛ لأن مبدأها طِباعِيٌّ[1]؛ لما عَرَفْتَ.

ولا يجوز أن تكونَ طبيعيةً؛ لأن كلَّ ما يُتوجَّه إليه بالحركة المستديرة، يكون تَرْكُ التوجُّهِ إليه هو التوجُّهَ إليه، فلو كانت طبيعيةً يلزم أن تكون بحركة (١٠٠/ز) واحدة، تميل بالطبع عما تميل إليه بالطبع، ويكون طالباً بحركته وَضْعاً ما بالطبع في موضعه، وهو تارك له هارب منه بالطبع، ومن المُحال أن يكون المطلوبُ بالطبع متروكاً بالطبع[2]، أو المتروكُ منه بالطبع مطلوباً بالطبع.

لا يُقَالُ: لِمَ لا يجوز أن يكون المطلوبُ بالطبع نفسَ الحركة، فتكون نفسُ الحركة دائماً مطلوبةً بالطبع، غيرَ هارب منها؟.

---

(١) (هـ): طبيعي.

(٢) ساقطة من (هـ) (و) (أ).

لأنا نقول: الحركةُ ليست من الكمالات الذاتية، بل أبداً تُطْلَبُ لغيرها، فإن المتحرِّكَ الذي هو قارُّ الذات، لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته؛ لأن مُقتضىٰ الشيء لذاته يدوم بدوامه، وما لا قرارَ له في ذاته[1]، لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار.

فالمتحرِّكُ القارُّ إنما يقتضي الحركةَ لا لذاتها، بل لشيء[2] آخر يَتحَصَّلُ بها، ويكون ما يَقتضِيه لذاته ذلك المُتحرِّكُ هو ذلك الشيءَ لا الحركةَ، فالحركةُ ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها.

وأيضاً: فإن الحركة لذاتها تقتضِي التأدِّيَ إلىٰ الغير، فيكون المطلوبُ بها[3] ذلك الغيرَ، فَتعيَّنَ أن تكون إراديةً.

فثبت: أن استدارةَ حركة (٩٨/ب) الأجرام السماوية تُوجِبُ (٩٨/و) إرادةَ المتحرِّك، وإرادةُ المتحرك تستلزم التشبُّهَ بالكامل، أي: التشبُّهَ بالذات التي كمالاتُها حاصلةٌ بالفعل؛ وذلك لأن الإرادةَ تقتضِي أن يكون للمريد المتحرِّك غَرَضٌ من التحرُّك.

وذلك الغَرَض: إما حسي أوعقلي؛ وذلك لأن ذلك الشيء: إما أن يكون تصوُّره مانعاً من وقوع الشَّرِكة (٨٣/هـ) أو لا، والأولُ هو الحسي، والثاني هو العقلي.

فإن كان حِسِّيًا تكونُ الحركة صادرةً عن تصوُّرٍ حسي، والصادرُ عن التصوُّر الحسي يكون الداعي إليه: إما جَذْبَ مُلائِم أو دَفْعَ مُنافِر،

---

(١) (ز): لذاته، وكلمة: (في) ساقطة.

(٢) (ب) (هـ): بشيء.

(٣) (ب): لها.

فالذي لجَذْبِ[١] المُلائِم هو الداعي الشَّهْواني، والذي لِدفْعِ[٢] المُنافِر هو الداعي الغَضَبي.

والأغراضُ الحسية لا تخرج عن هذين[٣]، ولا يجوز أن تكون لداعٍ شَهْوَاني أو غَضَبي؛ لأن الشهوة والغضب مُخْتصَّان بالجسم الذي يَنْفَعِلُ ويَتغيَّرُ من حال[٤] مُلائِمة إلىٰ حال غير ملائمة، وبالعكس.

والأجرامُ السماوية لا تَنْخَرِقُ، ولا تَتكَوَّنُ، ولا تَفْسُدُ[٥] ولا تَنمُو، ولا تَذْبُلُ، ولا تَتَخَلَّلُ، ولا تتكاثفُ، ولا تستحيلُ؛ لما عَرَفْتَ.

فلا تَتَغيَّرُ الأجرام السماوية من حال مُلائِمة إلىٰ حال تخالفها[٦]، فلا تكون لها شهوةٌ ولا غضبٌ، فلا تكون حركاتُها لداعٍ شهواني أو غضبي.

فلا يكون غَرَضُها[٧] أمراً حسيًّا، فتعيَّن أن يكون غرضُها أمراً عقليًّا، وذلك الأمر العقلي: إما أن[٨] يمكنَ حصولُه بالحركة أو يمتنعَ، والثاني باطل؛ لأن الإرادةَ المنبعثة عن تصوُّرٍ عقلي لذاتٍ عاقلة مُجرَّدة عن الغواشي المادية، يستحيل أن تكون نَحْوَ شيء مُحال.

---

(١) (هـ) (ز): يجذب.

(٢) (هـ): يدفع.

(٣) (ز): زيادة: الأمرين.

(٤) (هـ): حالة.

(٥) (و): تفن.

(٦) (أ) (هـ): بخلافها.

(٧) ساقطة من (ز).

(٨) (ب) (و) زيادة: يكون.

وإنما قلنا: التصوُّرُ العقلي لذاتٍ عاقلة مُجرَّدة عن الغواشي الغريبة؛ لما سَتعْرفُ أن التصوُّر العقلي لا يمكن لغيرها، فلابد وأن يكون لأمر[1] يمكن حصوله بالحركة، وذلك الغَرَضُ[2] الممكن الحصول: إما أن يكون حصولُه مظنوناً أو مُحَقَّقاً، والأول باطل؛ لأن الحركاتِ واجبةُ الدوام، فتُبْنَىٰ[3] علىٰ أمرٍ واجبِ الدوام، والمظنونُ لا يَجِبُ دوامُه، فتعيَّن أن يكون حصولُه مُحَقَّقاً.

وحينئذ[4]: إما أن يكون عائداً إلىٰ السَّافل - أي: العالم العُنصُري - أو إلىٰ أنفسها[5]، أو إلىٰ أمر أعلىٰ منها. والأولُ والثالثُ محالان، وإلا يلزم استكمالُ الكامل بالناقص، فتعيَّنَ أن يكون الغَرَضُ عائداً إلىٰ أنفسها، وحينئذٍ يكون ذلك الغرضُ: إما ذاتاً أو صفة، وعلىٰ التقديرين: إما أن يُنالَ أو لا يُنال، فإن لم يُنَل، فإما أن يُنَالَ ما يُشْبهُه[6] أو لا، فإن كان الأولُ والثالثُ وَجَبَ[7] انقطاعُ الحركة؛ وذلك لأنه إذا حَصَلَ لم يبق طلبُه، فيَجِبُ انقطاعُها، وإذا لم يَنَلْهُ ولا ما يَشْبِهُهُ لبقي بالقوة أبداً.

فيجب أن تنقطع الحركةُ؛ لأنه حينئذ لا يكون مُحَقَّقَ الحصول، وقد عَرَفْتَ أن دوام الحركات لا يُبْنَىٰ[8] علىٰ ما لا يتحقق دوامُه،

---

(١) (ز): أمراً.
(٢) (و): الغير.
(٣) (ز): فيبتنى.
(٤) (هـ): فحينئذ.
(٥) (و): نفسها.
(٦) (ب): شبه.
(٧) (ب): يوجب، (ز) (هـ): لوجب، (أ): فوجب.
(٨) (هـ): يبتنى

فتعيَّنَ أن يكون الغَرَضُ هو أن يُنالَ شِبْهُ ذات أوصفة، ونَيْلُ الشِّبْه: إما دَفْعَةً أو على سبيل التعَاقُبِ[1] والأول باطل، وإلا لوجب انقطاعها؛ فتعيَّن الثاني.

ولا يجوز أن يكون ذلك المُتَشَبَّهُ[2] به واجباً، وإلا لكان التشَبُّهُ به في جميع السماويات واحداً، وليس كذلك.

ولا يجوز أن يكون عُنصُريًّا أو عَرَضاً له، وإلا يلزم أن يكون الكاملُ مُسْتكمَلاً بالناقص، ولا أن يكون جِرْماً سماوياً أو نَفْساً سماوية، وإلا لكانت حركةُ المُتشَبِّه والمُتشَبَّه به مُتَّفِقَةً في النهْج والسرعة والبطء، وليس كذلك.

وإذا ثَبتَ أنه لا يكون جِرْماً سماويا، ولا نَفْساً سماوية، يَظهُر أنه ليس بعَرَض فيهما، فتعيَّن أن يكون المُتَشَبَّهُ به[3] هو العقلَ.

ولا يجوزُ أن يكون عَقْلاً واحداً، وإلا لاتفقت الحركات في منهاجها وكيفيتها، وليس كذلك، فتعيَّنَ أن يكون المُتَشَبَّهُ به[4] عقولاً مُتكثِّرة[5]. هذا تقرير الدَّليل.

وأما تقريرُ ضعفه[6]: فلأنه موقوفٌ على دوام الحركة، وقد عَرَفْتَ أن الحركةَ لها بداية، فلا تكونُ دائمةً.

---

(١) (ب): التفاوت.

(٢) (أ) (هـ) (ز): المشبه.

(٣) (ب): المشبه، (ز): المشبه به.

(٤) (ز): المشبه به.

(٥) (هـ): كثيرة.

(٦) (هـ): جوابه.

وإليه أشار بقوله: «لتوقفه على دوام ما أوجبنا انقطاعه» أي: هذا الدليلُ متوقف[1] على دوام الحركة التي أَوْجَبْنَا انقطاعَها، حيث بيَّنا أنها حادثة.

وأيضاً: (١٠١/ز) مبني على حَصْر الطلب في الأقسام الذي ذُكِرَت، والحَصْرُ فيها ممنوع.

وأيضاً: يمكن أن يُنازَع في امتناع طلبِ المُحال، فإن لقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تتحرك الأجرامُ السماوية لغرض ممتنع الحصول؟ وما ذكرتُم في بيان امتناع طلب المحال ضعيف.

هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل: من امتناع حركاتها على الاستقامة، ووجوب الميل المستدير في طِباعها، ومن كون الحركة غيرَ مطلوبة بالذات، وكلُّ واحدة من مقدمات الدليل يمكن أن يُنازَع فيها.

* قال:

دليل آخر على إثبات العقول مع رده

وقَوْلِهِمْ: «لا عِلِّيَّةَ بَيْنَ المُتَضَايِفَيْنِ، وإلَّا لأَمْكَنَ المُمْتَنِعُ أَو عُلِّلَ الأَقْوىٰ بالأَضْعَفِ»؛ لِمَنْعِ[2] الامْتِنَاعِ الذَّاتِي.

○ أقول:

هذا إشارةٌ إلىٰ دليل آخر علىٰ إثبات (٩٩/ب) العقول، مع الجواب عنه.

---

(١) (و): يتوقف.

(٢) في غير (أ) (هـ): بمنع.

تقريرُ الدليل: أنه لا عِلِّيَّة بين المُتضايفين، أي: الحاوي والمَحْوي، أي: لا يكون الحاوي علةً للمَحْوي ولا المَحْوي علةً للحاوي.

أما أن الحاوي لا يكون علةً للمَحْوي: فلأنه لو كان الحاوي علةً للمَحْوي، يلزم أن يكون الممتنعُ (٩٩/و) بالذات[١] ممكناً بالذات، والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أن الحاوي لو كان علةً للمَحْوي، لكان مُتقدِّماً بالوجود والوجوب علىٰ وجود المَحْوي ووجوبه؛ لأن العلةَ متقدمةٌ بالوجود والوجوب علىٰ وجود (٨٤/هـ) المعلول ووجوبه.

فإذا اعْتَبَرْنا تشخُّصَ الحاوي العلةَ، كان معه للمَحْوي المعلول إمكانُ وجودٍ؛ لأن تشخُّصَ العلة متقدمٌ في الوجود والوجوب علىٰ تشخُّص المعلول، وأما الوجود والوجوب فَبَعْدَ وجود الحاوي ووجوبه، فلا يخلو: إما أن يكون عدمُ الخلاء واجباً مع وجوب الحاوي، أو غيرَ واجب مع وجوبه.

فإن كان واجباً مع وجوبه، كان المَلاء المَحْوي واجباً مع وجوب الحاوي؛ لأن عدم الخلاء داخلَ الحاوي أمرٌ يُقارنُ اعتبارُه اعتبارَ وجود المَحْوي، بحيث لا يمكن انفكاكه عنه، لكن قد بَيَّنَّا أن المَلاء المَحْوي لا يكون واجباً مع وجوب الحاوي، فيلزم أن يكون عدمُ الخلاء داخلَ الحاوي أيضاً غيرَ واجب مع وجوب الحاوي، فيكون ممكناً مع وجوب الحاوي، وقد بَيَّنَّا أن الخلاء ممتنع لذاته، فثبت أن الحاوي ليس بعلة للمَحْوي.

---

(١) ساقطة من (ز).

وأما أن المَحْوي ليس بعلة للحاوي: فلأنه لو كان المَحْوي علةً للحاوي، يلزم أن يكون الأقوىٰ والأعظم مُعَلَّلاً بالأضعف والأصغر، فإن الحاوي أقوىٰ وأعظم من المَحْوي، والوَهْمُ لا يذهب إلىٰ تعليل الأقوىٰ بالأضعف.

ولا يمكن أن يكونَ الجسمُ مطلقاً علةً لجسم آخر[1]؛ وذلك لأن الجسم يَفْعَلُ بصورته؛ لأنه إنما يكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل، فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً، ولا يكون موجوداً بالفعل إلا بصورته؛ لأن المادة إنما يكون الجسم موجوداً بها بالقوة.

والفعلُ الصادر عن صورة الجسم، إنما يَصْدُرُ عنها بمُشارَكة الوَضْع؛ لأن الصورة إنما تقوم[2] بمادتها، فكذلك ما يَصْدُرُ عنها بعد قوامها، بواسطة تلك المادة، فيكون بمشاركة الوَضْع.

ولذلك فإن النار لا تُسَخِّنُ أيَّ شيءٍ اتفق، بل ما كان مُلاقياً لجزمِها[3]، أو كان له وَضْعٌ خاص بالنسبة إليها[4]، وكذلك[5] الشمس لا تضيء كلَّ شيء، بل ما كان مُلاقِياً لِجزمِها[6].

---

(١) زاد في مطالع الأنظار: «وذلك لأن الجسم إنما يؤثر في قابل له وضع بالنسبة إليه» ص١٣٧.

(٢) (ز): يتقوم.

(٣) (هـ): بجرمها.

(٤) (هـ): إليه.

(٥) (هـ): وكذا.

(٦) عبارة (ز): بل ما كان له وضع خاص بالنسبة إلىٰ جرمها. وعبارة (هـ): بل ما كان له وضع خاص.

فإذن: الجسمُ إنما يَفْعَلُ بصورته بمُشَارَكَة[1] الوَضْع، والفاعلُ بمُشارَكة الوَضْع لايمكن أن يكون فاعلاً لِمَا لا وَضْعَ له، وإلا (٥٠/أ) لكان فاعلاً من غير مُشارَكة الوَضْع، فالجسمُ إنما يكون فاعلاً لِمَا له وَضْعٌ بالقياس إليه.

وما يكون علةً لجسم لابد وأن يكون أولاً علةً لجُزأيه، أعني: المادةَ والصورةَ، فلو كان الجسمُ علةً للجسم، يلزم أن يكون أولاً علة لجُزْأيه لكن لا وَضْع لجزأي الجسم، بالنسبة إلىٰ جسم آخر، حتىٰ يُوجِدَهما أولاً؛ لأن قبل الإيجاد لا يكون لجُزْأيه وجود، فضلاً عن أن يكون لهما وَضْع.

فإذن: الجسمُ لا يكون علةً لجسم آخر، وبهذا يُعْرَفُ أن الصورةَ والنفس والأعراض القائمة بها لا تكون علةً لجسم[2]، وكذلك الهَيُولىٰ لا تكون علةً له، وكذلك الواجبُ لذاته، فتعيَّن أن يكون علةُ الجسم هو العقلَ.

هذا تقريرُ الدليل.

وأما تقريرُ الجواب: فبأن يقال: لا نُسَلِّمُ أن الخلاء ممتنع لذاته؛ لأنه لو كان الخلاءُ ممتنعاً لذاته، لكان عدمُه واجباً لذاته[3]، لكن لا يكون عدمُه واجباً لذاته؛ لأن كونَ عدمه واجباً لذاته يُنافي كونَ ما معه ـ أعني: وجودَ المَحْوي ـ واجباً بغيره[4].

---

(١) (ب): بصورة.
(٢) (ز) زيادة: آخر.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) (و) (ز): لغيره.

ولقائلٍ أن يقول: إن أردتم بقولكم: «إن كون عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كونَ ما معه ـ أعني: المحوي ـ واجباً بغيره[1]» أنه ينافي كونَه واجباً بغيره الذي هو الحاوي، فمُسَلَّمٌ، لكن لا يلزم من هذا انتفاءُ الأولِ من المتنافيين؛ لجواز أن يكون (صدقُ التنافي)[2] بانتفاء الثاني من المتنافيين، وهو أن يكون المَحْوي واجباً بغيره الذي هو الحاوي، وانتفاءُ هذا لا يُوجِبُ أن لا يَكون المحوي واجباً بغيره؛ لجواز أن يكون انتفاءُ هذا بانتفاء وجوبه بالحاوي، لا بانتفاء وجوبه بالغير، فإن نفي الأخص لا يستلزم نفيَ الأعم.

وإن أردتم بقولكم: «إن كون عدم الخلاء واجباً لذاته ينافي كون ما معه ـ أعني: المحويَ ـ (١٠٢/ز) واجباً بغيره[3]» أنه ينافي كونَه واجباً بغيره مطلقاً، فلا نُسَلِّمُ المنافاةَ بينهما، فإن وجوبَ المَحْوي بغير الحاوي لا يستلزم إمكانَ الخلاء، إذا لم يكن الحاوي علةً للمَحْوي، فإن الخلاء لا يَنْفَرِضُ[4] بارتفاع المَحْوي مطلقاً، بل إنما يَنْفَرِضُ بارتفاع المَحْوي من حيث هو مَحْويٌّ ملاءً[5]، بأن يُفرَض محيط لا حشو له (١٠٠/ب)، لتنفرضَ الأبعاد التي هي الخلاء، فإن العدم المَحْضَ ليس بخلاء.

---

(١) (ز): لغيره، وكذا فيما يأتي.

(٢) ما بين القوسين في (هـ): انتفاؤه.

(٣) (هـ) زيادة: مطلقاً.

(٤) (هـ): يفرض. وكذا فيما يأتي.

(٥) (ز): مثلا، وهي زيادة في هامش (هـ).

وإذا لم يكن إمكانُ الخلاء لازماً لوجوب المَحْوي بالغير[1]، لم يكن امتناعُه بالذات مُنافياً لوجوبه بالغير.

وقولنا: «الخلاء ممتنع لذاته» ليس معناه: أن للخلاء ذاتاً تقتضي امتناعَه، بل معناه: أن (٨٥/هـ) تصوُّرَه إنما يَقتضِي امتناعَه، ولا يُتصَوَّرُ الخلاءُ إلا بأن يُفرَضَ محيطٌ لا حَشْوَ له، لتنفرضَ[2] الأبعاد، فيُتصوَّرَ منه الخلاءُ.

✱ قال:

مباحث النفس

وأَمَّا النَّفْسُ: فَهُوَ كَمَالٌ أَوَّلُ لِجِسْمٍ طَبِيعِيٍّ آلِيٍّ، ذِي حَيَاةٍ بِالقُوَّةِ. (١٠٠/و) وهِيَ مُغَايِرَةٌ لِمَا هِيَ شَرْطٌ فِيهِ؛ لاسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ، ولِلْمُمَانَعَةِ فِي الاقْتِضَاءِ، ولِبُطْلانِ أَحَدِهِمَا مَعَ ثُبُوتِ الآخَرِ. ولِمَا[3] تَقَعُ الغَفْلَةُ عَنْهُ، والمُشَارَكَةُ بِهِ، والتَّبَدُّلُ فِيهِ.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من[4] مباحث العقل، شَرَعَ في مباحث النفس، وهي: أحدُ الأنواع الخمسة التي[5] للجوهر، وبها يَتِمُّ بحثُ الجواهر.

---

(١) (هـ) زيادة: أي: مطلقاً.

(٢) (ب) (هـ): تفرض.

(٣) في متن التجريد بتحقيق: الدكتور حسن الشافعي: «وهي مغايرة لما تقع الغفلة عنه..» ص ٥٨٧.

(٤) (أ) (ب): عن.

(٥) ساقطة من (ب) (و).

تعريف النفس

فعرَّفها أولاً بأنها: كمالٌ أوَّلُ لجسم طبيعي، آليٍّ، ذي حياة بالقوة[١].

والكمالُ: هو ما يَتِمُّ النوعُ به، وهو: أولٌ وثانٍ، فالكمالُ الأول: هو الذي يصير النوعُ به بالفعل، كالصورة النوعية[٢] الحاصلة للحديد[٣]، حتىٰ صار[٤] بها نوعا بالفعل، وهو السيفُ؛ والكمال الثاني: ما يَتْبَعُ النوعَ من عوارضه كالقطع للسيف، والرؤيةِ والإحساس والحركةِ للإنسان، فإن هذه كمالاتٌ للنوع، لكن ليست أوليةً، فإنه ليس يحتاج في أن يصير نوعاً بالفعل إلىٰ حصول هذه الأشياء له بالفعل[٥].

إذا عَرَفْتَ هذا فنقول: النفسُ كمالٌ أولُ، واحترزنا به عن الكمالات الثانية، والكمالُ لابد وأن يكون بالنسبة إلىٰ شيء، فالنفس هي كمال لجسم، والجسم المأخوذ في تعريفها هو بالمعنىٰ الجِنْسِي لا المادي؛ لأن الكمال إنما يكون كمالاً بالنسبة إلىٰ ما يكون ناقصاً وَيتِمُّ به، والطبيعةُ الجنسية هي التي تكون ناقصةً محتاجة إلىٰ مُتمِّم يُحَصِّلُها، وتَتِمُّ به.

---

(١) هذا التعريف هو ما ذكره فلاسفة الإسلام في تعريف النفس، وهوعين تعريف أرسطو للنفس، انظر: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام للدكتور محمود قاسم ص ٧٠ مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) (ب): الفعلية.

(٣) (ب): في الحديد.

(٤) (هـ): صارت و«بها» ساقطة.

(٥) ما ذكره الشارح في تقسيم الكمال، مأخوذ من فن النفس من الشفاء لابن سينا ص ١٠.

وقولُه: «طبيعي» احترازٌ عن الكمال الأول للجسم الصناعي، كالسرير، فإنه لا يكون نَفْساً.

وقولُه: «آلي»[1] ـ أي: تصْدُرُ عنه كمالاتُه الثانية بآلات يستعين بها ـ احترازٌ عن صور البسائط والمعدنيات، فإنها وإن كانت كمالاتٍ أولى[2] لأجسام طبيعية، لكن ليست بآلية.

وقولُه: «ذي[3] حياة بالقوة» أي: يُمْكِنُ أن يَصْدُرَ عنه ما يَصْدُر من أفاعيل الحياة، التي هي: التغذي، والنمو، والتوليد[4]، والإدراك، والحركة الإرادية، والنطق.

واعلم: أن هذا التعريفَ يتناول النفوسَ الأرضية ـ أعني: النباتيةَ والحيوانيةَ والإنسانيةَ ـ والنفوسَ الفَلَكِيَّة، على رأي مَنْ يرى أن الفلك يَفْعَلُ بآلات، وهو مَنْ قال: إن كل فلك يشتمل[5] على عدة كرات، يَتِمُّ فعله بمجموع تلك الكرات، وهي كالآلات لنفس ذلك الفلك، وإن لم يكن لكل كرةٍ منها نفسٌ مفردة، بل النفس لا تكون إلا للفلك المُشْتمِل على تلك الكرات.

---

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «اعلم أن الأظهر أن يجر لفظ «آلي» على أنه صفة ثانية لجسم، أي: جسم مشتمل على الآلة. ويجوز رفعه على أن يكون صفة لكمال، أي: كمال أول ذو آلة، والمآل فيهما واحد». ل: ١٧١.

(٢) (هـ): أول.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «وقوله: «ذي حياة» مجرور على أنه صفة ثالثة لجسم، وإذا رفع «آلي» ينبغي أن يرفع هذا أيضاً، فيقال: ذو حياة» ل: ١٧٢.

(٤) (هـ) (ز): والتولد.

(٥) (ز): مشتمل.

وعلىٰ رأيِ مَنْ يرىٰ أن كلَّ كرةٍ[1] لها نفس مفردة، لا يكون هذا التعريف شاملاً للنفوس الفلكية، وإطلاق النفس علىٰ الأرضية والفلكية باشتراك اللفظ.

ولَمَّا عَرَّفَ النفسَ، أراد أن يُبَيِّنَ أن النفس الإنسانية مغايرةٌ للمِزاج والبدن وأجزائه[2]، فأثبت أولاً مغايرتَها للمزاج بثلاثة[3] أوجه:

تقريرُ الأول: أن النفس الناطقة شرطٌ في حصول المزاج؛ لأن المزاج واقع بين أضداد مُتنازعة إلىٰ الانفكاك، إنما يُجْبِرُها[4] علىٰ الاجتماع والتأليف النفسُ، فيكون حصولُ المزاجِ موقوفاً علىٰ الالتئام والتأليف، الموقوفِ علىٰ النفس، فيكون حصول المزاج موقوفاً علىٰ حصول النفس.

فلو لم تكن النفسُ مغايرةً للمزاج لزم الدورُ؛ لأنه[5] حينئذٍ يلزم توقف النفس علىٰ حصول[6] الالتئام بين الأضداد المُتنازعة إلىٰ الانفكاك، المُتوقفِ علىٰ النفس، لكنَّ الدور مستحيل[7]، فتكون النفسُ مغايرةً للمزاج.

---

(١) (هـ): لكل كرات.

(٢) انظر في ذلك: المباحث المشرقية ٢/٢٢٦، شرح الإشارات للطوسي ٢/٣٢٥، الجديد في الحكمة ص ٤٠٩، كشف المراد ص ١٦١، شرح التجريد للقوشجي ٢/٤٩١.

(٣) كذا في (هـ) وفي الباقي: بأربعة، ولعله يقصد بالرابع الدليل العام الذي سيذكره بعد قليل، الذي يدل علىٰ مغايرة النفس للمزاج والبدن وأعضائه وأجزائه والجسمية.

(٤) عبارة ابن سينا في الإشارات: «إنما يجبرها» شرح الإشارات للطوسي ٢/٣٢٨.

(٥) (و): ولأنه.

(٦) ساقطة من (ز).

(٧) (أ) (ب) (ز): يستحيل.

وإلىٰ هذا أشار بقوله: «وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور».

قيل[1]: إن المُركَّبات تستعد[2] لقبول كمالاتها الأولىٰ[3] من مبدئها، بحَسَب أمزجتها المختلفة، فيلزم أن تكون الأمزجةُ شرطاً في حصول كمالاتها الأولىٰ[4]، فلو كانت النفس ـ التي هي الكمال الأول ـ شرطاً في حصول[5] المزاج يلزم الدور.

أجيب: بأن علةَ الالتئام بين أجزاء المَنِيِّ هو نفسُ الأبوين، وعلةَ الالتئام بين الأشياء[6] المضافة إليها إلىٰ أن يَتِمَّ البدن وإلىٰ[7] آخر العمر هو نفسُ المولود.

فالمزاجُ الذي هو شرط في صدور الكمال الأول من المبدأ: هو المزاجُ الواقع بين أجزاء المني، التي يكون نفسُ الأبوين جامِعَها، والمزاجُ الذي تكون النفس شرطاً في حصوله: هو المزاجُ الواقع في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني، بسبب انضمام أجزاء أُخَر إليها، فلا يلزم (١٠٣/ز) الدور.

تقريرُ الوجه الثاني: أن النفس مغايرة للمزاج (١٠١/ب)؛ لأنهما

---

(١) انظر هذا الاعتراض والجواب عنه في شرح الإشارات للطوسي ٢/٣٢٩، وقد وصف الطوسي هذا الاعتراض بأنه سؤال مشهور.

(٢) (هـ) (ز): مستعدة.

(٣) (هـ): الأول.

(٤) (هـ) (ز): الأول.

(٥) (ز): لحصول. و «في» ساقطة.

(٦) (أ) (و): الأجزاء.

(٧) (و): أو إلىٰ.

يَتمانَعان في الاقتضاء، فإن[1] كثيراً ما تريد النفسُ الحركَةَ إلىٰ جهة، والمزاجُ يُمانِعُها، بأن يَقتضِيَ السكونَ، كالماشي علىٰ الأرض، أو يَقتضِي الحركةَ إلىٰ جهة أخرىٰ، كالصاعد إلىٰ موضع عال، والتمانع في الاقتضاء يدل علىٰ مغايرة المُقْتَضِيَيْنِ، فتكون النفسُ مغايرةً (٨٦/هـ) للمزاج.

تقريرُ الوجه الثالث: أن المزاج مغاير للنفس؛ لأن النفس باقية عند بطلان المزاج؛ لأنه إذا وَرَدَ كيفيةٌ مضادة للكيفية المزاجية، تَبْطُلُ الكيفية المزاجية، وتكونُ النفسُ مُدْرِكةً لها، فتكونُ باقيةً عند ورود تلك الكيفية، فالذي يَبْطُلُ مغايرٌ لما لا يَبْطُلُ.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المُدْرِكُ الباقي هو المزاجَ المُتَجدِّدَ عند لقاء[2] الضد؟

أجيب: بأن المزاج[3] المتجدد لا يكون (١٠١/و) مُدْرِكاً، لأن المُدرِكَ لابد وأن ينفعل عن المُدْرَك، والمزاجُ الثاني يشابه الكيفيةَ المضادة[4] للمزاج الأول، فلا ينفعل عنه، فلا يكون[5] مُدْرِكاً لها.

فقولُه: «وللممانعة» وقولُهُ: «ولبطلان» معطوفان علىٰ قوله: «لاستحالة الدور».

---

(١) (هـ): فإنه.
(٢) (هـ) (ز): بقاء.
(٣) ساقطة من (هـ).
(٤) (هـ): المتضادة.
(٥) (ز) زيادة: له.

ولما بيَّن مغايرةَ النفس للمزاج، أراد أن يُبيِّن مغايرتَها للبدن وأجزائه، وأن يُبيِّنَ مغايرتَها للجسمية.

أما الأولُ: فلأن الإنسان لا يَغْفُلُ عن ذاته، حتىٰ إن النائمَ في نومه والسكران في سكره لا تَعْزُبُ ذاتُه عن ذاته، ويَغْفُلُ عن بدنه، وعن أعضائه الظاهرة والباطنة، والقوىٰ والحواس، فذاتُهُ - أعني: نفسَه الناطقة - غيرُ هذه الأشياء.

وأما الثاني: فلأن الإنسانَ يُشارِكُ غيرَه في الجسمية، ويخالفه في نفسه الناطقة، فما به المغايرةُ مُغايِرٌ[1] لما به المُشاركة[2]، فالنفس غير الجسمية.

ولما بَيَّنَ أن النفس غيرُ الجسمية، ذَكَرَ دليلاً يدل علىٰ مغايرتها للمزاج، والبدن وأعضائه وأجزائه، والجسمية[3].

تقريرُه: أن هذه الأمورَ تتبدَّلُ في الإنسان دائماً، والنفس باقية بحالها، فإن الإنسان يَشْعُرُ بذاته شُعورا مستمرًّا، ويَتَحَقَّقُ أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة أو أكثر، والمُتَبدِّلُ غيرُ ما ليس بمُتبدِّل، فالنفس غيرُ هذه الأشياء.

* قال:

النفس الناطقة مجردة

وَهِيَ جَوْهَرٌ مُجَرَّدٌ: لِتَجَرُّدِ عَارِضِهَا، وعَدَمِ انْقِسَامِهِ، وقُوَّتِهَا عَلَىٰ مَا تَعْجِزُ المُقَارِنَاتُ عَنْهُ، ولِحُصُولِ عَارِضِهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ مَا

(١) ساقطة من (ز).
(٢) (ب) (ز): الاشتراك.
(٣) ساقطة من (ب).

يُعْقَلُ مَحَلًّا مُنْقَطِعاً، ولاسْتِلْزَامِ اسْتِغْنَاءِ العَارِضِ اسْتِغْنَاءَ المَعْرُوضِ، ولانْتِفَاءِ التَّبَعِيَّةِ، ولحُصُولِ الضِّدِّ.

○ أقول:

لمَّا بَيَّنَ مغايرة النفسِ للمزاج والبدن وأجزائه والجسمية، أراد أن يُبيِّنَ تجريدَها، أي: كونَها ليس بجسم ولا جِسْمانية[1].

واحتج على تجريدها[2] بسبعة وجوه:

تقريرُ الأول منها: أن عَارضَ النفس الناطقة ـ أي: الصورةَ العقلية المُنطبِعَة[3] فيها ـ مُجرَّدةٌ، أي: ليست بجسم ولا جسمانية، فيلزم أن تكون النفسُ الناطقة ـ التي هي معروضةٌ لها ـ مُجرَّدةً.

أما بيانُ الأول: فلأن (٥١/أ) الصورةَ العقلية مُشْتَرَكةٌ بين كثيرين، وكل ما هو مُشْتَرَك بين كثيرين يكون مُجرَّداً. أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى: فلأنه لو لم يكن مُجرَّداً، لكان مخصوصاً بغواشٍ مادية: من

---

(١) هذا ما اختاره المصنف، وهو مذهب الفلاسفة من المتقدمين والمتأخرين، ووافقهم على ذلك الغزالي والراغب الأصفهاني وجمع من الصوفية، ومعمر من المعتزلة، وأكثر الإمامية.
وخالف في ذلك جمهور المتكلمين، بناء على ما ذهبوا إليه من نفي المجردات، عقولاً كانت أو نفوساً. انظر تفصيل ذلك في: المطالب العالية ٣٨/٧، الصحائف الإلّهية ص ٢٧٢، شرح المواقف للجرجاني ٥٠٥/٢.

(٢) انظر في أدلة تجريد النفس: المطالب العالية ٥٧/٧، شرح الإشارات للطوسي ٣٧٩/٢، الجديد في الحكمة ص ٤١٤، الصحائف الإلّهية ص ٢٧٧، مطالع الأنظار ص ١٤٠، شرح المقاصد ٣٠٨/٣، شرح المواقف ٥٠٥/٢، شرح التجريد للقوشجي ٤٩٥/٢.

(٣) (ب) (و) (هـ): المنطبقة.

مِقْدار مُعَيَّن، وأَيْنٍ مُعَيَّن، ووَضْعٍ مُعَيَّن، وكَيْفٍ مُعَيَّنٍ[١]، وغيرِ ذلك؛ فلا[٢] يكون ملائماً لما ليس له ذلك، فلا يكون مُشْتَرَكاً بين كثيرين[٣]، هذا خُلْفٌ.

وأما بيانُ الثاني: فلأن النفسَ الناطقة - التي هي معروضةٌ للصورة[٤] العقلية - لو لم تكن مُجرَّدةً، لكانت الصورةُ العقلية الحالَّةُ فيها غيرَ مُجرَّدة؛ لأن اختصاص المحل بالمِقدار المُعيَّن والأين المُعيَّن والوَضْع المُعيَّن، يُوجِبُ اختصاصَ الحالِّ فيه به.

تقريرُ الوجه الثاني: أن النفسَ الناطقة غيرُ منقسمة، ولا شيءَ من الماديات بغير منقسمة؛ فالنفسُ الناطقة لا تكون ماديةً.

أما الصغرى: فلأن في المعقولات معانٍ[٥] غيرَ منقسمة، لا مَحَالةَ، وإلا لكان كلُّ معقول من مُقوِّماتٍ[٦] غير متناهية بالفعل؛ ضرورةَ حصول المُقوِّمات عند حصول ما يَتَقوَّمُ[٧] بها بالفعل، وهو محال.

ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل؛ لأن كلَّ كثرة سواءٌ كانت متناهيةً أو غيرَ متناهية، لابد فيها من واحد بالفعل؛ لأن الكثرة لابد

(١) جملة: «وكيف معين» ساقطة من (و).
(٢) (ب) (و): ولا.
(٣) جملة: «بين كثيرين» ساقطة من (ب).
(٤) (و): للصور.
(٥) (هـ): معاني.
(٦) أي: لكان كل معقول مشتملاً على مقومات..
(٧) (هـ): يقوم.

فيها من الآحاد، فإذن لابد في المعقولات من واحد بالفعل، فإذا عُقِلَ الواحدُ من حيث هو واحد، فإنما يُعْقَلُ من حيث هو[1] لا ينقسم، فمَحَلُّهُ[2] الذي هوعاقل له ـ أعني: النفسَ الناطقة ـ لا ينقسم، وإلا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم؛ لأن انقسامَ المحل يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ، فثَبتَ أن النفس الناطقة غير منقسمة.

وأما الكبرى: فلأن كل مادي منقسم؛ لِمَا عَرَفْتَ من انقسام الجسم وما يُقارنه.

قيل عليه: لا نُسَلِّمُ أن انقسام المَحَلِّ يُوجِبُ انقسامَ الحَالِّ فيه، فإن الخطَّ منقسم[3]، والنقطة الحالَّة فيه غيرُ منقسمة.

وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أن كل مادي منقسم، فإن النقطة مادية غير منقسمة.

والجوابُ عن الأول: أن انقسام المَحلِّ إنما يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ، إذا كان (١٠٤/ز) لحوق الحالِّ فيه من حيث هو ذلك المَحلُّ، لا من حيث لحوقُ طبيعة أخرى.

وأما إذا كان لحُوق الحالِّ فيه من حيث لحوقُ (١٠٢/ب) طبيعة أخرى، كان انقسام المحلِّ لا يُوجِبُ انقسامَ الحالِّ، والصورة العقلية إنما تحُلُّ العاقلَ من حيث هو ذلك العاقلُ، لا من حيث لحوقُ طبيعة أخرى، فيلزم من انقسامه انقسامُ الحالِّ فيه. (٨٧/هـ)

---

(١) ساقطة من (و).
(٢) (أ) (و): فمحلها.
(٣) (ز): ينقسم.

وأما النقطة فإنما تَحُلُّ في الخط لا مِن حيث هو خَطٌّ، بل من حيث هو متناه، فلا يُوجِبُ انقسامُ الخط انقسامَ النقطة؛ لأن حُلول النقطة فيه من حيث التناهي، لا من حيث الذاتُ.

والجوابُ عن الثاني: أن المراد من قولنا: «لا شيء من الماديات بغير منقسمة» أنه لا شيءَ من الجوهر[1] المادي بغير منقسم، فكأنه بُنِي هذا الدليلُ على تسليم جوهرية النفس؛ لأن جوهريتَه تُعْرَفُ مما سَبَقَ بالحَدْس.

تقريرُ الوجه الثالث: أن النفس الناطقة تَقْوَىٰ علىٰ ما تَعْجِزُ عنه المُقارِناتُ، أعني: القوىٰ المُقارنةَ للمادة، فلا تكون النفسُ الناطقة مُقارِنةً للمادة.

بيانُ ذلك: أن النفس الناطقة تَقْوَىٰ علىٰ إدراك ذاتها وإدراك إدراكاتها، والقوىٰ المُقارِنةُ للمادة[2] لا تُدْرِكُ ذاتَها ولا تُدْرِكُ إدراكاتِها.

وأيضاً: القُوىٰ[3] المُقارِنةُ (١٠٢/و) للمادة لا تنطبعُ فيها الكلياتُ، والنفس الناطقة تنطبعُ فيها الكليات.

تقريرُ الوجه الرابع: أن النفس الناطقة غيرُ حالَّةٍ في جسم، مِثْلُ قلب أو دماغ أو غيرهما؛ لأن حصولَ عارض النفس[4] الناطقة، بالنسبة

---

(١) (و): الجوهر، (ز): الجوهري.

(٢) زيادة من (أ) (ز).

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (هـ): العارض للنفس.

إلىٰ ما يُفْرَضُ محلًّا لها منقطعٌ[1]، أي: لأن حصول العلم للنفس الناطقة، بالنسبة إلىٰ ما يُفْرَضُ محلًّا لها منقطع، أي: في وقت دون وقت لا دائماً.

والحاصلُ: أن النفس الناطقة تَعَقُّلُها لكل عضو من أعضائه[2] منقطعٌ، أي: حاصلٌ في وقت دون وقت، فلو كانت حالَّةً في عضو من الأعضاء، لكانت دائمةَ التعقُّلِ له[3] أو غيرَ مُتعَقِّلةٍ له أصلاً؛ وذلك لأن تعَقُّلَها لذلك العضو إنما يكون بُمقارِنة صورته[4] لها.

فحينئذ لا يخلو: إما أن تكونَ الصورةُ الحاصلة لذلك العضو كافيةً في تعَقُّلِها له، أو لم تكن كافيةً.

فإن كان الأولُ يلزم[5] أن يَتعَقَّلَهُ دائماً؛ لأن صورة ذلك العضو دائماً مُقارِنةٌ لها، والفَرْضُ أنها كافيةٌ في تعَقُّلِها له.

وإن كان الثاني فلا يَتَعَقَّلُهُ ألْبتةَ؛ لأنه إذا لم تكن صورةُ ذلك العضو كافيةً في تعَقُّلِها له، لكان تعَقُّلُها بحصول[6] صورة أخرىٰ، مماثلةٍ لصورة ذلك العضو، لكنَّ حصولَ صورة أخرىٰ مماثلةٍ لها محال؛ لأنه لو حَصَلَ لها صورةٌ أخرىٰ مماثلة لصورة العضو، لكان[7]

---

(1) العبارة في (أ) (هـ): محلا منقطعاً. وفي (و): محل منقطع.
(2) (هـ): الأعضاء.
(3) ساقطة من (و).
(4) (ز): صورة.
(5) (ز): يستلزم.
(6) (ز): لحصول.
(7) (أ): لكانت.

تلك الصورةُ مُقارنةً لمحل النفس الناطقة؛ لأن مُقارِنَ الحالِّ مُقارِنٌ للمحلِّ، لكن يمتنع أن يُقارِنَ المحلَّ صورةٌ أخرىٰ مماثلةٌ لصورته، وإلا يلزم اجتماع المِثْلين في مادة واحدة، وهو ممتنع.

وقد اعْتُرِضَ علىٰ هذا: بأنا لا نُسَلِّمُ أنه إذا[1] لم تكن صورةُ العضو كافيةً في التعقل، يلزم أن يكون التعقلُ بحصول صورة أخرىٰ، مماثلةٍ لصورة ذلك العضو، وإنما يلزم ذلك، أن لو كانت الصورةُ المعقولة للشيء مساويةً له في تمام الماهية، وهو ممنوع، فإن الصورة المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء في تمام الماهية.

ولو جاز ذلك، لجاز أن يكون السوادُ مِثْلَ البياض في تمام الماهية؛ لأن المناسبةَ بين السواد والبياض أتمُّ من المناسبة بين المعقول من السماء وبين السماء الموجودة؛ لأن السواد والبياض مشتركان في كونهما عرضين، حَالَّين في المَحلِّ محسوسَين، والصورة المعقولة[2] من السماء عَرَضٌ غير محسوس، حالٌّ في محلٍّ غير محسوس، والسماء الموجودة هي[3] جوهر محسوس، موجود في الخارج، محيط بالأرض.

وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أن العاقلةَ إذا كانت مُتعَقِّلة[4] لمحلها بصورة مساوية له، يلزم اجتماعُ صورتين مُتماثِلتين[5] في محل واحد؛ وذلك لأن إحداهما حالَّةٌ في العاقلة والأخرىٰ مَحلٌّ لها.

---

(١) (ز): لو.

(٢) (ب) (ز): العقلية.

(٣) (و): هو، وهي ساقطة من (ب).

(٤) (هـ) (و): متعلقة.

(٥) (ب) (ز): الصورتين المتماثلتين.

وأيضاً: يلزم بعين هذا الدليل[1]: أن[2] النفسَ عَالِمةٌ بصفاتها ولوازمها أبداً، أو غيرُ عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات.

والجوابُ عن الأول: أن ماهيةَ الشيء عبارة عما حَصَلَ في العقل من ذلك الشيء، دون لواحِقِه الخارجةِ عنه، ولا شك أن الصورة المعقولة للشيء مساويةٌ لماهية الشيء، بل عَيْنُها.

وقولُ المُشَكِّك: «الصورةُ المعقولة من السماء ليست بمساوية للسماء الموجودة في تمام الماهية» قولٌ باطل؛ لأن المعقول من السماء ليس إلا نَفْسَ ماهية السماء.

وأما السواد والبياض فغير مُتَساوِيَيْن في تمام المعقولية؛ لأن كلَّ واحد منهما يَتَميَّزُ[3] عن الآخر بِفَصْلٍ مُقَوِّمٍ لحقيقته، بعد اشتراكهما في مطلق اللون، فلا يكونان مُتساوِيَيْن في تمام الماهية، بخلاف الصورة المعقولة (١٠٥/ز) من السماء والسماء الموجودة في الخارج، فإنهما متساويتان في تمام الماهية، وإن اختلفتا[4] في العوارض، واختلاف العوارض لا يُنافي المساواة (١٠٣/ب) في تمام الماهية، بخلاف اختلاف الفصول.

والجوابُ عن الثاني: أن الصورة الحالَّةَ في العاقلة، لابد وأن تكون حالَّةً في محلِّها إذا كانت العاقلةُ (٨٨/خ،) جِسْمانيةً؛ وذلك لأنه إذا كانت العاقلةُ جِسْمانيةً، كانت ذاتَ فِعْلٍ بمشاركة المَحلِّ؛ لأن كل

---

(١) في هامش (هـ): يلزم من هذا الدليل. نسخة.

(٢) (ز) زيادة: تكون.

(٣) (هـ): متميز.

(٤) (هـ) (ز): اختلفا.

فاعل جِسْماني إنما يكون فاعلاً بمشاركة الجسم، فلو لم تحُلّ الصورةُ الحالَّةُ في العاقلة في مَحَلِّها، لما كان فعلُها بمشاركة الجسم، فلا تكون جِسْمانيةً، هذا خُلْفٌ.

فإن قيل: الفَرْقُ بين الصورتين باقٍ؛ لأن إحداهما حالَّةٌ في المَحلّ فقط، والأخرىٰ حَالَّةٌ فيه وفي العاقلة أيضاً.

أُجيب: بأن هذا النوع من الحُلول اقترانٌ ما، واقترانُ الشيء بأحد الشيئين المُتقارِنين[1] دون الآخر غيرُ معقول، ومع ذلك فالمُحالُ المذكور باقٍ بحاله؛ لأنه حينئذ تكون الصورتان المُتَّحِدتان في تمام الماهية حَالَّتين في محل واحد.

والجوابُ عن الثالث: أن صفاتِ النفس ولوازمَها تنقسم إلىٰ قسمين: قسمٍ يلزمها لذاتها من غير مُقايَسةٍ إلىٰ شيء مغاير لها، ككونها مُدْرِكةً لذاتها؛ وقسمٍ يلزمها بالقياس إلىٰ شيء مغاير لها، ككونها مُجرَّدةً عن المادة، وغيرَ موجودة في الموضوع.

والنفسُ مُدْرِكةٌ للقسم الأول دائماً، (١٠٣/و) كما كانت مُدْرِكَةً لذاتها دائماً[2]، وليست مُدْرِكةً للقسم[3] الثاني إلا عند المُقايَسة؛ لفقدان الشرط عند عدم المُقايَسة.

تقريرُ الوجه الخامس: أن عارضَ النفس الناطِقة مُسْتَغْنٍ عن المادة، واستغناءُ العارض عن المادة، يُوجِبُ استغناءَ معروضِه عنها.

---

(١) (و): المتضادتين.

(٢) ساقطة من (ب) (و).

(٣) ساقطة من (ز).

أما الأولُ: فلأن عارضَ النفس الناطقة الصورةُ العقلية، والصورةُ العقلية مستغنيةٌ عن المادة، وإلا لكانت مخصوصةً بمِقْدارٍ وأَيْنٍ ووَضْعٍ، وليس كذلك.

وأما بيان الثاني: فلأنه لو لم يَسْتَغْنِ المعروضُ عن المادة ـ على تقدير استغناء عارضه عنها ـ يلزم أن يكون عارضُه أيضاً غيرَ مُسْتَغْنٍ عنها؛ لأن احتياج المعروض إلى الشيء يَسْتدْعِي احتياجَ عارضه إليه.

تقريرُ الوجه السادس: أن النفسَ الناطقة غيرُ مُنطبِعَة[1] في جسم[2]؛ لأن القوة المُنطبعةَ في الجسم تابعةٌ للجسم في الضَّعْفِ والكَلال؛ وذلك لأن القوة المُنطبعة في الجسم إنما تَفْعَلُ بواسطة الجسمِ، فيكون الجسمُ آلةً لها، ولا يَعْرِضُ للآلة كَلال إلا ويَعْرِضُ[3] للقوة كَلال؛ لأن اختلال[4] الشرط يَقتضِي اختلالَ المشروط، واعْتَبِرْ قُوى الحِسِّ والحركة.

والنفسُ الناطقة غيرُ تابعة للجسم في الضَّعْف والكَلال، ولهذا فإنه قد تَقْوَى أفعالُها[5]، مع أن الجسم صار ضعيفاً، فلا تكون النفسُ الناطقة قوةً مُنطبعة في جسم.

تقريرُ الوجه السابع: أن النفس الناطقة غيرُ مُنطبِعَة في الجسم؛ لأن القوى المُنطبعة في الأجسام تَكِلُّ وتَضْعُفُ عند توارُد الأفعال

---

(١) (ز): منطبقة، وكذا فيما يأتي.

(٢) (ز): الجسم.

(٣) (ب) (هـ) (ز): وقد يعرض.

(٤) (و): اختلاف.

(٥) في هامش (هـ) زيادة: الذاتية.

وتكرُّرِها، وخصوصاً الأفاعيلَ القوية الشاقة؛ وذلك لأن أفاعيلَها[1] لا تصْدُرُ عنها إلا عند انفعال موضوعات تلك القوى، كتأثر محلِّ الحواس عن المحسوسات عند الإحساس، والانفعالُ إنما يكون بقاهر يَقْهَرُ طبيعة المُنفعِل ويَمْنعُه عن المقاومة فتُوهِنُه[2]، والفعلُ وإن كان مُقتضَى طبيعة القوة، لكنه (٥٢/أ) لا يكون مُقتضَى طبائع العناصر، التي تتألف موضوعات تلك القوَى عنها، فتكون تلك الطبائعُ مَقسُورةً عليها، مقاومةً لتلك[3] القُوَى في أفعالها.

والتقاوُم والتنازعُ يقتضي الوَهْنَ فيهما[4] جميعاً، ولذلك لا نَشْعُر[5] بالرائحة الضعيفة عَقِيبَ القوية.

فتَبيَّنَ أن القوَى المنطبعة في الأجسام يَكِلُّها تكرُّرُ الأفاعيل، ويَحْصُلُ للنفس الناطقة ضدُّ ذلك، أي: النفس الناطقة لا يَكِلُّها تكرُّرُ الأفاعيل، فالنفس الناطقة غير مُنطبعة في الجسم.

واعلم: أن هذه الوجوه السبعة مُقنِعَةٌ للمُسْتَرْشِدين، وإن لم تكن مُسْكِتَةً للجاحدين، والإقناعِيَّاتُ[6] العلمية تكون هكذا.

وفائدةُ إيرادها وعدمُ الاكتفاء ببعضها: أن بعض النفوس ربما يَطْمَئِنُّ قلبُه إلى بَعْضٍ منها، ولا يَطمَئِنُّ إلى غيره، والبَعْضُ بخلافه؛

(١) (ز) زيادة: القوية الشاقة.
(٢) (هـ) (ز): ويوهنه.
(٣) (ز): تلك.
(٤) (ب): فيها، (ز): بينهما.
(٥) (و) (ز): لا يشعر.
(٦) (أ) (ب): والإقناعات.

لتفاوت الاستعدادات لقبول اليقينيات، فيُورَدُ الجميعُ لِيَعُمَّ النفعُ[1] بها.

وأيضاً: ربما لم تتلقَّ النفسُ لقبول[2] النتيجةِ من دليل دليل[3]، وتتلقى له من مجموعها، فيُورَدُ الجميعُ لهذا.

* قال:

النفوس البشرية متحدة بالنوع

وَدُخُولُها تَحْتَ حَدٍّ واحدٍ يَقْتَضِي وَحْدَتَهَا، واخْتِلافُ العَوارِضِ لا يقْتَضِي اخْتِلافَهَا.

○ أقول:

مذهبُ أرسطو وأتباعه أن النفوسَ البشرية مُتَّحِدةٌ بالنوع، ومذهب طائفة من المتقدمين أنها مُتخالِفةٌ بالماهية[4].

واختار المُصنِّفُ الأولَ.

واحتجَّ عليه: بأن النفوس البشرية[5] داخلةٌ تحت حدٍّ واحد، على معنى أن حَدًّا واحداً[6] يَشْمَلُها، وهذا يَقتضِي وَحْدَتها بالنوع، فإن الأمور المختلفة يَمْتنِع أن يَجْمَعَها حدٌّ (١٠٦/ز) واحد.

---

(١) (هـ): نفعها، و«بها» ساقطة.

(٢) (ز): بقبول.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) وهو اختيار أبي البركات البغدادي في المعتبر في الحكمة ٢٠٢/٢، والإمام الرازي في المطالب العالية ١٤٣/٧.

وانظر في هذه المسألة: الصحائف الإلّهية ص ٢٨٢، كشف المراد ص ١٦٦، شرح المقاصد ٣١٧/٣، شرح التجريد ٥٠٥/٢.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) ساقطة من (أ) (ب).

قيل[١]: فيه نَظَرٌ؛ لأن الحدَّ إنما يكون بالنسبة إلىٰ المعنىٰ الكلي، لا بالنسبة إلىٰ الجزئيات، (٨٩/هـ) والمعنىٰ الكلي الذي يكون الحدُّ بالنسبة إليه، كما يَحْتَمِلُ أن يكون نوعاً، يَحْتَمِلُ أن يكون جنساً.

ولقائلٍ (١٠٤/ب) أن يقول: إن الحدَّ الواحد مُنطبِقٌ علىٰ تمام حقيقة النفوس، وهذا كافٍ في معرفة اتحادها بالنوع.

وأما القائلون باختلافها بالماهية فقد احتجوا: بأنها مختلفةٌ في العَوارض، مِثْلُ: الذكاء[٢] والبَلادة، والسخَاوة والبخل، والشجاعة والجُبن، والعِفَّة[٣] والفُجُور، وليس ذلك الاختلافُ بسبب[٤] المزاج؛ فإن الإنسانَ قد يكون حارَّ المزاج وفي غاية البلادة، وقد يكون باردَ المزاج وفي غاية الذكاء، وقد يكون بالعكس.

وأيضاً: قد يتبدَّلُ المزاجُ، وهذه العوارض[٥] تَبْقىٰ بحالها، وأيضاً: قد تتبدَّلُ هذه العوارض، ويَبْقىٰ المزاجُ بحاله.

ولا مِن الأسباب الخارجة[٦]؛ لأنها قد تكون بحيث تقتضِي خُلُقاً والحاصلُ ضِدُّه؛ فعُلِمَ أن هذه الأمورَ من لوازم النفوس، واختلافُ اللوازم دالٌّ علىٰ اختلاف الملزومات.

فقولُه: «واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها» إشارةٌ إلىٰ ردِّ هذا[٧] الدليل.

---

(١) هذا الاعتراض لابن المطهر الحلي، ذكره في كشف المراد ص ١٦٦.
(٢) (و): الذكاوة.
(٣) ساقطة من (ز).
(٤) (ز) زيادة: اختلاف.
(٥) (ز) زيادة: قد.
(٦) (أ) (و): الخارجية.
(٧) ساقطة من (ز).

تقريرُ الرد: أن اختلاف هذه العوارض لا يَقتضِي اختلافَ النفوس بالماهيات؛ لأن الملزومات وإن اختلفت بسبب اختلاف اللوازم، لكنَّ الملزوماتِ ليست[1] النفوسَ فقط، بل النفسَ والعوارضَ المختلفة.

ومجموعُ النفس[2] مع العوارض إذا كان مُخْتلِفاً، لا يقتضي أن يكون كلُّ جزء أيضاً مختلفاً، حتىٰ يلزم منه أن تكون النفوسُ مختلفةً، فإنه يجوز أن يكون اختلافُ المجموع بحَسَبِ اختلاف الجزء الآخر، أعني: العوارضَ.

* قال:

النفوس البشرية حادثة

وَهِيَ حَادِثَةٌ، وَهُوَ ظَاهِرٌ عَلىٰ قَوْلِنَا. وعَلَىٰ قَوْلِ الخَصْمِ: لَو كَانَتْ أَزَلِيَّةً لَزِمَ اجتماعُ الضِّدَّيْنِ، أو بُطْلانُ (١٠٤/و) مَا ثَبَتَ، أو ثُبُوتُ مَا يَمْتَنِعُ.

○ أقول:

ذهب أرسطو وأتباعُه إلىٰ أن النفوس[3] حادثة، وهو موافق لما ذهب إليه المِلِّيُّون. وذهب أفلاطون ومَنْ قبله إلىٰ أنها قديمة[4].

واختار المُصنِّفُ الأولَ، ولهذا قال: «وهو ظاهر علىٰ قولنا» أي:

---

(١) (أ) (ز) زيادة: هي.

(٢) (هـ): النفوس.

(٣) (أ) (و): النفس.

(٤) انظر في هذه المسألة: المطالب العالية ١٨٩/٧، الصحائف الإلٓهية ص ٢٨٣، كشف المراد ص ١٦٧، مطالع الأنظار ص ١٤٤، شرح المقاصد ٣١٩/٣، شرح التجريد للقوشجي ٥٠٧/٢.

حدوثُ النفس ظاهر على قول المِلّيّين؛ لأن العالم حادث عندهم، والنفسُ من جملة العالم.

وأما على قول الخَصْم ـ أي: أرسطو وأتباعه ـ: فلأن النفس لو كانت أزليةً، لزم أحدُ الأمور الثلاثة، وهي: اجتماع الضدين، أو بُطلانُ ما ثَبتَ، أو ثبوتُ ما يمتنع. والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أن النفسَ لو كانت أزليةً، لكانت: إما واحدةً أو كثيرةً، فإن كانت واحدةً، فعند التعَلُّقِ بالأبدان، إن بقيت واحدةً، لزم أن تكون نفسُ زيد بعينها نفسَ عمرو، ونفسُ من اتصف بالجبن والبخل بعينها نفسَ من اتصف بالإسراف والتهوُّر، فيلزم اجتماع الضدين، وهو الأمر الأول.

وإن تَكثَّرتْ[1] فقد انقسمت، والحالُ أنها قبل التعلق كانت واحدةً، ولم تكن الكثرةُ حاصلةً، وحينئذ يلزم بُطلان النفس، وحُدوثُ نفسين أُخْرَيين[2]، فيلزم بُطلان ما ثَبتَ، أعني: النفسَ الأولى، وهو الأمر الثاني.

وإن كانت كثيرةً، فلا تكون مُتَّحِدةً بالنوع؛ لأنها لو كانت مُتَّحِدةً بالنوع امتنع تَعلُّقُها بالأمور المختلفة كالمواد، وامتنع تعلق الأمور المختلفة بها، وهي متساوية في ذواتها من غير أولوية، وترَجُّحِ في البعض دون البعض، لكن لا يمتنع تعلقها بالأمور المختلفة، فلا تكون

(١) (هـ): وإن لم تكن.

(٢) (هـ): النفسين الآخرين.

مُتَّحِدةً بالنوع، فيلزم ثبوتُ ما يمتنع، أي: ثبوتُ اختلافها[1] بالماهية الذي يمتنع، وهذا هو الأمر الثالث.

* قال:

وَهِيَ مَعَ البَدَنِ عَلَىٰ التَّسَاوِي.

○ أقول:

البدن الواحد له نفس واحدة

أي: النفسُ مع البدن على التساوي، أي: لا يكون لبدن واحد إلا نفس واحدة، ولا تتعلق نفسٌ[2] واحدة إلا ببدن[3] واحد[4].

وهذا حكم ضروري، فإن كلَّ أحدٍ يَجِدُ ذاتَه شيئاً واحداً لا شيئين، فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذاتُ ذاتين، وهو محال، ولو كانت نفسٌ واحدة تتعلق بما فوق بدن واحد، لزم أن يكون معلومُ أحدهما معلومَ الآخر، ولزم أيضاً أن يَتَّصِفَ كلٌّ منهما بما اتصف به الآخر، وبُطلان ذلك معلوم بالضرورة.

* قال:

ولا تَفْنَىٰ بِفَنَائِهِ.

○ أقول:

النفس الناطقة لا تفنى بفناء البدن

أي: لا تفنى النفسُ الناطقة بفناء البدن[5]؛ لأنها مُجَرَّدةٌ في ذاتها

---

(١) (هـ): اختلاف.

(٢) (ز): بنفس.

(٣) (ز): ببدن.

(٤) انظر: كشف المراد ص ١٦٩، شرح المقاصد ٣/٣٢٤، شرح التجريد للقوشجي ٢/٥٠٨.

(٥) انظر: كتاب النفس من الشفاء لابن سينا ص٢٠٢، المطالب العالية ٧/٢٤١، المحصل=

وكمالاتها، غيرُ مُنطبعَة في جسمٍ تقومُ به، بل إنما هي ذاتُ آلةٍ بالجسم، فاستحالةُ الجسم عن أن يكون آلةً لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت، لا يَضُرُّ جوهرَها وبقاءَها، بل هو باقٍ بما هو مستفيدُ[1] الوجود منه.

ولأنها غيرُ قابلة للفناء؛ لأنها لو كانت قابلةً للفناء كانت قبل (١٠٧/ز) الفناء باقيةً بالفعل، وفاسدةً بالقوة، ولا شك (٩٠/هـ) أن فعلَ البقاء غيرُ قوة الفساد، وإلا لكان كلُّ باقٍ ممكنَ الفساد، وكلُّ ممكن الفساد باقيًا. ولا يجوز أن يكون محلُّ قوة الفساد هو محلَّ[2] البقاء بالفعل بعينه؛ لأن محل قوة الفساد هو القابلُ للفساد قبولاً يكون[3] بعينه موصوفاً بالفساد، والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد، فلا يكون (١٠٥/ب) بعينه موصوفاً بالفساد، فيكون محلُّ البقاء بالفعل غيرَ محل الفساد بالقوة.

فإذن: فيها[4] أمران مختلفان، فيلزم تركُّبها من أمرين: أحدهما محل الفساد بالقوة، والآخر[5] الباقي بالفعل، وكلٌّ من الجزأين جوهر؛ ضرورةَ كون جزء الجوهر جوهراً، فيلزم تركُّبها من الهَيُولى والصورة، فلا تكون النفسُ مُجَرَّدةً، هذا خُلْفٌ.

= ص ٥٤٩، شرح الإشارات للطوسي ٦٩١/٣، الصحائف الإلٓهية ص ٢٨٥، مطالع الأنظار ص ١٥٠، شرح المقاصد ٣٣١/٣، شرح التجريد للقوشجي ٥١٠/٢.

(١) (ب): بما هي مستفيدة.

(٢) (ز) زيادة: قوة.

(٣) (ب) (هـ) زيادة: هو.

(٤) أي: في النفس.

(٥) (ز) زيادة: محل.

واعْتُرِضَ على هذا[1]: بأن قوةَ الفساد هي إمكانُ العدم، وإمكانُ العدم غيرُ ثبوتي، فلا يَسْتدعِي محلًّا.

وأيضاً: النفسُ حادثة، فتكون مسبوقةً بإمكان الوجود، والإمكان السابق لمَّا لم يُوجِبْ كونَها ماديةً، فكذلك[2] إمكانُ الفساد.

وأيضاً: لِمَ لا يجوز أن تكون مُركَّبةً من هَيُولىٰ وصورةٍ مخالفتين لهَيُولىٰ الأجسام وصورها، فلا يلزم أن تكون جسماً؟

والجوابُ عن الأول[3]: أن هذا الإمكان هو الإمكان الاستعدادي، وهو عَرَضٌ وجودي، فيستدعي[4] محلًّا ثابتاً.

والجوابُ عن الثاني[5]: أن كلَّ واحد من الإمكان السابق وإمكان الفساد لا يَقتضِي أن تكون النفسُ ماديةً، لكنَّ البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس يكون محلًّا لإمكان النفس الناطقة، أي: الإمكانِ الاستعدادي؛ لحدوثها من حيث هي نفسٌ مُدبِّرة مُتصَرِّفة فيه، لتصيرَ كاملة، فحَدَثتْ النفس من مبدئها بحَسَب هذا الاستعداد، فإذا زال هذه الهيئةُ المخصوصة، يصير البدن بحيث لا يكون مستعداً لقبول أثر المُدَبِّر، فتنقطع علاقته عنه.

وعَدَمُ هذا الاستعداد لا يَقتضي عدمَ المُدَبِّر من حيث الذاتُ، بل

---

(١) هذه الاعتراضات ذكرها الرازي في المحصل ص ٥٤٩.

(٢) (هـ): فكذا.

(٣) هذا الجواب للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل ص ٣٨٧.

(٤) (و): يستدعي.

(٥) هذا الجواب للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل ص ٣٨٧، والشارح زاد في بيانه وتوضيحه.

من حيثُ هو مُدَبِّرٌ، ولا يلزم من عدم المُدَبِّر من حيث إنه مُدَبِّرٌ، عَدَمُهُ من حيث الذاتُ، ولا يجوز أن يكون محلًّا لإمكان عدم المُدَبِّر من حيث (١٠٥/و) الذاتُ؛ لأن المُدَبِّر من حيث الذاتُ جوهرٌ مُباين للبدن، ولا يجوز أن يكون الشيءُ محلًّا لإمكان ما هو مُباين عنه.

والحاصلُ: أن البدن لا يكون[1] محلًّا لإمكان النفس من حيث هي مُباينةٌ، ولا لإمكان عدمها، بل يكون محلًّا لإمكان حدوث النفس من حيث هي مُدَبِّرةٌ ومُتصرِّفةٌ، ولإمكان عدمها من حيث هي كذلك.

لكنَّ إمكانَ حدوثها من حيث هي مُدبِّرة مُتصرِّفة، يستدعي إمكانَ وجودها من حيث الذاتُ؛ لأنه لا يمكن حُدوث النفس من حيث هي مُدبِّرةٌ مُتصرِّفةٌ، بدون حدوثها من حيث الذاتُ، فبالعَرَضِ صار محلًّا لإمكان حدوثها من حيث الذاتُ.

وإمكانُ عدمها من حيث هي مُدبِّرةٌ مُتصرِّفةٌ، لا يَسْتدعِي إمكانَ عدمها من حيث الذاتُ؛ لأن انتفاء الذات من حيث هي على حالةٍ، لا يَقتضِي انتفاءَها من حيث هي هي؛ لأن انتفاء المجموع لا يَقتضِي انتفاءَ جميع أجزائه، بخلاف تحَقُّقِهِ، فحينئذ لا يجوز أن يكون محلًّا لإمكان العدم لا بالذات ولا بالعَرَضِ.

فهذا هو الفرقُ بين الإمكان[2] السابق وإمكان الفساد.

الجواب عن الثالث[3]: أن الهَيُولىٰ التي هي مخالفةٌ لهَيُولىٰ

---

(١) (و): لا يجوز يكون.

(٢) (أ) (و): إمكان.

(٣) هذا الجواب للطوسي، ذكره في شرحه للإشارات ٣/٦٩٤.

الأجسام، لابد وأن تكون باقيةً بعد وقوع الفساد بالفِعْلِ؛ لما ذكرنا، وحينئذٍ لا يخلو: إما أن تكونَ ذاتَ وَضْعٍ أو لا، والأول محال، وإلا يلزم أن تكونَ جسماً، وأن تكون ذاتُ وَضْعٍ جزءاً لما لا وَضْعَ له[1]، وكلاهما محال.

والثاني لا يخلو: إما أن تكونَ ذاتَ قِوَام بانفرادها أو لم تكن، فإن كانت؛ كانت عاقلةً بذاتها؛ لما سَتَعْرِفُ، فكانت هي النفسَ، وقد فرَضْنَاها جزءاً منها، هذا خُلْفٌ. ومع هذا، فالمطلوبُ حاصل، وهو بقاءُ جوهر مُجرَّد عاقل بعد فناء البدن.

وإن لم تكن ذاتَ قِوَامٍ بانفرادها: فإما أن يكون للبدن تأثيرٌ في إقامتها أو لا، والأولُ محال، وإلا لكانت محتاجةً في وجودها إلى البدن، فلم تكن ذاتَ فعل بانفرادها، وقد بان بطلانُ ذلك. والثاني يلزم منه أن تكون باقيةً بما يُقيمُها وإن لم يكن البدنُ موجوداً، وهو المطلوبُ.

* قال:

بطلان التناسخ

وَلَا تَصِيرُ مَبْدَأً صُورَةٍ لآخَرَ، وإِلَّا بَطَلَ[2] مَا أَصَّلْنَاهُ مِن التَّعَادُلِ.

○ أقول:

القائلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ[3]، على

---

(1) عبارة الطوسي في شرح الإشارات: «والأول محال، لأن ذا الوضع لا يكون جزءاً لما وضع له» ٣/٦٩٤.

(2) (ز): لبطل.

(3) ينسب القول بالتناسخ إلى بعض الفلاسفة، وإلى السمنية وبعض اليهود، وإلى الرافضة=

معنىٰ: أن النفسَ التي صارت مبدأً لصورةِ زيد مثلاً، لا تَنتَقِلُ إلىٰ بدنٍ آخر، ولا تصيرُ[1] مَبْدَأً صورةٍ (٥٣/أ) لآخر.

قولُه: «وإلا» أي: لو صارت مبدأً (١٠٨/ز) صورةٍ لآخر بَطَلَ ما أصَّلناهُ من التعادُل، وهو أن يكون لبدن واحد نفسٌ واحدة. والتالي باطل؛ لما أصلناه من التعادل[2].

أما الملازمةُ: فلأن النفسَ حادثةٌ؛ لِما بيَّنَّا، وحُدوثُها عن المبدأ القديم موقوفٌ علىٰ حصول شرط، وإلا لم يكن حُدوثُها في الوقت المُعَيَّنِ أولىٰ من حدوثها في سائر الأوقات، (٩١/هـ) وذلك الشرطُ ليس إلا حدوثَ البدن.

فإذن: حدوثُ البدن علةٌ لفَيَضَان النفس عن المبدأ القديم، فالبدنُ الحادث الذي[3] تتعلَّقُ به نفسٌ (١٠٦/ب) علىٰ سبيل التناسخ، لابد وأن يكون مُسْتعِدًّا لقبول نفسٍ أخرىٰ ابتداءً، فتجتمع النفسان علىٰ بدن واحد، فيلزم بطلانُ التعادل.

فإن قيل[4]: النفوسُ وإن سَلَّمْنَا أنها متحدةٌ بالنوع، لكن مختلفةٌ

= الغالية وبعض القدرية، انظر تفصيل الأقوال في ذلك في: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٧٠.

(١) (أ) (ب) (و): وتصير.

(٢) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في كتاب النفس من الشفاء ص ٢٠٧، وما ذكره الشارح في تقرير الدليل مأخوذ من المحصل للرازي ص ٥٤٦.
وانظر في مسألة التناسخ: المطالب العالية ٢٠١/٧، تلخيص المحصل ص ٣٨٥، الصحائف الإلٰهية ص ٢٨٦، شرح المقاصد ٣٢٦/٣.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) هذا الاعتراض ذكره الرازي في المحصل ص ٥٤٧.

بالهُوِيَّةِ، فلم يلزم من كونِ البدن المخصوص مستعدًّا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية، كونُهُ مستعدًّا للأخرى.

أجيب[1]: بأن الاختلاف في الهُوِيَّة إنما حَصَلَ من جهة البدن، فإذا[2] كان البدنُ مُستعدًّا للنفس المُنتَسَخة[3] وللنفس الحادثة، تعلقتا به معاً، وإن لم يكن مستعدًّا لهما معاً بَطَلَ التناسخُ.

* قال:

كيفية تعقل النفس وإدراكها

وَتَعْقِلُ بِذَاتِهَا وتُدْرِكُ بِالآلَاتِ؛ لِلامْتِيَازِ بَيْنَ المُخْتَلِفَيْنِ وَضْعاً مِنْ غَيْرِ إسْنَادٍ[4].

○ أقول:

التعقُّلُ: هو إدراكُ الكليات.

وخَصَّ المُصَنِّفُ الإدراكَ بالإدراك الجزئي الشاملِ للإحساس والتخيُّل والتوهُّم، وإن كان عند بعضٍ الإدراكُ شاملٌ للتعقل أيضاً، ولكلٍّ أن يَصْطلِحَ على ما يشاء[5].

والنفسُ تعْقِلُ بذاتها، وتُدْرِكُ بالآلات[6].

---

(١) هذا الجواب للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل ص ٣٨٥.

(٢) (هـ) وإذا.

(٣) (ز): المتناسخة.

(٤) (هـ): استناد.

(٥) قال الجرجاني في الحاشية: «إذا أطلق العام في مقابلة الخاص، فهم أن المراد به ما عدا ذلك الخاص، وهذا القدر كاف لتوجيه كلام المصنف، فلا حاجة إلى أن يصطلح على تخصيص الإدراك بما وراء التعقل». ل: ١٨٤.

(٦) اتفق العلماء على أن مدرك الكليات من الإنسان هو النفس، وأما مدرك الجزئيات على=

والمرادُ بقولنا: «إنها تَعْقِلُ بذاتها»: أن الصورةَ المعقولة تَرْتسِمُ في النفس، لا في القوةِ الجسمانية التي هي آلتُها.

والمرادُ بقولنا: «إنها تُدْرِكُ بآلاتها»: أن الصورةَ المحسوسة والمُخَيَّلة والمَوهُومة تَرْتسِمُ في آلاتها، لكنَّ إدراكَها للنفس بواسطة ارتسامها في الآلات.

والدليلُ على أن الصورة المعقولة تَرْتسِمُ في النفس لا في آلاتها، التي هي القوى الجسمانية: أنه لو كانت الصورةُ المعقولة مُرْتسِمةً في الآلات، لكانت مُخْتصَّة بمِقدار مُعيَّن وأيْن مُعَيَّن ووَضْع مُعيَّن؛ ضرورة كون الآلات كذلك، فالحالُّ فيها أيضاً مُخْتصٌّ بها، فلا تكون ملائمةً لما ليس[1] له هذه الأعراضُ، فلا تكون كليةً، فما فَرَضْناه صورةً عقلية يكون غيرَ عقلية، هذا خُلْفٌ.

والدليلُ على أن الإدراك (١٠٦/و) إنما يكون بالآلات: أنا إذا تخيَّلنا مُرَبَّعاً مُجَنَّحاً بمربعين، ومَيَّزنا بين الجناحين المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة، فليس هذا الامتيازُ في الخارج؛ إذ هو[2] غيرُ مُسْتنِد[3] إلى الخارج؛ لأن ذلك لم يكن موجودا في الخارج، فهو في الذهن، فلابد وأن يَرْتسِمَ أحدُ الجناحين في محلٍّ غيرِ محلٍّ ارْتَسَم

= وجه كونها جزئيات، فذهب الفلاسفة إلى أنها بالآلات، وذهب طائفة من المتكلمين منهم الإمام الرازي والسمرقندي والتفتازاني إلى أنها النفس.
انظر: المحصل ص ٥٤٧، الصحائف الإلهية ص ١٨٧، شرح المقاصد ٣/٣٣٤.

(١) (هـ): ليست.
(٢) زيادة من (ز).
(٣) (ز): مسند.

فيه الجناحُ الآخر، وإلا استحال حصولُ الامتياز؛ لأن امتياز أحدهما عن الآخر لا يكون بالماهية؛ لاتفاقهما فيها[1]، ولا بلوازمها؛ لأنها مُشتَرَكةٌ بين الأفراد، فلابد وأن يَرْتَسِمَ في جسم أو جسماني، حتى يَحْصُلَ الامتياز بحَسَب تغاير محليهما.

فإدراكُ[2] الجزئي للنفس إنما يكون بالآلات[3].

* قال:

قوى النفس النباتية

وللنَّفْسِ قُوىً تُشَارِكُ بِهَا غَيْرَهَا، هي: الغَاذِيَةُ والنَّامِيَةُ والمُوَلِّدَةُ، وأُخْرَى أَخَصُّ، بِهَا يَحْصُلُ الإِدْرَاكُ، إِمَّا للجُزْئِيِّ أو لِلكُلِّيِّ.

○ أقول:

للنفس[4] الناطقة قوى يَشْتَرِكُ فيها الإنسانُ والحيواناتُ العُجْمُ والنباتاتُ[5]، وقوى أخرى أخصُّ يَحصُلُ بها الإدراكُ للجزئي[6]، وهي قوى يَشْتَرِكُ فيها الإنسانُ والحيواناتُ العُجْمُ دون النباتات، وهي الحواسُّ الخمس الظاهرة والقوى الباطنةُ الخمس.

وهذه القوى العشر يَحْصُلُ بها إدراكُ الجزئي، وله قوى أخرى

---

(١) ساقطة من (أ) (هـ).

(٢) (أ) (ب) (ز): فالإدراك.

(٣) (أ) (و) بالآت.

(٤) (ز): للنفوس.

(٥) (ب) (و): والنبات.

(٦) انظر في قوى النفس: كتاب النفس من الشفاء لابن سينا ص ٤٥، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ١٥، شرح الإشارات للطوسي ٤٠٧/٢، كشف المراد ص ١٧١، مطالع الأنظار ص ١٤٨، شرح التجريد للقوشجي ٤/٣.

أخصُّ من الأُوليين؛ لأنها تختصُّ بالإنسان، وهي قوىً يَحصُلُ بها الإدراك للكلي.

أما القُوى التي[1] تَشَارَكَ فيها النباتُ والحيوانُ العُجْم، فأصولها ثلاثة: اثنتان لأجل الشخص، وهي الغاذية والنامية، وواحدة لأجل النوع، وهي المُولِّدةُ، فهذه القوى الثلاث تسمى النباتيةَ.

أما الغاذيةُ: فهي التي تُحِيلُ الغذاء إلى مشابهة المُغتذِي، (سدًّا لبَدَل ما يَتحَلَّلُ، ففعل هذه القوة إحالة الغذاء إلى مشابهة المُغتذِي)[2]، ومحلُّ فعلها هو الغذاء، وغايتُه إخلافُ بَدَل ما يَتحَلَّلُ.

القوة الغاذية

وأما الناميةُ: فهي قوة تُوجِبُ زيادةً في نشوء المُغتذِي، على تناسُبٍ طبيعي، محفوظٍ في أجزاء المُغتذِي، في الأقطار الثلاثة؛ لِيَتمَّ بها النشوءُ.

القوة النامية

فقولُه: «على تناسب طبيعي» خَرَجَ به الزياداتُ الخارجة عن المَجرى الطبيعي، كالوَرَم.

وقولُه: «محفوظٍ في أجزاء المغتذي في الأقطار الثلاثة» خَرَجَ به الزياداتُ الصناعية، فإن الصانع إذا زاد في الطول نَقَصَ من العَرْض أو العُمْق، وبالعكس.

وقولُه: «ليتم بها النشوء» خرج به السِّمَنُ.

والناميةُ والغاذيةُ تتشاركان في الفعل، فإن كُلًّا منهما فعلُها تحصيلُ

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ما بين القوسين ساقط من (و).

الغذاء وإلصاقهُ وتشبيهُه، فإن كانت[1] هذه الأفعال على قَدْرِ ما يَتحَلَّلُ فهو الاغتذاء، وإن كانت زائدةً[2] فهو النُمو.

القوة المولدة

وأما المُولِّدة: فهي قوةٌ تَفْصِلُ جزءاً (٩٢/هـ) من الغذاء بعد الهَضْم التام[3]، وتُعِدُّ مادةً ومبدأ لشخص آخر.

وهي نوعان: مُولِّدةٌ، وفعلها ما ذكرنا؛ ومُصَوِّرة، وهي التي تفيد بعد استحالة الغذاء الصوَرَ والقوى والأعراضَ الحاصلة للنوع، الذي انفصَل عنه البِزْرِ[4].

وإنما احتيج إلى هذه القوى الثلاث؛ لأن النفوس إنما تفيضُ من مَبْدَئها (١٠٧/ب) على الأبدان المُركَّبة، بحَسَب قُرْبِ أمزجتها من الاعتدال وبُعْدِها عنه، ولابد في الأمزجة من أجزاء حارة بالطبع، وتنبعثُ من كل نفس أيضاً كيفيةٌ فاعلة[5] مناسبة للحياة، تكون آلةً لها في أفعالها وخادمةً لقواها[6]، وهي الحرارةُ الغريزية، فالحرارتان تقتضيان تَحلُّلَ الرطوبةِ الموجودة في البدن المُركَّب، وتُعِينُهُما على ذلك الحرارةُ الغريبة من خارج.

فإذن: لولا شيءٌ يصير بَدَلاً لِما يَتحَلَّلُ منه لفَسَدَ المزاج بسرعة، وبَطَلَ استعداد المُركَّب لتعلق النفس به، فحكمةُ الصانع تعالى تقتضي

(١) (ز): كان.
(٢) (أ) (و): وإن كان زائداً.
(٣) ساقطة من (و).
(٤) جاء في القاموس: «البزر: كل حب يبذر للنبات» ١/٤٣٧.
(٥) (هـ): فاعلية.
(٦) (ز): لقوتها.

إحداثَ قوة تَتَّخِذُ ما يشابه بدنَه بالقوة، وتُحِيلُهُ إلىٰ أن[1] يُشبِهَهُ بالفعل، فتُضِيفَه[2] إليه، سَدًّا لِبَدَل ما يَتحَلَّلُ.

ولمَّا كانت العناصرُ مُتنازِعةً إلىٰ الانفكاك، ولم يكن للقوىٰ الجِسْمانية إجبارُها علىٰ الالتئام دائماً، وكانت العنايةُ الإلٰهية اقتضَت استبقاءَ الأنواع دائماً، ولم يمكن استبقاءُ شخص أبداً، فقَدَّرَ بقاءَها بتعاقب الأشخاص: إما علىٰ (١٠٩/ز) سبيل التولُّدِ فيما يَسْهُلُ اجتماع أجزائه؛ لبُعْدِه من[3] الاعتدال[4] ولسَعَة عَرْضِ مزاجه؛ وإما علىٰ سبيل التوالدِ فيما تعذر[5] ذلك؛ لقرْبه من الاعتدال وضِيْقِ عَرْض مزاجه.

فجُعِلت النفسُ[6] ذاتَ قوة، تَفْصِلُ من المادة التي تُحَصِّلُها الغاذية ما تُعِدُّه مادةً لشخص آخر.

ولما كانت[7] المادةُ المنفصلة أقلَّ من المِقْدار الواجب لشخص كامل، جُعِلتْ النفسُ ذاتَ قوة تُضِيفُ من المادة التي تحصِّلها الغاذيةُ شيئاً فشيئاً إلىٰ المادة المفصولة، فيزيد بها مِقدارُها في الأقطار، علىٰ تناسُبٍ يليق بأشخاص ذلك النوع، إلىٰ أن يَتِمَّ الشخص.

فإذن: النفسُ النباتية التامة[8]، إنما تكون ذاتَ ثلاث قوىٰ: تَحْفَظُ

(١) (ب): ما.
(٢) (أ): لتضيفه.
(٣) (أ) (ب): عن.
(٤) (ب): الاعتدالات.
(٥) (هـ): تعسر.
(٦) في مطالع الأنظار: «فخلق الله النفس...» ص ١٤٩.
(٧) (ب) (ز): كان.
(٨) (و): النامية.

بها الشخصَ إذا كان كاملاً، وتُكَمِّلُه إذا كان ناقصًا، وتَسْتَبْقِي النوعَ بتوليد مِثْلِهِ.

* قال:

قوى الغاذية

وللغَاذِيَةِ: الجَاذِبَةُ، والمَاسِكَةُ، والهَاضِمَةُ، والدَّافِعَةُ. وقَدْ تَتَضَاعَفُ هَذِهِ لِبَعْضِ الأَعْضَاءِ. والنُّمُوُّ مُغَايِرٌ لِلسِّمَنِ. والمُصَوِّرَةُ ـ عِنْدِي ـ بَاطِلَةٌ؛ لاسْتِحَالَةِ صُدُورِ هَذِهِ الأَفْعَالِ المُحْكَمَةِ (١٠٧/و) المُرَكَّبَةِ عَنْ قُوَّةٍ بَسِيطَةٍ، لَيْسَ لَهَا شُعُورٌ أَصْلاً.

○ أقول:

الغاذيةُ تخدُمُها قوى أربع:

الجَاذِبَةُ: وهي التي تَجْذِبُ الغذاءَ، وهي موجودة في جميع الأعضاء.

أما في المَعِدَة: فلأن الغذاءَ يَتَحرَّكُ من الفم إليها، وتلك الحركةُ غيرُ إراديةٍ؛ لأن الغذاء ليس حيواناً، ولا طبيعيةٍ؛ لأن الغذاء يُزدَرَدُ[1] عند الانتكاس؛ فتكون قَسْرِيةً: إما بدَفْعِ دافعٍ من فَوْقُ، أو بجَذْبِ جاذبٍ من المَعِدَة، والأول باطلٌ؛ لأن الغذاء قد يُجْذَبُ[2] إلى المَعِدَة[3] من غير أن يَدْفَعَه دافعٌ إليها؛ فتعيَّن الثاني، ولهذا نَجِدُ جَذْبَ المَرِيءِ والمَعِدَة الغذاءَ من الفم، عند شدة الحاجة من غير إرادة

(١) جاء في القاموس: «زرد اللقمة ـ كسمع ـ بلعها كازدردها» ١/٣٥٠.

(٢) (ز): ينجذب.

(٣) (هـ): زيادة: من الفم.

المُغتذِي؛ ولأن المَعِدَة تجْذِبُ اللذيذَ إلىٰ قَعْرها، ولهذا يَخرُج الحُلو بالقيْءِ بعد غيره، وإن تناوله المُغتذِي أولاً.

وأما في الرَّحِم: فلأنها إذا كانت خاليةً عن الفُضُول، قريبةَ العهد بانقطاع الطَّمْثِ عنها، يُحِسُّ الإنسانُ وقتَ[1] الجِمَاع أن إحْلِيلَه يَنْجَذِبُ إلىٰ الداخل.

وأما في سائر الأعضاء: فلأن الأخلاطَ الأربعةَ ـ أعني: الصفراءَ والدَّمَ والبَلْغَمَ والسوداءَ ـ مُختلِطةٌ في الكبد، ويَتميَّزُ كلٌّ واحد منها ويَنْصَبُّ إلىٰ عُضْوٍ مُعيَّن، فلو لم يكن وجودُها في كل عُضْوٍ لما اختصَّ بخَلْطٍ خاص.

والمَاسِكةُ: وهي التي تُمْسِكُ الغذاءَ المجذوبَ، إلىٰ أن تَهْضِمَهُ الهَاضِمة. (٩٣/هـ)

وفعلها في المعدة: الاحتواءُ علىٰ الغذاء[2]، بحيث تُمَاسُّه من جميع الجوانب، علىٰ وَجْهٍ لا يكون[3] بين سَطح باطن المَعِدَة وبين الغذاء فُرْجَةٌ، وليس هذا الاحتواءُ بسبب امتلاء المَعِدَة، فإن الغذاء إذا كان قليلاً والمَاسِكةُ قويةً حَصَلَ هذا الاحتواء، فلهذا جَادَ الهَضْمُ حينئذ.

وفعلها في الرَّحم: أن تحْتويَ علىٰ المَنِيِّ، بحيث تَمْنَعُ النزولَ، ولو لم تكن هناك ماسكةٌ لنَزَل المَنِيُّ بطبعه؛ لأنه ثقيل. وكذا قياسُ سائر الأعضاء.

---

(١) (هـ): عند.

(٢) (أ): المعدة، وهو خطأ.

(٣) (ز): يجامع.

والهَاضِمةُ: وهي التي تُغَيِّرُ الغذاءَ إلىٰ حيث يَصْلُحُ لأن تُحِيلَهُ الغاذية، فَفِعْلُ الهاضمة إحالةُ الغذاء إلىٰ ما يَصْلُحُ لأن يَصِيرَ جزءاً من المُغتذِي، وفِعْلُ الغاذية إحالتُه إلىٰ ما يكون جزءاً من المُغتذِي بالفعل.

مراتب الهضم

ومراتبُ الهَضْمِ أربع:

الأولىٰ: مبدؤُها[1] في الفم، وهو عند المَضْغ، ولهذا كانت الحِنْطَةُ الممضوغة تُنْضِجُ الدَّمَامِيلَ فوق ما تُنْضِجُه المطبوخة، وتمامها في المَعِدَة وهو أن يَصِير الغذاء كَيْلوسًا[2]، وهو: جوهر شبيه بماء الكَشْكِ[3] الثخين.

الثانيةُ[4]: في الكَبِدِ، وهو أن يصير[5] بعد الانحدار من المَعِدة[6] إليه، بحيث تحْصُلُ منه الأخلاطُ الأربعة.

الثالثة: في العُروق[7].

الرابعة: في الأعضاء، وهو أن يصير بحيث يَصْلُحُ أن يكون جزءاً من العضو. (١٠٨/ب)

---

(١) ساقطة من (هـ) (ز).

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «الكيلوس والكيموس اسمان يونانيان، والفارق بينهما: أن الكيلوس ما قد علمته، أما الكيموس فهو الخلط» ب /٨١.
وانظر في معناهما: شرح المواقف ٢/٤٦٧.

(٣) الكشك: ماء الشعير. القاموس ٣/٣٠٧.

(٤) من قوله: «وتمامها...» إلىٰ هنا ساقط من (هـ) (ز)، وبدله: «الثانية: في المعدة، وهو أن يصير الغذاء كيلوسا، وهوجوهر شبيه بماء الكشك الثخين. الثالثة:».

(٥) (هـ) زيادة: الغذاء.

(٦) جملة: «من المعدة» ساقطة من (و).

(٧) جملة: «الثالثة: في العروق» ساقطة من (هـ) (ز).

والدافعةُ (٥٤/أ) للثِّقَلِ، والذي يدل على وجودها أن الإنسان يَجِدُ الأمعاءَ عند التبرُّز، كأنها تنتزعُ لدَفْعِ ما فيها إلى أسفل.

وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء، كما للمَعِدة، فإن فيها الجَاذِبة والمَاسِكة والهَاضِمة والدَّافِعة، بالنسبة إلى غذاء جميع البدن، وفيها أيضاً هذه القوى بالنسبة إلى ما تغتذي به خاصة.

النمو غير السمن

والنُّمُوُّ غيرُ السِّمَن، وإن كانا مُشترِكين في شيء[1]، وهو الازدياد الطبيعي للبَدَنِ بانضياف مادةِ الغذاء إليه، فإن النمو هو الازدياد في الأقطار بحَسَبِ التناسب طلباً لغاية ما، وهو تمام الخَلْقِ، بخلاف السِّمَن، وأيضاً قد يُوجَدُ النموُّ بدون السِّمَن، كما في الصبي المهزول، وبالعكس كما في بعض الشيوخ.

والذُّبُول يُقابل النموَّ، والهُزال يقابل السمنَ.

بطلان القوة المصورة

والمُصنِّفُ أبطَلَ القوةَ المُصوِّرةَ؛ بأن هذه الأشكال والصور والأعراض أفعالٌ مُحْكَمة مُركَّبة، فاستحال صدُورها عن قوة بسيطة غير شاعرة بما يَصْدُرُ عنها، بل يَجِبُ استنادها[2] إلى مُدبِّر حكيم.

وفيه نظر؛ فإنه يجوز أن تكون المُصوِّرةُ مُركَّبةً، وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الأفعال عنها بحَسَب استعداد المادة، وعلى تقدير أن لا تكون فاعلةً لم[3] يلزم بطلانها؛ لجواز استناد[4] هذه الأفعال إليها من جهة القبول والإعداد، لا من جهة الفعل.

---

(١) (ز) زيادة: واحد.
(٢) (أ) (ب) (و): اسنادها.
(٣) (ز): لا.
(٤) (و): اسناد.

* قال:

قوى النفس الحيوانية المدركة للجزئي

وأَمَّا قُوَّةُ الإِدْرَاكِ للجُزْئِيِّ فَمِنْهُ: اللَّمْسُ، وَهِي[1] قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِي البَدَنِ كُلِّهِ، وَفِي تَعَدُّدِهِ نَظَرٌ.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من البحث عن القُوىٰ[2] النباتية، شَرَعَ في البحث عن القُوىٰ الحيوانية المُدْرِكةِ للجزئي، وهي الحَواسُّ العشر: خمسٌ منها ظاهرة، وخمسٌ[3] باطنة.

فبدأ بالحواس الخمس الظاهرة.

قوة اللمس

فمنها[4]: اللَّمْسُ، وهو[5] قوةٌ مُنْبَثَّةٌ في جميع جِلْدِ[6] البدن، يُدْرَكُ[7] بها الحرارةُ والبرودةُ، والرُّطوبة واليُبوسة، والمَلاسَة والخُشونة، والخِفَّة والثِّقل، وغيرُها من الملموسات، كالصَّلابة واللِّين واللزُوجَة، وغيرها.

وفي تَعَدُّدِه ووَحْدَته نظرٌ، فإنه[8] يجوز أن تكون قوىٰ كثيرةً، وكلُّ قوة تُدْرِكُ ضدين (١٠٨/و) من هذه الكيفيات، ويجوز أن تكون قوةً واحدة بها يُدْرَكُ جميعُ هذه الكيفيات.

---

(١) (ب): وهو.
(٢) (هـ): من مباحث القوىٰ...
(٣) (ز) زيادة: منها.
(٤) (هـ): منها.
(٥) (ز): وهي.
(٦) ساقطة من (ز).
(٧) (ب) (و) (هـ): ويدرك.
(٨) (ز): لأنه.

ولا يَتِمُّ فعلُ هذه القوة إلا بالمُمَاسَّة، ولا يُشْعَرُ بما كيفيته مشابهةٌ لكيفية العضو الذي تكون هذه القوة (١١٠/ز) فيه، فإن الإدراك لا يقع إلا عن انفعال، والشيءُ لا ينفعل عن شبهه.

* قال:

ومِنْهُ: الذَّوْقُ، ويَفْتَقِرُ إلىٰ تَوَسُّطِ الرُّطُوبَةِ اللُّعَابِيَّةِ الخَالِيَةِ عَنْ [قوة الذوق] المِثْلِ والضِّدِّ.

○ أقول:

ومن الحواسِّ الظاهرة: الذوقُ.

وهو: قوة مُنْبَثَّةٌ في العَصَبِ المفروش على جِرْم اللسان، وهي مشابهة للمَسِّ في الاحتياج إلىٰ المُمَاسَّة.

ولا يَتِمُّ فِعْلُها إلا بتوسُّط الرطوبة اللُّعَابية، المُنبعِثة من الآلة المسماة «بالملعبة»، ويُشْتَرطُ[1] أن تكون هذه الرطوبةُ خاليةً عن مِثْل طَعْمِ المطعوم أو ضده.

وبالجملة: ينبغي أن تكون عَادِمة الطَّعْم في نفسها؛ لتُخالِطَ ما يَرِدُ علىٰ جِرْم اللسان من المطعومات، وتؤدِّيَ طعْمَهُ، فيحصُل الإحساسُ به.

* قال:

ومِنْه: الشَّمُّ، وَيَفْتَقِرُ إِلَىٰ وُصُولِ الهَوَاءِ المُنْفَعِلِ مِنْ[2] ذِي [قوة الشم] الرَّائِحةِ إلىٰ الخَيْشُومِ.

---

(١) (ز): وشرطه.
(٢) (هـ): عن.

○ أقول:

ومن الحواسِّ الظاهرة: الشَّمُّ.

وهو:[1] قوةٌ مُودَعَة في الزائدتين النَّابتَيْن من مُقدَّم الدِّمَاغ، الشَّبيهَتَيْنِ بحَلَمَتي الثدْي.

وتَفْتَقِرُ في فعلها إلىٰ وصول الهواء المُنفعل من ذي الرائحة، بتكيُّفه بكيفية ذي الرائحة إلىٰ الخَيْشُوم، حتىٰ يُحِسَّ بالرائحة.

وقيل: إحساسُ الرائحة إنما يكون بسبب تَحلُّلِ أجزاء ذي الرائحة، واختلاطِها بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخَيْشُوم، ووصولها إلىٰ الخَيْشُوم. (٩٤/هـ)

وهو بعيدٌ؛ فإن المِسْكَ اليسيرَ استحال أن يَتحَلَّلَ منه أجزاء، تحصُلُ منه رائحةٌ منتشرة انتشاراً، يمكن أن يَنتَشِرَ منه في مواضع كثيرة روائحُ، كلُّ واحدة منها مِثْلُ التي أُحِسَّ بها أولاً.

* قال:

قوة السمع

ومِنْهُ: السَّمْعُ، ويَتوقَّفُ عَلَىٰ وُصُولِ الهَواءِ المُنْضَغِطِ إلىٰ الصِّمَاخِ.

○ أقول:

ومن الحواس الظاهرة: السَّمْعُ.

وهي: قوةٌ مُودَعَة في العَصَبِ المفروش في مُقَعَّرِ الصِّمَاخ، يُدْرَكُ

---

(١) (و): وهي.

بها ما يُؤدِّىٰ إليه بتموُّج الهواء المُنضَغِط بين قارعٍ ومقروعٍ مقاوم له، ويتوقَّفُ الإدراكُ بها علىٰ وصول هذا الهواء إلىٰ الصِّماخ.

* قال:

وَمِنْهُ: البَصَرُ، وَيَتَعَلَّقُ ـ بِالذَّاتِ ـ بِالضَّوْءِ واللَّوْنِ، وَهُوَ رَاجِعٌ فِينَا إِلىٰ تَأَثُّرِ الحَدَقَةِ. وَيَجِبُ حُصُولُهُ مَعَ شَرَائِطِهِ بِخُرُوجِ الشُّعَاعِ: فَإِنِ انْعَكَسَ إِلىٰ المُدْرِكِ أَبْصَرَ وَجْهَهُ؛ وَإِنْ عَرَضَ تَعَدُّدُ السَّهْمَيْنِ تَعَدَّدَ المَرْئِيُّ.

قوة البصر

○ أقول:

ومن الحواسِّ الظاهرة: البَصَرُ.

وهي: قوةٌ مُودَعة في العَصَبتين المُجَوَّفتين، اللتين[1] تتقاطعان وتتأدَّيان إلىٰ العينين، بعد تقاطعهما، تُدْرَكُ بها الأضواءُ والألوانُ أولاً وبالذات، وبتوسُّطهما سائرُ المُبْصَرات (١٠٩/ب)، كالشكل والمِقدار والحركة والحُسن والقبح.

والإبصارُ فينا راجعٌ إلىٰ تأثر الحَدَقة[2] وانفعالها عن المَرْئي، وإنما قيَّد بقوله: «فينا» لأنه لو أُثْبِتَ الرؤيةُ لله تعالىٰ ـ كما هو مذهب الأشاعرة ـ لا تكون في حق الله تعالىٰ بتأثُّر الحَدَقة، وتأثُّرُ الحَدَقة إنما يكون بانطباع.

(١) ساقطة من (و).
(٢) (ز) زيادة: ها هنا.

وتَجِبُ الرؤيةُ عند حصول شرائط الرؤية[1]، وهي سبعة[2]: المُقابلةُ المخصوصة، وعدمُ البُعْد المُفرط، وعدمُ القُرْب المُفرط، وعدمُ الصِّغَر المُفرط، وعدمُ الحِجاب، ووقوعُ الضوء على المَرْئي: إما من ذاته أو من غيره، وكونُ المرئي كثيفًا بمعنى المُتلوِّن؛ لأنا نعلم بالضرورة أنَّا نُبصِرُ الشيءَ إذا حَصَلَ هذه الشرائطُ، وإلا جاز أن يكون بحضرتنا جبالٌ وأشخاص لا نُدْرِكُها، وهذا عينُ السَّفسَطةِ.

والرؤيةُ تَحْصُلُ بخروج الشُّعاع من البصر إلى المَرْئي عند المُصنِّف[3]، وتُتَخَيَّلُ كيفيَّةُ اتصال الشُّعاع بالمُبْصَرات بتوهُّم خطوطٍ

---

(١) هذا مذهب الفلاسفة والمعتزلة، أما أهل السنة فلا تجب الرؤية عندهم عند حصول شرائطها. انظر: المحصل ص ٢٦٠، الصحائف الإلٰهية ص ١٧٦.

(٢) جعلها الطوسي - في تلخيص المحصل - عشرة، والزائد منها على ما هنا: أن يكون الضوء غير مفرط، وأن يتعمد الإبصار ذو آلة الإبصار، وأن لا يقارنه ما يوجب الغلط.
انظر: تلخيص المحصل ص ١٧٥.

(٣) وما اختاره المصنف هو مذهب جمهور الرياضيين. والمذهب الثاني في المسألة: أن الإبصار إنما يحصل بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف إلى الرطوبة الجليدية - التي في العين - وانطباعها في جزء منها، وذلك الجزء زاوية مخروط قاعدته سطح المرئي، وهذا مذهب أرسطو وأتباعه من الطبيعيين. انظر: شرح المواقف ٢/٤٧٣.
هذا والثابت علميًا في كيفية الإبصار: أنه تسقط الأشعة الضوئية الصادرة من الجسم أو المنعكسة عنه على العين، فتنفذ خلال القرنية، ثم الحجرة الأمامية، ثم العدسة البلورية، فتنكسر متجمعة، بحيث تتكون للجسم صورة حقيقية مقلوبة على الشبكية، ثم تنتقل الصورة إلى المخ عن طريق العصب البصري، وفي المخ تستعيد وضعها الطبيعي، فيدركها الرائي.
انظر: الأطلس العلمي: فيزيولوجيا الإنسان تأليف: زهير الكرمي، ومحمد سعيد صباريني، وسهام العقاد، ص ٤٢ دار الكتاب اللبناني، بيروت.

تَخْرُجُ من سَطْحِ المَخْرُوط الشُّعَاعي، الذي قاعدتُه عند المُبصَر ورأسُه عند العين، ويكون الإبصارُ بزاوية تَحْدُث من تلك الخطوط عند رأس المخروط.

وكلما كان المُبْصَرُ أقربَ إلىٰ البصر تكونُ تلك الزاويةُ أوسعَ، فيراه[1] البصرُ أعظمَ، وكلما كان أبعدَ منه تكونُ تلك الزاويةُ أضيقَ، فيراه البَصَرُ أصغرَ، إلىٰ أن تتقارب الخطوط وتصيرَ عند البصر كخطٍّ واحد؛ لتوهُّم[2] انطباق بعضها علىٰ بعض كخطٍّ واحد، فيراه البصر كنقطة، وبعد ذلك يَنمَحِي أثرُه، فلا يراه[3] أصلا.

وليس المرادُ بخروج الشعاع من العين الخروجَ الحقيقي، بل يقال له خروج بالمجاز، كما يقال: الضوء يَخْرُجُ من الشمس.

وما يقالُ: إن القول بخروج الشعاع باطلٌ؛ لأن الشعاع إن كان جسماً يستحيل أن يَخْرُجَ من العين علىٰ صِغَرها جسمٌ متصل إلىٰ كرة الثوابت، ويستحيل أيضاً أن يخرج الشعاع من العين علىٰ تقدير كونه جسماً؛ لأن حركتَه لا تكون طبيعيةً؛ لوقوعها علىٰ الجهات المختلفة، ولا قسْريةً؛ إذ لا قَسْرَ حيث لا طَبْعَ، ولا إراديةً وهو ظاهر. وإن كان عَرَضاً يمتنع الانتقال عليه: ـ إنما يَرِدُ علىٰ تقدير أن يكون (١٠٩/و) المرادُ بخروج الشعاع الخروجَ الحقيقيَّ، وهو ممنوع.

والشعاع إذا انعكس من المَرْئِي إلىٰ الرائي أبْصَر وَجْهَه، والانعكاسُ إنما يكون إذا كان المَرْئِيُّ صقيلاً.

---

(١) (و): فرآه.

(٢) (هـ): يتوهم.

(٣) (هـ): نراه.

والسببُ في كون إبصار المَرْئِي الواحد مُتعدِّداً: أن النور الممتد من العينين[1] إلى[2] هيئة المَخْرُوطين قوّتُه[3] في سَهْم المَخْرُوطين، فإذا وَقعَ سَهْما المخروطين عند الرَّائي دَفعةً واحدة، أَبْصَرَ العينان المَرْئِيَّ شيئاً واحداً، وذلك إنما يكون بأن يَلْتَفَّ السهمان عند الرائي، وإن عَرَض تَفرُّقُ السهمين عند وصولهما إلى الرّائي أَبْصَرَ العينان المَرْئِيَّ مُتعدِّداً.

* قال:

قوى النفس الباطنة المتعلقة بإدراك الجزئيات

وَمِنْ هَذِهِ القُوَى: بِنْطَاسِيَا، الحَاكِمَةُ بَيْنَ المَحْسُوسَاتِ، لِرُؤْيَةِ[4] القَطْرَةِ خَطًّا، والشُّعْلَةِ دَائِرةً، والمُبَرسَمِ مَا لا تَحَقُّقَ لَهُ. والخَيَالُ؛ لِوُجُوبِ المُغَايَرَةِ بَيْنَ القَابِلِ والحَافِظِ. والوَهْمُ المُدْرِكُ للمَعَانِي الجُزْئِيَّةِ. والحَافِظَةُ. والمُتَخَيِّلَةُ المُرَكِّبَةُ للصُّورِ والمَعَانِي بَعْضِهَا مَعَ بَعْضٍ.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ عن بيان الحواس الظاهرة، شَرَعَ في إثبات الحواس الباطنة[5].

---

(١) (و): العين.
(٢) (أ) (و): على.
(٣) (و): قوية.
(٤) (ز): كرؤية.
(٥) انظر في الحواس الباطنة: كتاب النفس من الشفاء ص ١٤٥، تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص ٥٤، المباحث المشرقية ٣٢٣/٢، كشف المراد ص ١٧٨، مطالع الأنظار ص ١٤٦، شرح المقاصد ٢٨٦/٣، شرح المواقف ٤٨١/٢.

وهي أيضاً خمسٌ؛ وذلك لأنها: إما مُدْرِكةٌ وإما مُعِينَةٌ على الإدراك، والمُدْرِكَةُ: إما مُدْرِكةٌ للصُّور، وهي ما يُمْكِنُ أن يُدْرَكَ بالحواس الظاهرة؛ وإما مُدْرِكةٌ للمعاني، وهو ما لا يُمْكِنُ أن يُدْرَكَ بالحواس الظاهرة. والمُعِينَةُ: إما مُعِينَةٌ بالحِفظ أو التصَرُّف، والمُعِينَةُ بالحِفظ: إما مُعِينَةٌ لمُدْرِكة الصُّور؛ وإما (٩٥/هـ) مُعِينةٌ لمُدْرِكة المعاني.

بنطاسيا

فهذه خمسُ قوىً:

الأولى: المُدْرِكةُ للصور، وهي المسماة: بـ«بِنْطاسِيَا»[١] وبالحِسِّ المُشْتَرَك؛ لأنها تُدْرِكُ خيالاتِ المحسوسات الظاهرةِ بالتأدية إليها.

أدلة وجود بنطاسيا

والذي يَدُلُّ على وجوده وجوه:

الأول: أنا نَحْكُمُ أن هذا اللون غيرُ هذا الطعم، وأن لصاحب هذا اللون هذا الطعمَ، والحاكمُ بهذين الشيئين يحتاج إلى حُضُورهما معاً عنده، حتى يَحْكُمَ بجَمْعٍ أوتفريقٍ بينهما، ولا يكون حُصولُ هذين الأمرين في النفس؛ لأنك عَلِمْتَ أن النفس لا تَرْتَسِمُ فيها الصُّور المحسوسة، ولا في الحِسِّ[٢] الظاهر، فإن الحِسَّ الظاهر لا يُدْرَكُ به غيرَ نوعٍ واحد من المحسوسات، فإذن لابد للنفس[٣] من قوةٍ غيرِ الحس الظاهر، يُدْرَكُ بها[٤] اللونُ الجزئي والطعمُ الجزئي معاً، ولا محالَة تكونُ نسبةُ جميع المحسوسات إلى تلك القوة نسبةً واحدة.

---

(١) «بنطاسيا» كلمة يونانية، معناها: لوح النفس، وهي الحس المشترك. انظر: شرح المقاصد ٢/٢٨٧.

(٢) بداية خرم في (ز) بسبب سقوط صفحات، ويستمر إلى نهاية الفصل الرابع.

(٣) (و): في النفس.

(٤) (أ): به.

وإلىٰ هذا الوجه أشار بقوله: «الحاكمة بين المحسوسات» يعني: أن[1] النفس تَحْكُمُ بها بين المحسوسات، فأَسْنَدَ الحُكمَ الذي هو فعل النفس إلىٰ القوة؛ لأن الفعل كما يستند إلىٰ ما صَدَر عنه حقيقةً يستند إلىٰ آلته مجازاً.

الثاني: أنا نرىٰ القَطْرَ النازلَ خطًّا مستقيماً، والشُّعْلةَ الجَوَّالةَ (١١٠/ب) بسرعةٍ دائرةً، علىٰ سبيل المُشاهدة لا علىٰ سبيل تخيُّلٍ أو تذكر، والبَصَرُ إنما تَرْتسِم فيه صورةُ المُقابل، والمقابلُ النازل أو الجَوَّال كالنقطة والنفس لا تَرْتسِمُ فيها الصُّورُ المحسوسة، فلابد من قوة أخرىٰ تَرْتسِمُ فيها هيئةُ تلك النقطة، وتبْقىٰ قليلاً، واتصلَ بها هيئة الإبصار الحاضر، وتَبْقىٰ فيها أيضاً قليلاً، علىٰ وجه تتصِلُ الارتساماتُ المتالية في البَصَر وفيها بعضها ببعض، فيرىٰ النقطة خَطًّا (والشعلةَ دائرةً)[2].

وإنما يكونُ ذلك علىٰ سبيل المُشاهدة، لا علىٰ سبيل الأمور التي (٥٥/أ) يَتَخيَّلُها الإنسان في عامة أوقاته؛ لقوة[3] الإدراك[4]، وما يُدْرَكُ[5] علىٰ سبيل التخيُّل بسبب ضعف الإدراك.

وإلىٰ هذا الوجه أشار بقوله: «لرؤية القطرة[6] خَطًّا والشُّعْلةِ دائرةً»

---

(١) زيادة من (هـ).

(٢) ما بين القوسين في (ب) (و) (هـ): أو دائرة.

(٣) (و): بقوة.

(٤) (هـ): إدراكه.

(٥) (هـ): يدركه.

(٦) (أ) (ب) (و): القطر.

وتقدير الكلام: من جملة القوى الباطنة «بِنطاسِيَا» لرؤية القَطْرِ خطًّا، أي: إنما تكون هذه القوة مُتحَقِّقَةً؛ لأنا نرى القَطْرَ خطًّا مستقيماً، فلو لم تكن مُتحَقِّقةً لما رأينا كذلك.

الثالث: المُبَرْسَمُ[1] يرى ما لا تحقُّقَ له في الخارج، على سبيل المُشاهدة، مع تَعَطُّلِ حَواسِّه، ولا يَرْتسِمُ ذلك في النفس، فلابد من قوةٍ أخرى يَرْتسِمُ فيها ما يُشاهِدُه المُبَرْسَم.

وإلى هذا أشار بقوله: «والمُبَرْسَم ما لا تحقُّقَ له» أي: ولرؤية المُبَرْسَم[2].

قوة الخيال

والثانية: الخَيالُ، وهي المُعِينةُ للحسِّ المُشْتَرَك بالحفظ، فتجتمع فيها مُثُلُ جميعِ المحسوسات بعد غَيْبَتِها عن الحواس الظاهرة، وهي خِزَانة الحِسِّ المُشْتَرَك.

والذي يَدُلُّ على وجودها: أن النفس كما لا تَقْدِرُ على الحُكم بأن هذا اللونَ لصاحب هذا الطعم، إلا بقوةٍ تُدرِكُ بها جميعاً[3]، كذلك لا تَقْدِرُ على ذلك إلا بقوةٍ حافظة للجميع، وإلا فتنعَدِمُ صورة كلِّ واحد من الأمرين عند إدراك الآخر والالتفاتِ إليه.

وهذه القوةُ مُغايرةٌ للحِسِّ المُشْتَرك؛ لأن القبولَ بقوةٍ غيرِ القوة التي بها الحفظ؛ لأن القبول والحفظ قد يَفْتَرِقان، فلو كانا بقوة واحدة لما افترَقا.

---

(١) قال الجرجاني في الحاشية: «المبرسم ـ وهو بفتح السين ـ من به المرض المسمى بذات الجنب، إذا قوى مرضه تعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض دون النوم، يرى أشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل» ل: ١٩١.

(٢) في (هـ) زيادة في الهامش: ما لا تحقق له.

(٣) (هـ): جميعها.

قوة الوهم

الثالثة: الوَهْمُ، وهو قوةٌ تَحْكُمُ بها النفسُ أحكاماً جزئية، وتُدْرِكُ بها في المحسوسات الجزئية معانٍ جزئيةً غيرَ محسوسة، مِثْلُ: إدراكِ الشاة معنىً في الذئب[1] غيرَ محسوس، وهي العداوةُ، (١١٠/و) وإدراكِ الكبْش في النَّعْجَة معنىً غيرَ محسوس إدراكاً جزئيًا، يَحْكُمُ به كما يَحْكُمُ الحسُّ بما يشاهده، وهذه المعاني لا تُدْرَكُ بالحس الظاهر، فلابد من قوة أخرى هذا شَأْنُها.

قوة الحافظة

الرابعة: الحَافِظةُ، وهي قوة تَحْفِظُ هذه المعاني بعد حُكْمِ الحاكم بها، وهي مُغايرةٌ للوهم؛ لما عَرَفْتَ أن القبولَ لقوةٍ غيرِ القوة التي بها الحفظُ؛ وللخيالِ[2]؛ لأن الحافظ[3] للصور غيرُ الحافظ للمعاني.

قوة المتخيلة

الخامسة: المُتَخَيِّلة، وهي التي تُرَكِّبُ الصُّورَ والمعاني بعضها مع بعض، وتُفَصِّلُها، فتارةً تُرَكِّبُ الصورة بالصورة، وتارة تُرَكِّبُ المعنى بالمعنى، وتارة تُرَكِّبُ الصورة بالمعنى، وكذلك تَفْصِلُ الصورةَ عن الصورة، والمعنى عن المعنى، والصورةَ عن المعنى، وهذه تسمى عند استعمال العقل: المُفَكِّرَة، وعند استعمال الوهم دون تصرُّف عقلي: مُتَخَيِّلَةً[4].

والذي يَدُلُّ على مغايرتها لسائر القوى: أن التركيب والتفصيل لقوةٍ[5]، غيرِ القوة التي لها[6] القبول أو الحفظ؛ للافتراق.

---

(١) (ب) زيادة: وهو.

(٢) أي: والحافظة مغايرة للخيال.

(٣) (هـ) (و): الحافظة.

(٤) (أ): المتخيلة.

(٥) (هـ): بقوة.

(٦) (هـ): بها.

ولكلٍّ من هذه القوى آلةٌ جِسْمانيةٌ، فآلة الحِسِّ المُشْترك الروحُ المَصْبُوبُ في مُقدَّم الدِّمَاغ، وآلةُ الخَيال الروحُ المَصْبُوب في البَطْن المُقدَّم لا سِيَّما في الجانب الأخير منه، وآلةُ الوهم (٩٦/هـ) الدِّماغُ كلُّه، لكنَّ الأخصَّ بها هو التجويفُ الأوسط، وآلةُ المُتخَيِّلة التجويفُ الأوسط، وآلةُ الحافظة التجويفُ الأخير.

وإنما هدى الناس إلى الحكم بأن هذه هي الآلات: أن الفساد إذا اختصَّ بتجويف أَوْرَثَ الآفةَ في الفعل المُخْتصِّ به.

وهذه القوى الخمسُ تسمَّى مُدْركةً باطنةً ـ وإن كانت المُدْرِكةُ منها اثنتين فقط ـ لأن الإدراكاتِ الباطنةَ لا تَتِمُّ إلا بجميعها (١١١/ز).

* * *

* قال:

الفَصْلُ الخَامِسُ: فِي الأَعْرَاضِ

الفصل الخامس في الأعراض

وتَنْحَصِرُ في تِسْعَةٍ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من مباحث الجواهر، شَرَعَ في مباحث الأعراض.

عدد مقولات الأعراض

واختلفوا في أن مَقُولات الأعراض ـ أي: أجناسَها العاليةَ ـ كم هي[1]؟

فمذهبُ أرسطو ومَنْ تابعه: أن الأجناسَ العالية لأنواع الأعراض المندرجة تحت جنس تسعةٌ.

ومذهب طائفة أخرى[2]: أنها ثلاثةٌ: الكمُّ والكَيْفُ والنِّسْبَة، وهي

---

(١) انظر في هذه المسألة: مقولات الشفاء ص ٦٦، التلويحات للسهروردي ٢/١١، المباحث المشرقية ١/١٦٥، مطالع الأنظار ص ٧١، شرح المقاصد ٢/١٤٤، نهاية الحكمة ص ١٨٦.

(٢) نسب السهروردي ـ في كتابه: المشارع والمطارحات ١/٢٧٨ ـ هذا المذهب إلى عمر بن سهلان الساوي، صاحب البصائر النصيرية. قال السهروردي: «ولما حصرنا المقولات المشهورة في كتاب التلويحات في خمسة، وجدنا بعد ذلك في موضع لصاحب البصائر عمر بن سهلان الساوي، حصرها في أربعة: في الجوهر والكم والكيف والنسبة».
قلت: قد رجعت إلى البصائر النصيرية لابن سهلان، ولم أجد ـ حسب بحثي ـ ما ذكره السهروردي عنه، بل إن ابن سهلان جعل عنوان الفصل الخامس في بيان الأجناس العشرة، وعددها، ولم يتعرض لبيان أنه: هل يمكن جمع هذه الأمور في عدد أقل من العشرة؟ وذكر بأن المنطقي لا يفي ببيان ذلك، فكل ما قيل في بيانه فهو تعسف غير ضروري.
=

شاملةٌ للسبعة التي جَعَلَ أرسطو وأتباعُه كلَّ واحد منها جنساً.

ومذهبُ طائفة[1]: أنها أربعة؛ لأن العَرَض: إما غيرُ قارِّ الذات، وهو الحركةُ؛ أو قارُّ الذات، وحينئذ: إما أن لا يُعْقَلَ إلا مع الغير، وهو الإضافةُ، أو يُعْقَلَ بدون الغير، وحينئذ: إما أن يُوجِبَ لذاته (١١١/ب) التجزؤ، وهو الكميةُ؛ أو لا يُوجِبَ لذاته ذلك، وهو الكيفُ.

واختار[2] المُصنِّفُ المذهبَ[3] الأول، فقال: «وتنحصر في تسعة» أي: وتنحصر الأجناسُ العالية من الأعراض في تسعة، وإلا يُنْتَقَضُ بالنُّقطة والوَحْدَة، فإنهما من الأعراض وليست بداخلة في التسعة، وأما إذا جعلنا الأجناس العالية منحصرةً في التسعة لم ينتقض بهما؛ لأنهما غيرُ مندرجتين تحت جنس، حتى يلزم النقضُ.

واعلم: أن تحقيقَ الحق في أن أجناس الأعراض منحصرةٌ في التسعة، يَتَوَقَّفُ على بيان أن قَوْلَ كلٍّ من هذه المقولات على ما تحته: لا على سبيلِ الاشتراك ولا على سبيلِ التشكيك، بل على سبيل التواطؤ. ولا أيضا على سبيل قَوْلِ اللازم، الذي يُقالُ على ما تحته بالسوية؛ وأن لا جِنْسَ غيرُ هذه التسعة؛ وأنه لا يكون اثنان منها أو أكثرُ مندرجةً تحت جنس؛ وأنه لا يكونُ كلُّ واحد منها تمامَ جزئياته

= فلعل السهروردي اطلع على كتاب آخر لابن سهلان، أو أني لم أوفق في البحث عنه في البصائر النصيرية. انظر: البصائر النصيرية ص ٢٣.

(١) وهو اختيار السهروردي في التلويحات ١١/١.

(٢) (ب): واختيار.

(٣) ساقطة من (ب) (و).

المندرجة تحته.

لكنَّ تحقيق ذلك عسـير جدًّا، ولم يُوجَدْ فيما نُقِلَ إلينا من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يَفِي بتحقيق الحق فيه.

* قال:

مقولة الكم

الأَوَّلُ الكَمُّ: فَمُتَّصِلُهُ القَارُّ: جِسْمٌ وسَطْحٌ وخَطٌّ، وغَيْرُهُ: الزَّمَانُ. ومُنْفَصِلُهُ: العَدَدُ. ويَشْمَلُهُما قَبولُ المُسَاواةِ وعَدَمِها، والقِسْمَةُ، وإِمْكَانُ (١١٢/ز) وُجُودِ العَادِّ. وَهُوَ: ذَاتِيٌّ وعَرَضِيٌّ. ويَعْرِضُ ثَانِي القِسْمَيْنِ فِيهِمَا لأَوَّلِهِمَا.

وفي حُصُولِ المُنَافِي وَعَدَمِ الشَّرْطِ دَلَالَةٌ عَلَىٰ انْتِفَاءِ الضِّدِّيَّةِ. ويُوصَفُ بالزِّيادَةِ والكَثْرةِ ومُقَابِلَيْهِمَا دُونَ الشِّدَّةِ ومُقَابِلِهَا.

○ أقول:

أراد أن يَذْكُرَ المباحثَ المُتعلِّقة بكلٍّ من التسعة، فبدأ بالكمية[1]؛ لأنها أعمُّ وجوداً من الكيفية، وأصحُّ وجوداً من الباقي.

أما أنها أعمُّ وجوداً من الكيفية؛ فلأن العددَ من الكمية، وليس مقصوراً علىٰ الأمور المُقارِنةِ للكيفية، وأما أنها أصَحُّ من غيرها؛ فلأن غيرَها غيرُ مُتقرِّر[2] في ذاتِ موضوعةٍ[3] تَقَرُّرَ الكمية.

---

(١) انظر في مباحث الكمية: مقولات الشفاء ص ١١٢، البصائر النصيرية ص ٢٦، المباحث المشرقية ١/١٧١، مطالع الأنظار ص ٧٥، شرح المقاصد ٢/١٦٩، شرح المواقف ٢/٣٤، شرح التجريد للقوشجي ٣/٤٢.

(٢) (هـ): متقررة.

(٣) (أ): موضوع.

تعريف الكم وأقسامه

والكمُّ: عَرَضٌ يَقْبَلُ القسمةَ والتجزئةَ لذاته.

وهو مُتَّصِلٌ ومُنْفصِلٌ؛ لأنه: إما أن يكونَ بحيث يُمْكِنُ أن يُفْرَضَ فيه أجزاءٌ يَجْمَعُ بينها حَدٌّ مُشْتَرِكٌ، و[1] هو نهايةٌ لجزأين منها؛ أو لا يُمْكِنُ ذلك، والأولُ هو الكمُّ المتصل، والثاني[2] الكمُّ المنفصل.

والكمُّ المُتصل: إما أن يكونَ قارَّ الذات - أي: ثابتَ الأجزاء المفروضة - أو غيرَ قارِّ الذات.

والكمُّ المتصل القارُّ الذات هو المِقْدارُ، وهو ثلاثة: جسم وسطح وخط؛ وذلك لأنه: إما أن يَقْبَلَ القسمةَ في الجهات الثلاث - أعني: الطولَ والعَرْض والعُمْقَ - أو لا، فالأولُ[3] هو الجسم التعليمي (١١١/و) والثاني لا يخلو: إما أن يَقْبَلَ القسمةَ في الجهتين، أو في جهةٍ واحدة، والأولُ هو السطح، والثاني[4] الخط. والكمُّ المتصل الغيرُ القارِّ الذات هو الزمانُ.

والكمُّ المنفصل هو العدد.

خواص الكم

وللكَمِّ خَواصُّ تشمَلُ المُتَّصِلَ والمُنفصلَ:

منها[5]: قَبولُ المساواة وقبولُ عدمِ المساواة، فإن هذا القبول لأجل الكمية لا لما عَرَضَ له الكميةُ، فإن الجسم الصغير والكبير

---

(١) الواو ساقطة من (أ) (ج).
(٢) (هـ) زيادة: هو.
(٣) (أ) (هـ): والأول.
(٤) (و) زيادة: هو.
(٥) ساقطة من (هـ).

مُتوافقان في الجسمية ومُتفاوتان في المِقْدارِ، فلو كان قَبُولُ المساواة وعدمِها لأجل الجسمية، لكان كلُّ ما يساويه الجسمُ الكبيرُ يساويه الجسمُ الصغيرُ؛ لأن الجسمَ الصغيرَ لا يخالف الجسمَ الكبير في الجسمية، والتالي باطل.

ومنها: قبولُ القسمة، وهو كونه بحيث يُمْكِنُ أن يُفْرَضَ فيه شيءٌ غيرَ شيء، فإن هذا المعنىٰ يَلْحَقُ الكمَّ لذاته؛ لأنه معنىٰ (٩٧/هـ) يُوجَدُ في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي.

وقد يُطلق قبولُ القسمة، ويرادُ به كونُ الجسم المُعيَّن بحيث يَحْدُث له هُوِيَّتان، بعد أن كانت له هُوِيَّةٌ واحدة، ولابد في هذه القسمة من[1] الحركة.

وهذه القسمةُ يمتنع أن تَطْرَأَ علىٰ المِقْدار؛ لأن القابل للشيء لابد وأن يَبْقىٰ مع المقبول، والمِقْدارُ لا يَبْقىٰ عند طَرَيان القسمة بهذا المعنىٰ، فإنه إذا طَرَأت القسمةُ بهذا المعنىٰ يَنْعَدِمُ المِقدارُ الأول، ويُوجَدُ مِقداران آخران لم يَكُونا قبل القسمة، وإلا لكان في الجسم الواحد مقاديرُ غيرَ متناهية بالفعل، وإذا لم يَبْقَ المِقْدارُ الأول لم يكن قابلاً للقسمة المذكورة.

فهذه القسمةُ قابلُها الهَيُولىٰ، والسببُ المُعِدُّ لكون الهَيُولىٰ قابلةً لهذه القسمة هو المِقْدارُ، ولا يلزم أن يكون المِقْدارُ المُعِدُّ لكون الهَيُولىٰ قابلةً لهذه القسمة باقياً عند القسمة؛ لأن السبب المُعِدَّ لا يَجِبُ بقاؤه عند المُسَبَّب.

---

(١) ساقطة من (أ) (ب).

ومنها: أنه يمكن أن يُوجَدَ فيه عَادٌّ: واحدٌ أو غيره، يكون ذلك الكمُّ معدوداً به. أما كون الكمّ[1] المنفصل كذلك فواضح، وأما كونُ الكمّ المتصل بهذه الصفة؛ فلأن المِقْدارَ لذاته قابلٌ للتجزئة، فيَجِبُ أن يكون قابلاً للتعْدِيدِ؛ لأن التنصِيفَ في المِقْدار تَضْعِيفٌ في العدد، والعددُ مَبْدَؤُه الواحد، فالمِقْدار قابل لذاته أن يُفْرَضَ فيه واحد أو غيره، ويَصِيرَ هو معدوداً به.

فقد تبيَّن: أن للكم خواصَّ ثلاثاً، لا يُشارِكُه غيرُه فيها، وهي موجودة في (١١٢/ب) جميع أقسامه.

والكمُّ ينقسم إلىٰ ذاتي وإلىٰ[2] عرضي، فالكم الذاتي هو العدد، والمقاديرُ الثلاثة، والزمانُ. والكم العرضي: هو الذي يقال له: إنه كم؛ بسبب مقارنته للكم الذاتي.

أنواع الكم العرضي

والكمُّ العَرَضِيُّ أربعةُ أنواع:

الأولُ: ما يكون موجوداً في الكم الذاتي، كالطُّول والقِصَر، فإنهما يَعْرِضَان للكم الذاتي، كما يقال: هذا الخط طويل بالنسبة إلىٰ ذلك، وذاك[3] قصير بالنسبة إليه[4]، وكالقلة والكثرة الإضافيتين بالنسبة إلىٰ العدد، كما يقال: هذا العدد كثير وذاك[5] قليل.

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ب) (ز): وذلك.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) (أ) (ب): ذلك.

الثاني: أن[1] يكون محلًا للكم الذاتي، كالجسم الذي هو محلُّ الكم[2] الذاتي، وكالمعدود الذي هو محلُّ العدد[3].

الثالث: ما يكون حالًا في محلِّ الكم الذاتي، كالبياض الحالّ في الجسم الذي هو محلُّ الكم[4] الذاتي؛ إذ يقال: هذا البياض طويل أو قصير، أو هذه البياضات أكثر.

الرابع[5]: ما يكون مُتعلِّقاً بما يَعْرِضُ له الكم، (٥٦/أ) كالقوة المتصفة بالتناهي (١١٣/ز) واللاتناهي، لا لأنها ذاتُ كم بالذات، بل لأنها مُتعلِّقةٌ بما يَعْرِضُ له الكم بالذات، بحَسَبِ المدة أو العِدّة.

ويَعْرِضُ الكمُّ المنفصل للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العَرَضي، وأما عُروضُه للكم المتصل الذاتي؛ فلأن الخطَّ والسطحَ والجسمَ التعليمي تَعْرِضُ لها التجزئةُ، فيَعْرِضُ لها العددُ الذي هو الكم المنفصل. وأما عُروضُه للكم المتصل العرضي؛ فلأن الزمان كم متصل بالعَرَضِ؛ لأنه يُقَدَّرُ بالمُقايَسَة إلى المسافة، فيقال: زمانُ حركةِ فَرْسَخٍ.

ويَعْرِضُ له العدد بسبب الانفصال إلى الساعات والأيام والشهور.

وكونُ الزمان كَمًّا متصلاً بالذات ـ لأنه في نفسه مِقْدارٌ للحركة ـ لا يُنافِي كونَه كمًّا متصلاً بالعَرَضِ.

---

(١) (ج) (هـ): ما.

(٢) (ب): للكم.

(٣) (ب): للعدد.

(٤) (ب): للكم.

(٥) نهاية الخرم في (ج).

وقولُه: «ويَعْرضُ ثاني القسمين فيهما لأولهما» إشارةٌ إلىٰ ما ذَكَرْنَا، أي: ويَعْرِضُ الكمّ[1] المنفصل - الذي هو ثاني القسمين في تقسيمنا للكم بأنه متصل ومنفصل - للكم المتصل، الذي هو أولُ القسمين في التقسيم المذكور في القسمين، أي: المُتَّصلِ الذاتي والمتصلِ[2] العَرَضي.

فقوله: «فيهما» من تتمة[3]: «لأولهما»، والضميرُ في قوله: «فيهما» راجع إلىٰ الذاتي والعرضي، والضميرُ في قوله: «لأولهما» راجع إلىٰ القسمين، اللذين هما المتصلُ والمنفصلُ.

الكم لا يقبل التضاد

ولما بَيَّنَ الخواصَّ المطلقة للكم، أراد أن يُشيرَ إلىٰ خواصه الإضافية، وهو عدمُ قبوله التضادَّ[4].

وإليه أشار بقوله: «وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالةٌ علىٰ انتفاء الضدية» أي: وفي حصول منافي الضدية للكمِّ دلالةٌ علىٰ انتفاء (١١٢/و) الضدية، أي: علىٰ أن الكمَّ لا يكون ضِدًّا للكم، وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالةٌ علىٰ انتفاء الضدية.

أما بيانُ حُصول مُنافِي الضدية للكمِّ المُتَّصِل: فلأن الكمَّ[5] المتصلَ بعضُ أنواعه عارضٌ لبعض، وبعضُه معروض لبعض، فإن الخطَّ عارض للسطح والسطحَ معروضٌ له، وكذا السطح عارض للجسم

---

(١) (هـ): كم.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) (ب): ظرف، وجملة: «من تتمة» ساقطة.
(٤) (و): للتضاد.
(٥) ساقطة من (هـ).

والجسم معروض له، وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض له، وعُروض الشيء للشيء مُنافٍ[1] للضدية بينهما.

وأما بيانُ حُصول (٩٨/هـ) مُنافِي الضدية للكمِّ المُنفصِل: فلأن الكمَّ المنفصل بعضُ أنواعه مُتقوِّمٌ بالبعض، والبعضُ مُقوِّم للبعض، وحصولُ التَّقوُّم (٩١/ج) بين الأمرين مُنافٍ للضدية بينهما.

وأما بَيانُ عَدَمِ شَرْطِ الضدية: فلأن شَرْطَ التضاد بين الأمرين اتحادُهما في الموضوع، سواءٌ كان التضادُ حقيقيًّا أو مَشْهُوريًّا، وأن يكون بينهما غايةُ الخلاف إذا كان التضاد حقيقيًّا.

ويمتنع أن يكون لنوعين من العدد موضوعٌ واحد، فإن موضوعَ الثلاثة بالضرورة غيرُ موضوع الأربعة، وكذا النوعين من المِقْدار، فإن الموضوعَ القريب للجسم التعليمي الجسمُ الطبيعي، وللسطحِ الجسمُ التعليمي، وللخطِّ السطحُ.

ولا يكون بين نوعين من العدد ولا بين المِقْدارين غايةُ الخلاف؛ لأن كلَّ نوعين من العدد فَرَضْنَا[2] مُتباعِدين، يُوجَدُ عددٌ آخر أبْعَدُ من أحدهما بالنسبة إلى الآخر، وكذا كلُّ مقدارين.

فَثبتَ أن منافي الضدية في الكم حاصلٌ، وأن شرط الضدية مُنتفٍ، وإذا[3] حَصَلَ منافي الضدية وانتفى شَرْطُها، انتفى الضديةُ بالضرورة.

---

(١) (ب): ناف.

(٢) (أ): فرضا.

(٣) (و): وإن.

ويُوصَفُ الكمُّ بالزيادة والنقصان، والكثرةِ والقلة؛ إذ يُوصَفُ كلٌّ من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العددُ بذلك.

ولا يُوصَفُ شيءٌ منها بالشدة والضعف؛ إذ يقال: خَطٌّ أزيدُ من خطٍّ آخر أو أنقصُ، وكذا السطحُ والجسم التعليمي والعدد، ولا يقال: خطٌّ أشدُّ من خط آخر، أو ثلاثةٌ أشدُّ من ثلاثة أخرىٰ.

* قال:

أنواع الكم المتصل قد تكون تعليمية

وَأَنْوَاعُ[1] الْمُتَّصِلِ قَدْ تَكُونُ تَعْلِيمِيَّةً، وَإِنْ كَانَتْ تَخْتَلِفُ بِنَوْعٍ مَا مِنَ الاعْتِبَارِ.

○ أقول:

أنواعُ الكمِّ المتصل القارِّ ـ أعني: الخطَّ والسطحَ والجسمَ ـ قد تكونُ تعليميةً، وذلك بأن يُؤْخَذَ (١١٣/ب) كلٌّ منها لا بشرط شيء، وهو أن يُتَصوَّرَ المِقدارُ من حيث هو مِقدارٌ، مع عدم الالتفات إلىٰ المواد.

فإذا تَخَيَّلْنا الأبعادَ الثلاثة، من غير الالتفاتِ إلىٰ شيء من المواد وأحوالها، كان ذلك المُتَخَيَّلُ جسماً تعليميًّا. وإذا تخَيَّلنا السَّطحَ، مع عدم الالتفات إلىٰ شيء من الأجسام والأعراض، التي تكون في سطوح الأجسام الطبيعية، كالألوان والأضواء والخُشونة والمَلاسة، كان ذلك المُتَخَيَّلُ سَطْحاً تعليميًّا. وإذا تخَيَّلنا الخَطَّ من غير الالتفات إلىٰ شيء من السطوح، كان ذلك المُتَخَيَّلُ خطًّا تعليميًّا.

---

(١) (ج) زيادة: الكم.

وإنما سُمِّيت (١١٤/ز) الأنواعُ المأخوذة علىٰ هذا الوجه تعليميةً؛ لأن عِلْمَ التعاليم ـ أعني: الرياضياتِ ـ يَبْحَثُ عن هذه الأنواع المأخوذة علىٰ هذا الوجه.

قولُه: «وإن كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار» أي: وإن كانت الأنواعُ الثلاثة تختلف بنوع ما من الاعتبار، فإن الجسمَ التعليمي يُمْكِنُ أن يُتَخَيَّلَ لا بِشَرْطِ شيء، ويُمْكِن أن يُؤخَذ بِشَرْطِ لا شيء، وقد عَرَفْتَ الفَرْقَ بين الاعتبارين.

والخطُّ والسطحُ لا يُمْكِنُ تخيُّلُهما بِشَرْطِ لا شيء، فإنا إذا تخيَّلْنَا السَّطحَ لا يُمْكِننا أن نَتخَيَّلَهُ بشرط أن لا يكون معه الجسمُ؛ لأنه لا يُمْكِننَا أن نَتخَيَّلَهُ إلا أن نَتخَيَّلَ له جهاتٍ، فيكون[1] المُتخَيَّلُ ذا حدود، فيكون ذلك المُتَخَيَّلُ جسماً لا سطحاً.

وكذلك الخطُّ لا يُمْكِنُنا أن نَتخَيَّلَهُ بِشَرْطِ أن لا يكون معه السَّطحُ؛ لأنه لا يُمْكِنُنا أن نتخَيَّلهُ إلا ذا عَرَضٍ.

* قال:

أمثلة عرضية أنواع الكم

وتَخَلُّفُ الجَوْهرِيَّةِ عما يُقَالُ في جَوابِ مَا هُوَ، يُعْطِي عَرَضِيَّتَهُ. والتَبدُّلُ مَعَ بَقَاءِ الحَقِيقةِ، وافْتِقَارُ التَّنَاهِي إلىٰ بُرْهَانٍ، وثُبُوتُ الكُرَةِ الحَقِيقيَّةِ، والافتِقَارُ إلىٰ عَرَضٍ، والتَّقَوُّمُ به يُعْطِي عَرَضِيَّةَ الجِسْمِ التَّعْليميِّ والسَّطْحِ والخَطِّ والزَّمانِ والعَدَدِ.

---

(١) (ب) (و) زيادة: ذلك.

○ **أقول:**

أراد أن يُبيِّنَ عرضيةَ أنواع الكمّ، فأقام دليلاً عامًّا في الجميع أولاً، ودلائلَ خاصةً، كلُّ واحد[1] منها يَختصُّ[2] بنوع منها ثانياً.

أما الدليلُ العامُّ، فتقريره: أن يقال: إن معنىٰ الجوهرية قد تَخلَّفَ عما يقال في جواب ما هو، بالنسبة إلىٰ هذه الأنواع، أعني: الخطَّ والسطحَ والجسمَ والزمانَ والعددَ، فتكون هذه الأنواعُ أعراضاً؛ لأنها لو كانت جواهرَ لما تَخلَّفَ معنىٰ الجوهرية عما يقال في جواب ما هو بالنسبة إليها.

وأما الدليلُ الخاصُّ بالجسم التعليمي، فتقريرُه: أن الجسمَ التعليميَّ قد يَتبدَّلُ مع بقاء الحقيقة[3] الجسمية المُشَخَّصَة[4]، فإن الشمعةَ المُشَخَّصَة بعينها باقيةٌ مع تبدُّل المقادير، بحَسَبِ تبدل الأشكال من التكعيب والاستدارة، فبقاءُ الجسمية مع تبدل المقادير - أعني: الجسمَ التعليمي - دالٌّ علىٰ أن الجسم التعليمي عَرَضٌ قائم بالجسم[5]، لا جوهرٌ مُقوِّم له.

وأما الدليلُ الخاصُّ بالسطح، فتقريرُه: أن السطح إنما يَحصُلُ للجسم (٩٢/ج) بواسطة التناهي، والتناهي لا يكون من مُقوِّمات

---

(١) ساقطة من (ز).
(٢) (ج) (ز): مختص.
(٣) (هـ): حقيقة.
(٤) (ب): الشخصية.
(٥) (ز) زيادة: الطبيعي.

الجسم؛ لأن إثباته للجسم[1] يَفْتقِرُ إلىٰ بُرْهان[2]، ولذلك (٩٩/هـ) أمْكَنَ قوماً[3] أن يَتصوَّرُوا جِسْماً[4] غيرَ متناه، وما يكون إثباتُه (١١٣/و) للشيء مُفتقِراً إلىٰ البرهان لا يكون مُقوِّمًا، فالتناهي لا يكون مُقوِّماً للجسم، فالسطحُ الحاصل للجسم بسبب التناهي، أولىٰ بأن لا يكون مُقوِّماً للجسم[5]، فيكون عَرَضاً قائماً به.

وأما الدليلُ الخاصُّ بالخط، فتقريرُه: أن الخطَّ غيرُ واجب الثبوت للجسم؛ لأن الجسم[6] يُوجَدُ بدون الخط، فإن الكرة الحقيقيةَ موجودةٌ، ولا خَطَّ فيها بالفعل، فلا يكون الخطُّ واجبَ الثبوت للجسم، وإذا لم يكن واجب الثبوت للجسم، لا[7] يكون من مُقوِّماته، بل يكون عَرَضاً قائماً به.

وأما الدليلُ المُختصُّ بالزمان، فتقريرُه: أن الزمان يَفْتقِرُ إلىٰ الحركة؛ لأنه مِقْدارُها، والمِقْدارُ يَفتقِرُ إلىٰ المُتقدِّر، والحركة عَرَضٌ، والمُفتقِرُ إلىٰ العَرَض عَرَضٌ، فالزمان عَرَضٌ.

وأما الدليلُ الخاصُّ بالعدد، فتقريرُه: أن العدد مُتقوِّمٌ بالوَحَدات، التي هي أعراضٌ، والمُتقوِّمُ بالأعراض عَرَضٌ، فالعدد عَرَضٌ.

---

(١) ساقطة من (و).
(٢) (ج): البرهان.
(٣) ساقطة من (هـ).
(٤) (هـ): أجساما.
(٥) العبارة في (ج): أولىٰ بأن لا يكون من مقومات الجسم.
(٦) (ز) زيادة: قد.
(٧) (ز): فلا.

فقولُه: «والتبدلُ» إلىٰ قوله: «يُعْطِي عرضيةَ الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد» إشارةٌ إلىٰ الدلائل الخاصة.

وفي كلامه لفٌّ ونَشْرٌ[1]، فإن التبدُّلَ مع بقاء الحقيقة يَتعلَّقُ بالجسم التعليمي، وافتقارُ التناهي إلىٰ برهان يَتعلَّقُ بالسطح، وثبوت الكرة الحقيقية يَتعلَّقُ بالخط، والافتقار إلىٰ عَرَضٍ يَتعلَّقُ بالزمان، والتقوُّم به يَتعلَّقُ بالعدد.

* قال:

وَلَيْسَتِ الأَطْرَافُ أَعْدَاماً، وإِنِ اتَّصَفَتْ بِهَا مَعَ نَوْعٍ مِن الإِضَافَةِ. [الأطراف ليست أعداماً]

○ أقول:

السَّطْحُ طَرَفٌ للجسم، والخَطُّ طَرَفٌ للسطح، والنقطةُ طَرَفٌ للخط.

وقد اختلفوا في أن الأطراف أعدام أو لا[2]؟

واختار المُصنِّفُ أنها ليست بأعدامٍ؛ وذلك لأن الأطرافَ ينتهي بها ما له الأطرافُ، أعني: الجسمَ، والجسمُ ذو وَضْعٍ، فما به ينتهي

---

(١) قال الجرجاني في التعريفات: «اللف والنشر: هو أن تلف شيئين، ثم تأتي بتفسيرهما جملة، ثقة بأن السامع يرد إلىٰ كل واحد منهما ما له» ص ١٦٩.
قلت: وهو ينقسم إلىٰ مرتب ومشوش، وما هنا لف ونشر مرتب.

(٢) ذهب المتكلمون إلىٰ أن السطح والخط والنقطة أعدام صرفة.
انظر: تلخيص المحصل ص ٣٥، كشف المراد ص ١٨٦، مطالع الأنظار ص ٧٦، شرح المقاصد ١٧٧/٢.

الجسم - أعني: الأطرافَ - تكون ذواتِ أوضاع؛ لامتناع أن ينتهي ذو وَضْعٍ بما لا وَضْعَ له، وإذا كانت الأطرافُ ذواتِ أوضاع لا تكون أعداماً؛ (١١٥/أ) لامتناع أن تكونَ الأعدامُ ذواتِ أوضاع.

وكونُ الأطراف مُتَّصِفةً (١١٤/ب) بالأعدام مع نوعٍ من الإضافة، لا يَقتضِي أن تكون أعداماً؛ لأن الأمورَ الموجودة يَجُوزُ اتصافُها بالأعدام، كالشخص الموجود المُتَّصفِ بالعَمَىٰ والعَجْز وغيرهما من الأعدام.

وأما بيانُ اتصافها بالأعدام مع نوع من الإضافة: فلأن عند انتهاء الجسم تَتَحَقَّقُ ثلاثةُ أمور:

أحدها: السطحُ الذي هو مِقْدارٌ ذو بُعْدين.

وثانيها: عدمُ الجسم بمعنىٰ انتهائه وانقطاعه، لا العدمُ المطلق.

وثالثها: إضافةٌ عارضة: تارةً للانقطاع، فيكون حينئذ الانقطاعُ نهايةً مُضافةً إلىٰ ذي النهاية[1]؛ وتارةً للسطح، فيكون سطحاً[2] مضافاً إلىٰ ذي السطح، والنهايةُ عارضةٌ للسطح، فيكون السطحُ مُتَّصِفاً بالنهاية، التي هي عَدَمٌ مع نوع من الإضافة.

وكذلك اعْتُبِر الأمورَ الثلاثةَ في الخط والنقطة.

وما[3] قيل: إن الأطرافَ ليست بموجودة؛ لأن الأطرافَ نهاياتٌ[4]، والنهايةُ عبارةٌ عن الفناء والعدم.

---

(١) (و): إلىٰ شيء ذي نهاية.

(٢) (ب): السطح.

(٣) (هـ): وأماما.

(٤) (و): نهاية.

ولأن الخَطَّين إذا التقيا عند تلاقي السطحين، فلا يخلو: إما أن يكون أحدُهما مُلاقياً للآخر بالأَسْرِ[1]، وحينئذٍ يلزم التداخُل، أو لا بالأَسْر، وحينئذ يلزم انقسام الخَطِّ عَرْضاً.

وكذا[2] السطحان إذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين، يلزم التداخل علىٰ تقدير المُلاقاة بالأَسْرِ، والانقسام عُمْقاً علىٰ تقدير الملاقاة لا بالأَسْرِ. وكذا النقطتان إذا تلاقيا عند تلاقي الخطين، يلزم التداخل أو الانقسام.

ولأنها[3] لو كانت موجودةً، (٥٧/أ) لكانت قائمةً بالجسم، فيلزم من انقسام الجسم انقسامُ السطحِ عُمْقاً والخَطِّ عَرْضاً، وكذا يلزم انقسامُ النقطة: - فباطلٌ.

أما الأول: فلأن الأطرافَ ليست نهاياتٍ، بل أموراً[4] معروضةً للنهايات، كما ذكرنا.

وأما الثاني: فلأنه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العُمْق؛ لأن امتناعَ التداخل إنما هو من جهة الاتصاف بالعِظَمِ والصِّغَر، والسطحُ لا حِصَّةَ له من العِظَمِ والصغر من جهة العُمْق، لكن يمتنع تداخُلهما من جهة العَرْضِ والطول؛ لأن السطحَ (٩٣/ج) يَتَّصِفُ بالعِظَمِ والصغر من جهة الطول والعَرْضِ، ولا امتناع في تداخُل الخطين

(١) المراد بالملاقاة بالأسر: هو التقاء كل جزء من الملتقيين بكل جزء من الملتقىٰ الآخر. توضيح المراد ص ٣١٠.
(٢) (ب): وكذلك.
(٣) أي: الأطراف.
(٤) (هـ) (و): أمور.

من جهة العَرْض والعُمْق؛ إذ لا حِصَّةَ للخط من[1] العظم والصغر بحَسَب العُمْق والعَرْض، ويمتنعُ تداخُل الخطين من جهة الطول؛ لأن الخط يَتَّصِف بهما من جهة الطول، ولا امتناع في تداخُل النقطتين مطلقاً؛ إذ لا حِصَّةَ للنقطة من العِظَمِ والصِّغَرِ مطلقاً.

فالحاصلُ: أن امتناع التداخُل إنما هو بحَسَبِ الاتصاف بالعِظَمِ (١٠٠/هـ) والصغر، فحيث لا اتصاف بهما لا امتناعَ في التداخُل.

وأما الثالث: فلأنه إنما يلزم من انقسام الجسم انقسامُها إذا كانت من الأعراض السَّارية، وليست كذلك.

* قال:

الكم من حيث هو معروض التناهي وعدمه

والجِنْسُ مَعْرُوضُ التَّنَاهِي وعَدَمِهِ، وهُمَا اعْتِبَارِيَّانِ.

○ أقول:

الجِنْسُ - أي: الكَمُّ الذي هو جِنْسُ المتصل والمنفصل - معروضُ التناهي (١١٤/و) وعدمِ التناهي مطلقاً، أعمَّ من أن يكون بمعنىٰ السَّلب أو بمعنىٰ عدم المَلَكةِ، فإنه إذا كان معروضاً لعدم التناهي بمعنىٰ عدم المَلَكة، كان معروضًا له بمعنىٰ السَّلْبِ، فإنه إذا كان الشيءُ الذي من شأنه التناهي مُتَّصِفاً بعدم التناهي، يكون التناهي مسلوباً عنه.

وعُروض التناهي وعدمِه - بمعنىٰ عدم المَلَكة - لجنس الكم بالذات، ولغيره بالعَرَضِ بسبب مقارنته للكم.

والتناهي واللاتناهي ليسا من الأمور الموجودة في الأعيان، بل

---

(١) (ز) زيادة: جهة.

اعتباريَّان؛ إذ ليس في الخارج شيءٌ يُقال له: إنه تناهٍ أو لا تناه، بل إنما يَعْرِضَان للكمّ عند حصوله في الذهن[1].

* قال:

الثَّانِي: الكَيْفُ، ويُرْسَمُ بِقُيودٍ عَدَمِيَّةٍ، تَخُصُّ جُمْلَتَهَا بالاجْتِمَاعِ، وأَقْسَامُهُ أَرْبَعَةٌ. مقولة الكيف

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من الكم، شَرَعَ في الكَيْف.

لا يُمْكِنُ تحديدُ المَقُولات العشر التي هي أجناسٌ عالية؛ لأنها بسائطُ، والتحديدُ إنما يُمْكِنُ للمُرَكَّبات.

ولا يُمْكِنُ أن تُرْسَمَ رَسْماً تامًّا؛ لأن الرَّسْم التامَّ لابد وأن يُؤْخَذَ فيه الجنسُ، والأجناس العالية لا جِنْسَ لها، نعم[2] يُمْكِنُ أن تُرْسَمَ رسوماً ناقصة.

وقد يُرْسَمُ الكيفُ: بأنه عَرَضٌ لا يقتضي القسمةَ واللاقسمةَ، في موضوعه اقتضاءً أوَّليًّا، ولا يَتَوَقَّفُ تصوُّرُه على[3] غيره[4]. تعريف الكيف

---

(1) (أ) (ج): العقل.

(2) (هـ) زيادة: إنما.

(3) (ز) زيادة: تصور.

(4) هذا التعريف الذي ذكره الشارح، هو تعريف الرازي في المباحث المشرقية ٢٦١/١، وعبارته هناك: «ولعل الأقرب أن يقال: الكيف هو العرض الذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره، ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء أوليا».
وانظر في تعريف الكيف: مقولات الشفاء ص ١٦٧، نهاية المرام للحلي ٤٦١/١، شرح المقاصد ٢١٩/٢.

فالعَرَضِ تَميَّزَ عن الجوهر، وبقولنا: «لا يقتضي القسمة» تَمَيَّزَ عن الكم، وبقولنا: «اللاقسمة» تَمَيَّزَ عن الوَحْدة والنقطة، فإن كلًّ واحدة منهما تقتضي اللاقسمةَ.

وإنما قَيَّدَ (١١٦/ز) الاقتضاء بالأَوَّلي؛ لتندرجَ فيه الكيفياتُ التي تقتضي اللاقسمةَ بالواسطة، فإن العلم بالبسائط يقتضي اللاقسمةَ، لكن لا اقتضاءً أوليًا، بل بسبب بساطة[1] المعلوم.

وبقولنا: «لا يتوقف تصوره على غيره» تَمَيَّزَ عن الأعراض النسبية، التي هي: الإضافةُ والأَيْنُ والمَتىٰ والوَضْعُ والمِلْكُ وأنْ يَفْعَلَ وأنْ يَنْفَعِلَ، فإن كلًّا منها يتوقف تصوُّرُه على[2] غيره.

فقد رُسِمَ الكَيْفُ بقيود عدمية، كلٌّ منها غيرُ مختص به، وتكون جملتُها بالاجتماع مُخْتَصَّةً به، فتكون القيودُ المجتمعة خاصَّةً مُرَكَّبةً للكيف.

والكيفُ ينقسم إلىٰ أربعة أنواع؛ وذلك لأن الكيف: إما أن يكون مُتعلِّقاً بوجود النفس أو لا، والأولُ (١١٥/ب) هو الكيفية النفسانية، والثاني لا يخلو: إما أن يكون مُتَعَلِّقاً بالكمية أو لا، والأولُ هو الكيفية المختصة بالكميات، والثاني لا يخلو: إما أن يكون استعداداً أو فِعْلاً، والأول يسمىٰ كيفيةً استعدادية، والثاني يسمىٰ كيفيةً محسوسة.

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) (هـ) زيادة: تصور.

* قال:

فَالمَحْسُوسَاتُ: إِمَّا انفِعَالِيَّاتٌ أَو انفِعَالاتٌ، وهِيَ مُغَايِرَةٌ لِلأَشْكَالِ؛ لاختِلَافِهِمَا فِي الحَمْلِ، ولِلمِزَاجِ لِعُمُومِهَا.

الكيفيات المحسوسة

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى مباحث الأنواع الأربعة من الكيفيات، فبدأ بالكيفية المحسوسة؛ لأنها أظهرُ أنواعه.

والكيفيةُ المحسوسة[1] إن كانت راسخةً، كصُفْرة الذهب وحلاوة العسل، سُمِّيتْ انفعالياتٍ، وإن كانت غيرَ راسخة، كحُمْرة الخَجَل وصُفرة الوَجَل، سُمِّيَتْ انفعالاتٍ.

وإنما سُمِّيتْ الأولى بالانفعاليات لوجهين:

الأول: أن حُدوثَها يَتْبَعُ الانفعالَ: إما بحَسَبِ الشخص، كالصُفْرة التي تَتْبَعُ المِزاجَ الحارَّ المُسْتحْكِم في الكَبِد، وكحلاوة العسل، فإن كلَّ واحدة منهما تابعةٌ للمزاج، الذي لا يتحقق إلا عند انفعال المواد؛ وإما بحَسَبِ النوع، كحرارة النار، فإن حصولَها في النار وإن لم يكن لأجل الانفعال، لكن من شأن نوع الحرارة أن يَحْدُثَ أيضاً بالانفعال الذي هو المزاج. (٩٤/ج)

الثاني: أنها يَحْدُثُ منها انفعالٌ في الحواس.

وإنما سُمِّيتْ الثانيةُ بالانفعالات[2]، ولم تُسَمَّ[3] بالانفعاليات،

---

(١) انظر: مقولات الشفاء ص ١٩١، المباحث المشرقية ١/٢٦٥.

(٢) (هـ): انفعالات.

(٣) (أ) زيادة: به.

وإن جاز تسميتُها بالانفعاليات بالوجهين؛ لأنها لسرعة زوالها وقِصَر مُدَّتها مُنِعَت اسمَ جنسها، كما يقال للقليل: إنه ليس بشيء[1]، وسُمِّيَتْ باسم الأمر الذي هو في التجدُّد والتغيُّر، وهو الانفعال، فيكون هذا الاسمُ منقولاً إليها للمشابهة.

والعِلْمُ بثبوت هذه الكيفيات ضروري، فلا حاجة إلىٰ الاحتجاج علىٰ ثبوتها.

وهذه الكيفياتُ مغايرةٌ للأشكال؛ لاختلافهما في الحَمْلِ، أي: يُحْمَلُ شيء علىٰ هذه الكيفيات، ولا يُحْمَلُ علىٰ الأشكال، وبالعكس.

أما حَمْلُ الشيء علىٰ هذه الكيفيات دون الأشكال، فإن (١٠١/هـ) هذه الكيفيات متضادةٌ، والأشكالُ غيرُ متضادة.

وأما حَمْلُ الشيء علىٰ الأشكال دون هذه الكيفيات، فإن[2] الأشكالَ ملموسةٌ، والألوانَ والطعومَ والروائحَ والأصواتَ غيرُ ملموسة.

وهذه الكيفيةُ[3] أيضاً مغايرةٌ للمزاج؛ لأنها أعمُّ من المزاج؛ لأن الكيفيةَ المحسوسة قد تَحْصُلُ بدون المزاج، كما في البسائط، والمِزاجُ لا يَحْصُلُ بدون هذه الكيفية، فتكونُ هذه الكيفيةُ أعمَّ من المزاج، فتكونُ مغايرةً له؛ لأن العامَّ يُغايِرُ الخاصَّ[4].

---

(١) ساقطة من (ب) (أ).

(٢) (ب) زيادة: هذه.

(٣) (هـ): الكيفيات.

(٤) (ب): مغاير للخاص.

* قال:

من الكيفيات الملموسة أوائل الملموسات

فَمِنْهَا أَوَائِلُ المَلْمُوسَاتِ، وهِيَ: الحَرَارَةُ والبُرُودَةُ، والرُّطُوبَةُ واليُبُوسَةُ، والبَواقِي مُنْتَسِبَةٌ[1] إِلَيْهَا.

أقول:

قدَّم البحث عن الكيفيات الملموسة[2]؛ لأنها تَعُمُّ بالنسبة إلى كل حيوان، فإن جميعَ الحيوانات تُدْرِكُها، ولا نَجِدُ جسماً من الأجسام العنصرية خالياً عنها.

وأوائلُ (١١٥/و) الملموسات: الحرارةُ والبرودةُ، والرطوبةُ واليبوسةُ؛ لأن البسائطَ العنصرية لا تخلو عنها، بخلاف سائر الكيفيات الملموسة؛ ولأنها تكون ملموسةً أولاً وبالذات، بخلاف البواقي، فإنها ملموسةٌ بتوسُّطها، والبواقي[3] منسوبة إليها.

والكيفيةُ الملموسة: إما فِعْليةٌ تَفْعَلُ الصورةُ بواسطتها في المادة؛ وإما انفعاليةٌ تَجْعَلُ المادةَ مُسْتَعِدَّةً لأن تَنْفَعِلَ عن الغير.

والحرارةُ والبرودةُ فعليتان، والرطوبةُ واليبوسةُ انفعاليتان، والبواقي مِثْلُ: اللَّطافةِ والكَثَافةِ، والهَشَاشةِ واللُّزوجَةِ، والبِلَّةِ (١١٧/ز) والجَفَافِ، والخِفَّةِ والثِّقَلِ، تابعةٌ لهذه الأربعة.

---

(١) (و): منسوبة.

(٢) انظر في الكيفيات المحسوسة: المباحث المشرقية ٢٦٩/١، الصحائف الإلّهية ص ٢٠١، نهاية المرام ٤٧٤/١، مطالع الأنظار ص ٨٦، شرح المقاصد ٢٢٩/٢، شرح المواقف ١٠٣/٢.

(٣) (أ): والباقي. وفي (هـ) (ز): فالبواقي.

* قال:

الحرارة والبرودة

فَالحَرَارَةُ جَامِعَةٌ لِلمُتَشَاكِلاتِ ومُفَرِّقَةٌ لِلمُخْتَلِفَاتِ، والبُرُودَةُ بِالعَكْسِ. وهُمَا مُتَضَادَّتَان. وتُطْلَقُ الحَرَارَةُ علىٰ مَعَانٍ أُخَرَ مُخَالِفَةٍ للكَيْفِيَّةِ في الحَقِيقَةِ.

○ أقول:

الكيفياتُ المحسوسةُ بالحسِّ الظاهر غَنِيَّةٌ عن التعريف بالحدِّ أو الرَّسْمِ؛ إذ لا أَظْهَرَ من المحسوسات، لكن ربما يُفْتَقَرُ إلىٰ التنبيه علىٰ مفهومِ اسم بعضها؛ بسببِ التباسه بالغير.

فما ذكروه من خواصها لم يَقْصِدْ[1] بها[2] تعريفُها، بل قَصَدُوا بها بيانَ أحكامها.

والحرارةُ مِنْ شأنها جَمْعُ المتشاكلات وتفريقُ المختلفات[3]؛ لأنها تُفِيدُ المَيْلَ المُصَعِّدَ بواسطة التسخين، فالمُرَكَّبُ من الأجسام المختلفة في اللطافة والكثافة، إذا أَثَّرَ الحرارةُ فيه فألطفه، أَقْبَلُ للتصعيد[4] من الحرارة، كالهواءِ الذي هو[5] أَقْبَلُ من الماء الذي هو[6]

---

(١) (هـ): يقصدوا.

(٢) (ب): به.

(٣) تعريف الحرارة وكذا البرودة - فيما يأتي - بما ذكر هو تعريف ابن سينا لها، وعبارته: «إن الحرارة: هي التي تفرق بين المختلفات وتجمع بين المتشاكلات، كما تفعله النار. والبرودة: هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات، كما يفعل الماء». طبيعيات الشفاء: فن الكون والفساد ص ١٥٤.

(٤) (ز): للتصاعد.

(٥) ساقطة من (ب).

(٦) ساقطة من (ب).

أقبلُ من الأرض، والأقبلُ يبادر إلى التصعيد[1] قبلَ الأبطأ، فتُفَرِّقُ[2] الأجسامَ المختلفةَ الطبائع[3] التي حدَث المُركَّبُ من التئامها، ويحصُلُ عند تفريق تلك الأجزاء اجتماعُ المتشاكلات بمقتضى طبائعها[4].

والبرودةُ بالعكس، أي: مِنْ شأنها جَمْعُ المختلفات وتفريق المتشاكلات.

البرودة ليست عدم الحرارة

والبرودةُ ليست عَدَمَ الحرارة؛ لأنها محسوسةٌ بالذات، ولا شيءَ من العدم كذلك، بل التقابلُ بينهما (١١٦/ب) تقابلُ التضاد؛ لأنهما كيفيتان وجوديتان، يَتَوارَدان على موضوع واحد، بينهما غايةُ الخلاف طِبَاعاً.

إطلاقات الحرارة

والحرارةُ تُطْلَقُ على معانٍ أُخَرَ، مخالفةٍ للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة، مِثْلُ الكيفية المناسبة للحياة المسماة بالحرارة الغَرِيزيَّة[5]، وهي مخالفةٌ لحرارة النار في الحقيقة؛ لأن حرارة النار[6] مُعْدِمَةٌ للحياة، وتلك شَرْطٌ في وجودها، ومِثْلُ الكيفية المحسوسة الفائضة (٩٥/ج) من الكواكب النَّيِّرة.

* قال:

الرطوبة واليبوسة

والرُّطُوبَةُ كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي سُهُولَةَ التَّشَكُّلِ، واليُبُوسَةُ بِالعَكْسِ. وهُمَا مُغَايِرَتَانِ لِلِّينِ والصَّلَابَةِ.

---

(١) (و) (ز): التصعد.

(٢) أي: الحرارة.

(٣) (ب): الطباع.

(٤) (ز): طباعها.

(٥) (ج) (ز) زيادة: المحسوسة.

(٦) (هـ): الحرارة النارية.

○ أقول:

الرطوبة: كيفيةٌ بها يكون الجسمُ سَهْلَ التشكُّل بِشَكلِ الحاوي الغريب، سَهْلَ الترك له[1]. وهي غيرُ البِلَّةِ، وهي: الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم.

واليبوسةُ بالعكس، أي: اليبوسةُ بالعكس من الرطوبة، أي: الكيفيةُ التي يصير بها الجسمُ صَعْبَ التشكُّلِ بشكل الحاوي الغريب، صَعْبَ الترك له. وهي غيرُ الجفاف، وهو عدم البِلَّة عما مِنْ شَأْنِهِ أن يَبْتَلَّ.

فالجفافُ في مقابلة البِلَّة، كما أن اليبوسة في مقابلة الرطوبة.

والرطوبةُ واليبوسة مُغايرتان للين والصلابة، فإن اللين: كيفية تقتضِي قبولَ الغَمْز إلى الباطن، ويكون للشيء[2] بها قِوامٌ غيرُ سَيَّال، فينتقِلُ عن وَضْعه، ولا يَمْتدُّ كثيراً، ولا يَتفرَّقُ بسهولة[3].

وإنما يكون قَبولُ الغَمْز بسبب الرطوبة، وتماسكُه بسبب اليبوسة. والصَّلابةُ ما يقابله، (١٠٢/هـ) فيكونان من الكيفيات الاستعدادية.

---

(١) تعريف الرطوبة بما ذكر، هو تعريف ابن سينا لها، وعبارته: «الرطوبة: هي الكيفية التي بها يكون الجسم سهل الانحصار والتشكل بشكل الحاوي الغريب، وسهل الترك له» طبيعيات الشفاء: فن الكون والفساد ص ١٥٤.

(٢) (ب) (و): الشيء.

(٣) هذا التعريف للين لابن سينا، ذكره في طبيعيات الشفاء فن الكون والفساد ص ١٥٢.

* قال:

والثِّقَلُ: كَيْفِيَّةٌ تَقْتَضِي حَرَكَةَ الجِسْمِ (٥٨/أ) إلىٰ حَيْثُ يَنْطَبِقُ [الثقل والخفة] مَرْكَزُهُ علىٰ مَرْكَزِ العَالَمِ إنْ كَانَ مُطْلَقاً، والخِفَّةُ بِالعَكْسِ. وَيُقَالانِ بالإضَافَةِ بِاعْتِبَارَيْنِ.

○ أقول:

من الكيفيات الملموسة الثِّقَلُ والخِفَّةُ، ولمّا كان الثِّقَلُ تُوجِبُهُ البرودةُ، والخِفَّةُ تُوجِبُها الحرارةُ، ذكرهما بعد أوائل الملموسات.

والثِّقَلُ: مطلقٌ وإضافي، وكذا الخِفَّةُ.

والثِّقَلُ المطلق: كيفيةٌ تقتضِي حركةَ الجسم إلىٰ حيث يَنطبقُ مركزُهُ علىٰ مركز العالم.

والخِفَّةُ بالعكس، أي: كيفيةٌ تقتضِي حركةَ الجسم إلىٰ حيث يَنطبقُ سَطحُهُ علىٰ سَطْحِ مُقَعَّرِ فَلَكِ القمر، ويطفو فوق العناصر.

والثِّقَلُ الإضافي يقال بالاعتبارين:

أحدهما: كيفيةٌ يَقتضِي بها الجسمُ أن يَتحرَّك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط، حركةً إلىٰ المركز، لكنه لا يَبْلُغُ المركزَ، وقد يَعْرِضُ له أن يَتحرَّكَ عن[1] المركز، ولا تكون[2] هاتان الحركتان المتضادتان؛ لأنهما تنتهيان إلىٰ نهاية واحدة، وهذا مثل الماء، فإنه يطفو علىٰ الأرض، ويَرْسُبُ في الهواء.

---

(١) (ر): على.

(٢) (ب) زيادة: هناك.

الثاني: كيفيةٌ يَقتضِي بها الجسمُ أن يتحرَّكَ حركةً، إذا قيس إلى الأرض نفسِها، كانت الأرضُ سابقةً إلى المركز.

وكذا الخِفَّةُ الإضافية تُقالُ بالاعتبارين:

أحدهما: كيفيةٌ يَقتضِي بها الجسمُ أن يتحرَّكَ في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط، حركةً إلى المحيط، لكنه لا يَبلُغُ المحيط، وقد يَعْرِضُ له أن يتحرَّكَ عن المحيط، (١١٦/و) وهذا مثل الهواء، فإنه يَرْسُبُ في النار، ويطفو على الماء.

الثاني: كيفيةٌ تقتضِي حركةَ الجسم، بحيث إذا قيس إلى النار، (١١٨/ز) كانت النارُ سابقةً إلى المحيط.

* قال:

الميل وأحواله عند الحكماء

والمَيْلُ: طَبِيعِيٌّ وقَسْرِيٌّ وَنَفْسَانِيٌّ، وهُوَ العِلَّةُ القَرِيبَةُ لِلحَرَكَةِ، وباعْتِبَارِهِ يَصْدُرُ عَن الثَّابِتِ مُتَغَيِّرٌ، ومُخْتَلِفُهُ مُتَضَادٌّ[١].

○ أقول:

أراد أن يُشيرَ إلى المَيْل وبيان أحواله[٢].

تعريف الميل

والمَيْلُ هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً، وهو: كيفيةٌ بها يكون الجسمُ مدافعاً لما يَمْنَعُه[٣].

---

(١) (هـ): ومختلف مضاد، وفي (ز): ومختلفة متضادة.

(٢) انظر في الميل وأحواله: الشامل في أصول الدين للجويني ص ٢٧٣، بيان المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين لأبي رشيد النيسابوري ص ٢٢٩، المباحث المشرقية ١/٢٨٤، شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٥٦، نهاية المرام ١/٥٠٥، مطالع الأنظار ص ٨٧، شرح المقاصد ٢/٢٣٧، شرح المواقف ٢/١١٦.

(٣) هذا تعريف ابن سينا للاعتماد، ذكره في رسالة الحدود بتحقيق الأستاذ الدكتور=

وهو طبيعي وقَسْري ونَفْساني؛ لأنه: إما أن يَحْدُثَ من[1] (تأثير قاسر خارج من[2] الجسم فيه، كمَيْلِ السَّهْم عند انفصاله عن القَوْس، وهو المَيْلُ القسري؛ أو يَحْدُثَ من)[3] طِباع الجسم، وحينئذ: إما أن يَحْدُثَ عن الطبيعة، كميل الزِّقِّ المنفوخِ المُسَكَّن تحت الماء، وهو الميلُ الطبيعي؛ أو يَحْدُثَ عن النفس، كمَيْل النبات عند تبرُّزه من الأرض، وكاعتماد الإنسان على غيره، وهو الميل النفساني.

أنواع الميل

والمَيْلُ: هو العلة القريبة للحركة.

والحركةُ يمتنع خلوها عن حدٍّ ما من السرعة والبطء؛ لأن الحركة تقعُ في شيء ما، يتحرَّكُ المتحركُ فيه مسافةً أو وَضْعاً أو كَيْفاً أو كَمًّا، وفي زمان[4].

وقد يُمْكِنُ أن يُتَوَهَّمَ وقوعُها في زمان أقلَّ من ذلك الزمان، فتكون الحركةُ الثانيةُ[5] أسرعَ من الأولى؛ أو في زمان أكثر منه، فتكون أبطأَ منها، فالحركةُ يمتنع خلوها عن[6] السرعة والبطء.

والسرعةُ والبُطْءُ واحد بالذات، وهو كيفيةٌ قابلة للشدة والضعف، وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لها، فما هو سرعة بالقياس إلى شيء،

= عبد اللطيف محمد العبد ص ٨١، وعبارته هناك: «الاعتماد والميل: هو كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمانعه عن الحركة إلى جهة ما».

(١) (هـ): عن.

(٢) (ج): عن.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٤) (ب) زيادة: أكثر منه.

(٥) ساقطة من (أ) (و).

(٦) (ب): من.

هو بعينه بطء بالقياس إلى غيره، فالحركةُ لا تخلو عن حدٍّ ما من الشدة والضعف.

والطبيعةُ التي هي مبدأُ الحركة[1] لا تَقبَلُ الشدة والضعفَ، فكانت (٩٦/ج) نسبةُ جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدةً.

فصدورُ حركةٍ مُعَيَّنةٍ منها دون ما عداها ممتنعٌ لعدم الأولوية، فلابد من أمر يَشْتَدُّ ويَضْعُفُ، حتى تقتضِي[2] الطبيعةُ بحَسَبه (١١٧/ب) حركةً مُعَيَّنَةً منها، وذلك الأمرُ هو المَيْلُ، فهو أمر متوسط بين الطبيعة والحركة، فهو العلةُ القريبة للحركة[3].

وباعتبار المَيْل يَصْدُرُ عن الثابت ـ أي الطبيعةِ أو القاسر أو النفس ـ المتغيرُ، أعني: الحركةَ؛ وذلك لأن كُلًّا من هذه الثلاثة ـ من حيث هو ـ أمرٌ ثابت، ولا شيء من مُقتضَى الحركة الغيرِ الثابتة بثابت، فلا شيءَ من هذه الثلاثة بِمُقْتَضٍ للحركة.

ولأن كلًّا من هذه الثلاثة ـ من حيث هو ـ متشابهُ الأحوال، والذي هو مُقْتَضٍ للحركة، يَقْتَضِيها شيئًا فشيئًا، فلو اقتضَى واحدٌ من هذه الثلاثة الجزءَ الأولَ من الحركة، لدامَ بدوام علته، فما وُجِدَ جزءٌ آخرُ بعده، فكانت الحركةُ غيرَ حركة، فلابد من انضياف شيء آخر إلى أحد هذه الثلاثة، تختلف حالهُ بالشدة والضعف، حتى يصيرَ ذلك الواحد الثابتُ بسببه مبدأً للحركة الغير الثابتة، وذلك هو المَيْلُ.

---

(١) (ز) زيادة: أمر.

(٢) (و): تقضي.

(٣) ساقطة من (و).

والمَيْلان المُخْتلفان متضادان؛ وذلك لأن الميلَ هو السبب القريب للحركة، فلو اجتمع ميلان مختلفان، (١٠٣/هـ) بأن يكون أحدُهما إلى جهة والآخر إلى خلافها، يلزم أن يكون الجسمُ في حالة واحدة مُتحرِّكاً إلى جهتين مختلفتين، وهو باطل بالضرورة، وإذا امتنع اجتماعُهما - مع أنهما موجودان يَتَوارَدان[1] على موضوع واحد - يكون بينهما تَضادٌّ.

الميلان المختلفان متضادان

* قال:

وَلَوْلَا ثُبُوتُهُ لَتَسَاوَىٰ ذُو العَائِقِ وَعَادِمُهُ.

ثبوت الميل لكل جسم قابل للحركة القسرية

○ أقول:

أراد أن يُبيِّنَ أن الجسمَ القابل للحركة القَسْريَّة، لابد فيه من مَبْدَأِ مَيْلٍ ما بالطبع.

تقريرُ البرهان: أنه لولا ثبوتُ المَيْل الطبيعي في الجسم القابلِ للحركة، لتساوى[2] حركةُ الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق، والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أنا نَفرِضُ جسماً مُتحرِّكاً بالقَسْر عديمَ المعاوق الطبيعي - أي: المَيْلِ الطبيعي - يَقْطَعُ مسافةً ما في زمان، ونَفرِضُ جسماً آخر فيه مَيْلٌ ومعاوقة ما بالطبع يَقْطَعُها، فتبيَّنَ أنه يَقْطَعُها[3] في زمان[4]

---

(١) (ب): متواردان.

(٢) (ز): لتساوت.

(٣) (هـ): يتحركها.

(٤) ساقطة من (ب).

أطولَ، وليكن جسمٌ ثالث فيه مَيْلٌ أضعفُ من[1] الميل المفروض أولاً، نسبتُه إلىٰ الميل المفروض أولاً، نسبةَ زمانِ عديمِ المَيْل إلىٰ زمانِ[2] الميلِ المفروض أولاً، فيكونُ في مِثْلِ زمانِ عديم المعاوق، يتحرَّكُ بالقسر مِثْلَ مسافته، فتتساوىٰ[3] حركتا مقسورين: ذي عائق وغيرِ ذي عائق.

وقد ذكرنا ما فيه من النظر والجواب عنه في بحث الخَلاء، فلا حاجة إلىٰ إعادته ها هنا.

* قال:

الميل وأحواله عند المتكلمين

وَعِنْدَ آخَرِينَ: هُوَ جِنْسٌ بِحَسَبِ تَعَدُّدِ الجِهَاتِ، وَيَتَمَاثَلُ وَيَخْتَلِفُ بِاعْتِبَارِهَا. وِمِنْهُ الثِّقَلُ، وآخَرُونَ مِنْهُم: جَعَلُوهُ مُغَايِراً. (١١٩/ز) وِمِنْهُ: لَازِمٌ وَمُفَارِقٌ. وَيَفْتَقِرُ إِلىٰ مَحَلٍّ لا غَيْرَ. وَهُوَ مَقْدُورٌ لَنَا. وَتَتَوَلَّدُ عَنْهُ أَشْيَاءُ: بَعْضُهَا لِذَاتِهِ مِنْ غَيْرِ شَرْطٍ، وَبَعْضُهَا بِشَرْطٍ، وَبَعْضُهَا لَا لِذَاتِهِ.

○ أقول:

ما ذَكَرْنَا من إثبات[4] المَيْلِ علىٰ رأي الحكماء.

حقيقة الميل عند المتكلمين

وعند المتكلمين: المَيْلُ - أي: الاعتمادُ - جنسٌ تحته ستةُ أنواع، بحَسَبِ تعدُّد الجهات (١١٧/و) الست، فإن لكل جسم من الأجسام

---

(١) (ج) زيادة: ذلك.

(٢) (ز) زيادة: ذي.

(٣) (و): فتساوىٰ.

(٤) (هـ): مباحث.

ستَّ جهات، ويكون له بحَسَبِ كلِّ جهة اعتمادٌ، فتكونُ الاعتماداتُ ستةً.
وتماثل الاعتمادات بحَسَبِ اتحاد الجهة، وتختلف باعتبار تعدد الجهات.

وعند طائفةٍ[1] منهم: الثِّقَلُ من جنس الاعتماد، وهو الاعتمادُ بالنسبة إلى جهة السُّفْل.

وعند آخرين منهم[2]: الثِّقَلُ مغايرٌ لجنس الاعتماد، وهو عبارة عن كثرة أجزاء الجسم، فكلما زاد انضمام أجزائه كان أثقلَ.

أقسام الثقل

واتفقت المعتزلة على أن الاعتماداتِ منقسمةٌ: إلى اعتماداتٍ لازمة طبيعية، وهي اعتمادُ الثقيل في جهة السُّفل، واعتماد الخفيف في جهة العُلو؛ وإلى اعتماداتٍ مُفارِقة، وهي الاعتمادات المُجْتَلَبة، مثل اعتماد الثقيل في جهة العُلو، واعتماد الخفيف في جهة السُّفل.

ويَفْتقِرُ الاعتمادُ إلى محلٍّ لا غيرَ؛ وذلك لأن الاعتماد عَرَضٌ، وكل عَرَض يَفْتقِرُ إلى محلٍّ، فكان الاعتماد مُفْتَقِراً إلى مَحلٍّ، وامتنع حلول عَرَضٍ في محلين، (٩٧/ج) فكان الاعتمادُ كذلك، فافتقر إلى مَحلٍّ لا غير.

الاعتماد مقدور لنا

والاعتمادُ مقدور لنا؛ لأنه يَحْدُثُ بحَسَبِ دواعينا، وينتفي بحَسَبِ صَوارفنا، فيكون صادراً بحَسَب قدرتنا.

ويَتَوَلَّدُ عن[3] الاعتماد أشياءُ: بعضُها لذاته بلا شرط؛ وبعضُها لذاته بشرط؛ وبعضُها يَتَوَلَّدُ منه لا لذاته.

---

(١) كأبي هاشم الجبائي وأتباعه. انظر: كشف المراد ص ١٩٤.
(٢) كأبي علي الجبائي: المصدر السابق، ص ١٩٤.
(٣) (ج): من.

أما الذي يَتَوَلَّدُ[1] من الاعتماد لذاته بلا شَرْطٍ: فهو الأكوانُ والاعتمادُ في محله. أما الأكوانُ: فلأن الجسمَ يختص بجهة دون جهة حالَ حركته، فلابد من مُخَصِّصٍ لكونه[2] في تلك الجهة، وهو الاعتمادُ. وأما الاعتمادُ: فلأن الحركةَ القَسْرية تُوجَدُ شيئًا فشيئًا، والقاسرُ أَوْجَدَ في المُتحرِّك الاعتمادَ، والاعتمادُ[3] يُوَلِّدُ الحركةَ الأولىٰ والاعتمادَ بالنسبة إلىٰ الحركة الثانية.

وأما الذي تَوَلَّدَ لذات الاعتماد بِشَرْطٍ: فهو الأصواتُ، فإنها تَتَوَلَّدُ[4] عن[5] الاعتماد لذاته بشرط المُصَاكَّةِ.

وأما الذي تَوَلَّدَ من[6] الاعتماد لا لذاته: فهو التأليفُ والألمُ: أما التأليفُ فيتَولَّدُ من المُجاورة التي تَتَولَّدُ من الاعتماد، وأما الألمُ فيَتولَّدُ من التفريق الذي يَتَولَّدُ من الاعتماد[7].

من الكيفيات المحسوسة أوائل المبصرات

* قال:

وَمِنْهَا: أَوائِلُ المُبْصَرَاتِ، وَهِيَ اللَّوْنُ والضَّوْءُ، ولِكُلٍّ مِنْهُمَا طَرَفَانِ. وَلِلأَوَّلِ حَقِيقَةٌ، وطَرَفَاهُ: السَّوَادُ والبَيَاضُ المُتَضَادَّان، وَيَتَوَقَّفُ عَلَىٰ الثَّانِي فِي الإِدْرَاكِ لَا الوُجُودِ، وهُمَا مُتَغَايِرَانِ حِسًّا،

---

(١) (أ) (و): تولد.

(٢) (هـ): بكونه.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (و): تولد.

(٥) (ز): من.

(٦) (هـ) (و): عن.

(٧) (هـ) زيادة: والله أعلم.

قَابِلانِ للشِّدَّةِ والضَّعْفِ المُتَبَايِنَانِ نَوْعاً. ولَوْ كَانَ الثَّانِي جِسْماً لَحَصَلَ ضِدُّ المَحْسُوسِ، بَلْ هُوَ عَرَضٌ قَائِمٌ بِالمَحَلِّ، مُعِدٌّ لِحُصُولِ مِثْلِهِ فِي المُقَابِلِ. وهُوَ ذَاتِيٌّ وعَرَضِيٌّ، أَوَّلٌ وثَانٍ. والظُّلْمَةُ عَدَمُ مَلَكَةٍ.

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المُبْصَراتُ[1].

ومنها: أوائلُ المُبْصَرات، وهي التي تكون مُبْصَرةً أولاً وبالذات، وهي اللونُ والضوءُ، ولكلٍّ من اللون (١٠٤/هـ) والضوء طرفان.

«وللأول» أي: لِلَّونِ «حقيقة»، نَبَّهَ به على بُطلان قَوْلِ مَن زعم[2]: أنه لا حقيقةَ لشيءٍ من الألوان أصلا، والبياضُ إنما يُتَخَيَّلُ من اختلاط الهواء بالأجسام الشفَّافة المُتصَغِّرة جِدًّا كما في الثلج والزُّجاج المدقوق، والسوادُ إنما يُتَخَيَّلُ عند عدم غَوْر الضوء في عُمْقِ الجسم.

السواد والبياض كيفيتان حقيقيتان

والحَقُّ: أن السوادَ والبياضَ كيفيتان حقيقيتان، قائمتان بالجسم في الخارج، وماجُعِلَ سبباً لتخيُّل البياضِ منقوضٌ ببياض البَيْضِ المسلوق، فإنه يُرىٰ بعد السَّلْقِ، مع أنه صار بعد السَّلْق كثيفاً، ولا يُرَىٰ قبل السَّلْق مع أنه كان شَفَّافاً، واختلاطُ الهواء (٥٩/أ) بعد السَّلْق مُنتفٍ لكونه أثقلَ، والثقلُ دليلٌ علىٰ عدم مخالطة الهواء، وعلىٰ تقدير

---

(١) انظر في المبصرات: المباحث المشرقية ٢٩٣/١، الصحائف الإلهية ص ١٨٩، نهاية المرام ٥٢٥/١، مطالع الأنظار ص ٨٨، شرح المقاصد ٢٤٩/٢، شرح المواقف ١٤١/٢، شرح التجريد للقوشجي ٨٥/٣.

(٢) هم جماعة من قدماء الحكماء. انظر: نهاية المرام للحلي ٥٣٢/١.

تسليم كونه سبباً، يجوز أن يكون سبباً لتحقُّقِهِ في الخارج، كما يجوز أن يكون سبباً لتخَيُّلِهِ.

طرفا اللون

وللَّونِ طرفان: السوادُ والبياضُ، وباقي الألوان مُتوسِّطةٌ بينهما، وهما متضادان، لتعاقبهما على موضوع واحد، ويكون بينهما غايةُ الخلاف طِباعاً.

وما قيل: إن السواد والبياض يجوز اجتماعُهما، ويَحْصُلُ من اجتماعهما الغُبْرةُ فباطلٌ؛ لأنه لو اجتمع السواد والبياض، فعند اجتماعهما لا يخلو: إما أن يَبْقَىٰ كلٌّ واحد منهما أو أحدهما علىٰ صَرافته، أو لا يَبْقَىٰ واحد منهما علىٰ صَرَافته.

والأقسامُ بأسرها باطلةٌ: أما الأول: فلأنه لو بَقِيَ كلٌّ واحد منهما علىٰ صَرافته، لزم أن يُرَىٰ الجسمُ في غاية السواد (١٢٠/ز) وغاية البياض. وأما الثاني: فلأنه يلزم أن يُرَىٰ الجسم في غاية البياض، إن كان الباقي علىٰ صرافته هو البياضَ، أو في غاية السواد إن كان الباقي علىٰ صرافته هو السوادَ، وأيضاً يلزم عدمُ اجتماعهما حينئذ؛ لأن الذي لم يبق علىٰ صرافته مُنتفٍ، فلم يجتمع مع الآخر. وأما الثالث: فلأنه حينئذ يلزم أن لا يكون شيءٌ منهما موجوداً ألبتةَ، بل الموجودُ لونٌ مُتوسِّط.

توقف اللون على الضوء في الإدراك

ويَتوقَّفُ اللون علىٰ الثاني ـ أي: الضوءِ ـ في الإدراك، لا الوجودِ، أي: الضوءُ شَرْطٌ[1] إدراكِ اللون (١١٨/و) لا شَرْطُ وجوده.

---

(١) ساقطة من (ب).

وزعم الشيخُ أبو علي: أن الضوءَ شَرْطٌ وجود اللون، ويكون اللونُ عند عدم الضوء غيرَ موجود بالفعل، بل عند عدم الضوء يكون الجسم (٩٨/ج) مُستعدًّا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء.

واحتج عليه: بأن اللونَ لا يُرىٰ عند عدم الضوء، فعَدَمُ الرؤية لا يكون بسبب الظلمة، فإن الظلمةَ غيرُ مانعة عن الإبصار، ولذلك نَرىٰ[1] في الغار[2] جماعةً خارجَ الغار، إذا أوقدوا ناراً، مع أن الهواء الحائل بيننا وبين تلك الجماعة مظلمٌ.

ورُدَّ هذا: بأنه يجوزُ أن يكون عدمُ الرؤية بسبب فَقْدِ شَرْطِ الرؤية، وهو الضوءُ، لا بسببِ مَنْعِ الظلمة.

لا يُقَال: الضوءُ ليس بشَرْطٍ في الرؤية؛ لأن مَنْ في الغار يَرىٰ[3] الخارجَ، مع عدم الضوء بين مَنْ في الغار وبين الخارج؛ لأن الهواء مظلم.

لأنا نقول: الضوءُ الواقع علىٰ المَرْئِي شَرْطٌ في رؤيته، لا الضوءُ الواقع علىٰ الحائل بين الرائي والمَرْئي.

والحَقُّ: أن اختلافَ الألوان بحَسَبِ شدة الضوء وضعفه، مُشْعِرٌ بأن اللون الحاصل عند شدة الضوء، حقيقةٌ مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضَعْفِ الضوء، وهذا يدل علىٰ أنه عند شدة الضوء انتفىٰ[4] اللونُ الأول المغاير بالحقيقة للون الثاني، وحَدَثَ اللونُ الثاني.

---

(١) (ج) (و): ترىٰ.
(٢) أي: ونحن في الغار.
(٣) (ج) زيادة: في.
(٤) (هـ): ينتفي.

ولا وجودَ للقَدْرِ المُشْتَرَك بين اللونين المختلفين بالحقيقة[1]؛ إذ يمتنع تَحَقُّقُ حِصَّةَ الجنس عند انتفاء الفَصْلِ، فأُحْدِسَ من هذا أن الضوءَ شَرْطُ وجود اللون.

الضوء واللون متغايران حساً

واللون والضوءُ متغايران حِسًّا، أي: المغايرةُ بينهما مستفادة من الحِسِّ، ولأن الضوءَ لو كان نفسَ البياض مثلاً، لكان البياضُ لا يُشارِكُ السوادَ في الضوء، كما لا يُشارِكُه في البياضية، والتالي باطل؛ لأن السواد والبياض قد يتشاركان في الضوء، مع اختلافهما في الماهية.

وكلٌّ من اللون والضوء قابلٌ للشدة والضعف، والقابلُ للشدة والضعف يكون الأشدُّ منه نوعاً مبايناً للأضعف منه، وهو المراد من قوله: «المتباينان نوعاً».

اللون والضوء قابلان للشدة والضعف

وإنما كان الأشدُّ منه نوعاً مبايناً للأضعف منه؛ وذلك[2] لأن السوادَ الشديدَ يُخالِفُ السوادَ الضعيفَ في الشدة والضعف، فلا يخلو: إما أن يكونَ الاختلافُ بينهما بالحقيقة أو بالعوارض، والثاني (١٠٥/هـ) محال، وإلا لم يكن التفاوتُ في السواد بل في أمر خارج عنه، لكن نَعْلَمُ قطعاً (١١٩/ب) أن التفاوت في السوادية، فتعيَّنَ الأولُ، فيكون الأشدُّ نوعاً مُخالِفًا للأضعف.

ولنُشِرْ ها هنا إشارةً ما إلى أن المَقُول بالتشكيك، من عوارض ما يقال عليه من الأفراد؛ وذلك لأن نسبةَ الماهية وذاتياتها إلى الجزئيات على السواء، فإن جميعَ الجزئيات متساويةٌ في أن تَحَقُّقَهَا ذِهْناً وخارجاً

(١) (ب): في الحقيقة.

(٢) ساقطة من (أ).

لا يُتصوَّرُ إلا عند تحقُّقِ الماهية وذاتياتها، ويَرتفِعُ بارتفاع الماهية وذاتياتها، وأن الماهيةَ وذاتياتِها تتقدَّمُ عليها ذهناً، فلا تكون الماهيةُ وذاتياتُها بالنسبة إلى شيء منها أقدمَ أو أولىٰ أو أشدَّ.

وتقدُّمُ بعض الجزئيات علىٰ بعض بالوجود، لا يقتضي تقدُّمَه عليه بالماهية، فإن نسبةَ الماهية إلى الجزئي المتقدِّم بالوجود، كنسبته إلى الجزئي المتأخر بالوجود، فلا تكون الماهيةُ وذاتياتُها مَقُولةً على الجزئيات بالتشكيك، بل المَقُولُ بالتشكيك من العوارض.

والمَقُولُ بالتشكيك إذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات، لابد وأن تكون الجزئياتُ مختلفةً بالحقيقة؛ لأن اختلافَ اللوازم يَسْتدْعِي اختلافَ الملزومات، وإلا يلزم صِدْقُ الملزوم بدون اللازم، وهو محال.

الضوء ليس بجسم

واختلفوا في أن الضوءَ جِسْمٌ أو لا؟

فذهب المحققون إلى أن الضوء ليس بجسم[1]؛ إذ لو كان جسماً لحَصَلَ[2] ضِدُّ المحسوس؛ وذلك لأنه لو كان جسماً - وهو مُبْصَرٌ - لكان ساتراً لما تحته، فكلما ازداد نوراً ازداد ستراً، والمحسوسُ ضد ذلك؛ لأن المحسوسَ أن الضوء لا يكون (١٢١/ز) ساتراً لما تحته، وكلما ازداد كان ما تحته أظهر، فثبت أنه لو كان جسماً لحَصَلَ ضِدُّ المحسوس، وضِدُّ المحسوس مُنتفٍ، فلا يكون الضوءُ جسماً.

وفيه نَظَرٌ، والحقُّ أن يقال: لو كان الضوءُ جسماً يلزم التداخُل،

---

(١) (ز): جسماً.

(٢) (هـ): يحصل.

أو ازديادُ حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه، والتالي (٩٩/ج) ظاهر الفساد.

واحتجَّ مَنْ قال بأن[١] الضوء جسم[٢]: بأن الضوءَ مُنحَدِرٌ من الشمس أو النار أو غيرهما، وكلُّ مُنحَدِرٍ مُتحرِّكٍ، وكل مُتحرِّك جسم، وبأن الضوءَ يتحرَّكُ بحركة المُضِيء، وكلُّ متحرِّك جسم.

أجيب: بأنا لا نُسَلِّمُ أن الضوء مُنحَدِرٌ، بل الضوءُ يَحْدُث في قابله المُقابِلِ دَفْعَةً، لكن لمَّا كان حدوثُه من شيء عالٍ، سَبَقَ إلىٰ الوَهْمِ أنه مُنحَدِرٌ.

ولا نُسَلِّمُ أن الضوءَ يَتحرَّكُ[٣] بحركة المُضِيء، بل الشمسُ تتحرَّكُ فيَحْدُثُ في مقابلها[٤] الضوءُ، وينتفي ما حَدَثَ قبل هذه المقابلة، بسبب زوال المقابلة الأولىٰ عند انتقال الشمس مِن مَوْضِعِها الأول، فيُتَوَهَّمُ[٥] أنه انتقل بانتقال الشمس.

فثَبَتَ: أن الضوءَ (١١٩/و) ليس بجسم، بل هو عَرَضٌ قائم بالمحلِّ، مُعِدٌّ لحصول مِثْلِهِ في الجسم المقابل لمحله،[٦] كضوء الشمس، فإنه عَرَضٌ قائمٌ بها مُعِدٌّ لحصول ضوء آخر مِثْلِهِ في الجسم المقابل للشمس.

---

(١) (أ) (ج) (ز): إن.

(٢) ينسب هذا القول إلىٰ بعض قدماء الحكماء، انظر: نهاية المرام ١/٥٤٨.

(٣) (هـ): متحرك.

(٤) (ج) (ز): مقابلتها.

(٥) (ب): فتوهم.

(٦) (ب): بمحله.

الضوء ذاتي وعرضي

والضوءُ قسمان: ذاتي وعَرَضي، فالذاتي: هو[1] ما حَدَثَ من ذات المُضِيء في ذاته، ويسمىٰ ضوءاً. والعَرَضي: ما حَدَثَ من ذات المُضِيء في غيره، ويسمىٰ نُوراً[2].

الضوء أول وثان

وأيضاً: الضوءُ أولٌ وثانٍ[3]، فالضوءُ الأول: ما حَصَلَ من المُضِيء لذاته، كضوء الهواء الذي صار مُضِيئًا بالشمس؛ والضوءُ الثاني: ما حَصَلَ من المضيء لغيره، كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس، فإنه صار مضيئًا بالهواء الذي صار مضيئاً بالشمس.

تعريف الظلمة

والظُّلْمَة: عبارةٌ عن عدم الضوء عما مِن شأنه أن يكون مضيئًا، فإن الشيء الذي مِن شأنه الضوءُ إذا انتفىٰ عنه الضوءُ صار مُظلماً، ولا يحتاج إلىٰ أن يَحْدُثَ فيه كيفيةٌ أخرىٰ حتىٰ يصيرَ مظلماً، فتكون الظلمةُ عَدَمَ مَلَكةِ الضوء.

* قال:

من الكيفيات المحسوسة المسموعات

ومِنْهَا: المَسْمُوعَاتُ، وَهِيَ: الأَصْوَاتُ الحَاصِلَةُ مِن التَّمَوُّجِ المَعْلُولِ للقَرْعِ والقَلْعِ[4]، بِشَرْطِ المُقَاوَمَةِ فِي الخَارِجِ. ويَسْتَحِيلُ بَقَاؤُهُ؛ لِوُجُوبِ إِدْرَاكِ الهَيْئَةِ الصُّورِيَّةِ. ويَحْصُلُ مِنْهُ آخَرُ[5].

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ويدل عليه قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا﴾ يونس: ٥.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «هذا تقسيم للضوء العرضي، أعني: الضوء الحاصل في شيء من مضيء آخر» ل: ٢٠٦.

(٤) (هـ): أو القلع.

(٥) (و): أخرىٰ. وفي (ز) زيادة: وهو الصدىٰ.

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المسموعاتُ[1]، وهي الأصواتُ.

حقيقة الصوت

قيل: إن الصوتَ جسمٌ[2]، وهو باطل؛ لأن الأجسام مُتشارِكةٌ في الجسمية ومُتخالِفةٌ بالأصوات، وما به التشارُكُ غير ما به التخالف؛ ولأن الأجسامَ مُبْصَرةٌ، والأصواتَ ليست بمُبْصَرة.

وقيل: إنه القَرْعُ أو القَلْعُ.

وقيل: إنه التَّموُّجُ.

وكلاهما باطلٌ؛ لأن كلًّا من القَرْعِ والقَلْعِ والتموُّج مُبْصَر، والصوتُ ليس بمُبْصَر.

سبب الصوت

إذا[3] عَرَفْتَ ذلك فنقول: الصوتُ يَحْدُثُ من تموُّج الهواء المعلول للقَرْعِ (١٠٦/هـ) أو القلع[4]، والتموُّج ليس عبارةً عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بأن يكون الهواءُ الواحدُ[5] بعينه يَحْمِلُ الصوتَ ويَنقُلُه إلىٰ الصِّمَاخ، بل عبارةٌ عن أمر يَحْدُثُ[6] بصَدْمٍ بعد صَدْمٍ، وسكونٍ بعد سكون.

---

(١) انظر في المسموعات: المباحث المشرقية ٣٠٥/١، الصحائف الإلٰهية ص ١٩٤، نهاية المرام ٥٦٠/١، مطالع الأنظار ص ٩٠، شرح المقاصد ٢٧٣/٢، شرح المواقف ١٥٥/٢، شرح التجريد للقوشجي ١٠٠/٣.

(٢) هذا القول نسبه الأشعري إلىٰ النظام. انظر: مقالات الإسلاميين ١١٢/٢.

(٣) (ج) (هـ): وإذا، (أ): فإذا.

(٤) قال التفتازاني: «والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله ـ تعالىٰ ـ من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث» شرح المقاصد ٢٧٣/٢، وما ذكره الشارح هنا هو مذهب الفلاسفة، كما نسبه إليهم التفتازاني.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) في هامش (هـ) (ز) زيادة: في الهواء.

وهذا التموُّجُ سببه: القَرْعُ، وهو إمْسَاسٌ عنيف؛ أو القَلْعُ، وهو تفريق عنيف، فإن القَرْعَ والقَلْعَ كلٌّ منهما يُخوِجُ الهواءَ إلى أن ينقلبَ من المسافة التي سَلَكَها القارع أو القالع إلى جَنْبَيْها[1] بعنف شديد، ويلزم منه انقيادُ الهواء المُتباعد منه للتشكل والتموُّج الواقعين هناك.

والقَرْعُ والقَلْعُ اللذان هما سبب التموُّج، الذي هو سبب قريب للصوت، مشروطٌ بالمُقاومة لا الصَّلابة، فإن قَرْعَ الماء بشيء يُوجِبُ الصوتَ (١٢٠/ب) مع عدم الصلابة، وقَلْعَ شيء من القُطْن غَيْرُ مُصوِّتٍ لعدم المقاومة.

الصوت موجود في الخارج

والصوتُ موجود في الخارج[2]، أي: في تموُّج الهواء الخارج عن الصماخ، وإليه أشار بقوله: «في الخارج» أي: الأصواتُ الحاصلة في الخارج.

وقيل: إنه لا وجودَ له في الخارج، بل إنما يَحْدُثُ[3] في السامعة عن[4] مُلامسةِ المُتموِّج عند بلوغه إلى الصِّماخ، وأما قبلَ ذلك فلا وجودَ له أصلاً[5].

---

(١) (ب): جنبها، و (هـ) (ز): جنبيها.

(٢) أثبت العلم الحديث أن ليس للصوت وجود في الخارج، فليس في الخارج إلا موجات هوائية. أما الصوت: فهو خبرة سيكولوجية تحدث في المركز السمعي في المخ، حينما تؤثر هذه الموجات الهوائية في أعضاء السمع الموجودة في الأذن الداخلية. انظر: الإدراك الحسي عند ابن سينا للدكتور نجاتي ص ١١٠.

(٣) (ب): يحصل.

(٤) (ب) (و) (ز): عند.

(٥) ساقطة من (هـ).

وهذا[1] باطلٌ؛ لأنه لو كان كذلك، لَمَا أَدْرَكْنَا الصوتَ إلا في تلك الحالة فقط، ولو كان[2] إدراكُنا إياه في تلك الحالة فقط، لَمَا أدرَكنا الجهةَ عند وصول الصوت إلينا؛ لأن الجهةَ لا يَبْقىٰ منها أثر في الهواء المُتَمَوِّج عند بلوغه إلىٰ الصِّماخ، كما أنا لمَّا لم نُدْرِكْ الملموسَ إلا حالَ وصوله إلينا، لم نُدْرِكْ باللمس أن الملموسَ من أيِّ جهة وَصَلَ إلينا.

يستحيل بقاء الصوت

ويستحيل بقاءُ الصوت، أي: بقاءُ أجزائه في الوجود معاً، بل تُوجَدُ (٦٠/أ) أجزاؤه علىٰ سبيل التجدد والانقضاء، (١٠٠/ج) كالحركة والزمان (١٢٢/ز)؛ وذلك لأن الصوتَ لو كان موجوداً قارَّ الأجزاء، لكانت حروفُ الكلمة التي يُتَكَلَّمُ بها باقيةً في الخارج معاً بالضرورة، لكن استحال بقاؤها معاً؛ لأنا نُدْرِكُ الهيئةَ الصورية، أي: الترتيبَ الخاصَّ الواقعَ في حروف الكلمة، فلو كانت حروفُ الكلمة مجتمعةً قارَّةً، لم يكن سماعُ[3] زيد مثلاً علىٰ هذا التأليف والترتيب الخاص، أولىٰ من سماعه علىٰ سائر تأليفاتها، فلم تُسْمَع الهيئةُ الصورية لها، هذا خُلْفٌ.

ويَحْصُلُ من التموُّج الحاصل بسبب القَرْع أو القَلْع[4] تموُّجٌ آخر، ويَحْصُلُ منه صوتٌ آخر، وهو الصَّدىٰ.

صوت الصدى

واعلم: أن الهواء إذا تَموَّجَ وقاومه مُصادِمٌ، كجبل أو جدار

---

(١) (ج): وهو.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ساقطة من (و).

(٤) (ب) (و) (ز): والقلع.

أَمْلَسَ، بحيث يَصْرِفُ هذا الهواءَ المُتموِّجَ إلىٰ خَلْفٍ محفوظاً فيه هيئةُ تموُّجِ الهواء الأول، حَدَثَ من ذلك صوتٌ هو الصدى.

* قال:

وَتَعْرِضُ لَهُ كَيْفِيَّةٌ مُتَمَيِّزَةٌ[1] يُسَمَّىٰ بِاعْتِبَارِهَا حَرْفاً، إِمَّا: مُصَوِّتٌ أَوْ صَامِتٌ، مُتَمَاثِلٌ أَوْ مُخْتَلِفٌ، بالذَّاتِ أَوْ بِالعَرَضِ، وَيَنْتَظِمُ[2] مِنْهَا[3] الكَلَامُ بأقْسَامِهِ، ولا يُعْقَلُ غَيْرُهُ.

مبحث الحروف

○ أقول:

حقيقة الحرف

الصوتُ تَعْرِضُ له كيفيةٌ يَتَمَيَّزُ بها عن صوت آخر، يُشَارِكُهُ في الحِدَّةِ أو الثِّقَلِ[4]، تميُّزاً في المسموع، ويسمىٰ الصوتُ باعتبار هذه الكيفية حَرْفاً.

واحترزنا بقولنا: «تميُّزاً في المسموع» عن الصوت الطويل والقصير، وعن الصوت المُلائم (١٢٠/و) وغير الملائم، فإن كلًّا منها[5] قد عَرَضَ له هيئةٌ يَتَمَيَّزُ بها عن صوت آخر، هو مِثْلُه في الحِدَّة والثِّقَل[6]، لكن[7] ليس تميُّزاً في المسموع؛ لأن الطول والقِصَر، والملائمةَ وغيرَ الملائمة، ليست بمسموعة. أما الطول والقصر:

---

(١) (هـ): متميزة.
(٢) (ج): فينتظم.
(٣) (هـ): منه.
(٤) (ج): والثقل.
(٥) (ب) (ج): منهما.
(٦) (هـ) (و): أو.
(٧) (ب): ولكن.

فلأنهما من الكميات، والكمياتُ غير مسموعة، وأما الملائمة وعدمها: فلأنهما مطبوعان.

أقسام الحرف

والحرفُ[1]: إما مُصَوِّتٌ، وهو الذي يسمىٰ بالعربية: حرفَ المَدِّ واللِيّن، وهو الألفُ والواو والياء، إذا تَوَلَّدَت من إشباع ما قبلها من الحركات المُجَانِسَة لها: الفتحُ للألف، والضمُّ للواو، والكَسْرُ للياء، كـ«هُو وهَا وهِي». ولا يُمْكِنُ الابتداءُ بها في تلك الحالة؛ لأنها حينئذ ساكنة، ولا يمكنُ الابتداءُ بالساكن.

وإما صامتٌ، وهو ما عدا حَرْفَ المَدِّ واللِّينِ، مثل: التاء والطاء وغيرهما، ويمكن[2] الابتداء به.

والصَّوامِتُ: إما مُتماثِلةٌ كالباء والباء، إذا كانا[3] ساكنين، أو متحرِّكين بحركتين متماثلتين كالفتحتين أو الضمتين أو الكسرتين؛ وإما مختلفةٌ، والمختلفةُ: إما مختلفةٌ بالذات والحقيقة كالباء والجيم، أو مختلفةٌ بالعوارض، بأن تكون الحروف من نوع واحد كالجيمين مثلاً، ويكون أحدهما مُتحرِّكا والآخر ساكناً، أو يكون أحدهما متحركاً بحركة والآخر بحركةٍ (١٠٧/هـ) غيرها.

حقيقة الكلام

والكلامُ يتألف من الحروف بأقسامه، فإن هذه الحروفَ إذا تألَّفت تأليفاً مخصوصاً، يسمىٰ المُتألِّفُ كلاماً.

أقسام الكلام

وهو: مُفْرَدٌ ومُؤلَّفٌ، والمُؤلَّفُ: تامٌّ: خبرٌ وأمر ونهي واستفهام

---

(١) (هـ) (ز): والحروف.

(٢) (أ) (ج): وهو يمكن.

(٣) (هـ): كانتا.

وتعجُّب ونداء؛ وغيرُ تامٍّ: تقييديٌّ وغيرُه[1]. فجميع أقسام الكلام مُؤلَّف من هذه الحروف.

ولا يُعْقَلُ كلامٌ[2] غير المؤلَّف[3] من الحروف المسموعة، هذا عند المعتزلة[4].

وأما الأشاعرة[5] فقالوا[6]: إن الكلام: نَفْسِيٌّ، وهو المعنى القائم (الكلام النفسي) بالنفس، الذي هو مدلولُ المُؤلَّفِ من الحروف؛ ولفظي، وهو المُؤلَّف من هذه الحروف.

وقولهم: «لا يعقل كلام غير المؤلف[7] من الحروف» إن أرادوا به أنه لا يُعْقَلُ مدلولُ هذه الألفاظ أصلاً، فهو عَيْنُ الجهالة؛ وإن أرادوا به أن مدلولَ هذه الألفاظ لا يُطْلَقُ عليه الكلامُ، فهو نزاع لفظي.

والحَقُّ: أن الكلام يُطْلَقُ على المفهوم القائم بالنفس، كما يُطْلَقُ على المُؤلَّف من الحروف، كقول الشاعر:

---

(١) ساقطة من (و).
(٢) ساقطة من (و).
(٣) (هـ): مؤلف.
(٤) انظر مذهب المعتزلة في هذه المسألة: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٣٠٦، شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٩.
(٥) انظر مذهب الأشاعرة في هذه المسألة: الإنصاف للباقلاني ص ١٠٦، نهاية الاقدام ص ٣٢٠، الأربعين للرازي ١/٢٤٤.
(٦) (هـ): فإنهم.
(٧) (هـ): مؤلف.

إنَّ الكـلامَ لفــي الفُـؤادِ وإنمــا جُعِلَ اللِّـسَـانُ علىٰ الفؤادِ دَلِيلَا[1]

لكنَّ إطلاقَ الكلام علىٰ المُؤلَّفِ من الحروف، أشهرُ من إطلاقه علىٰ مدلوله.

* قال:

من الكيفيات المحسوسة المطعومات

ومِنْهَا: المَطْعُومَاتُ التِّسْعَةُ الحَاصِلَةُ مِنْ تَفَاعُلِ الثَّلَاثَةِ فِي مِثْلِهَا.

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المطعوماتُ التسعة[2].

ووجه الانحصار في التسعة: أن الجسمَ الحامل للطَّعْمِ: إما أن يكون لطيفاً، أو كثيفاً، أو مُعْتدِلاً بينهما. وعلىٰ كلِّ تقدير من التقادير الثلاثة، فالفاعلُ فيه: إما الحرارةُ، أو البرودةُ، أو الكيفيةُ المُتوسِّطة بينهما، فيكون الحاصلُ تسعةً.

فالحرارة (١٢١/ب) إن فعَلَتْ في اللطيف حَدَثَتْ الحَرَافَةُ، وفي الكثيف حَدَثَتْ المَرَارَةُ، وفي المعتدل حَدَثَتْ المُلُوحة.

والبرودةُ إن فعَلَتْ في اللطيف حَدَثَتْ الحُمُوضة، (١٠١/ج) وفي الكثيف حَدَثَت العُفُوصَة، وفي المعتدل حَدَثَت القَبْضُ.

---

(١) عجز البيت ساقط من (أ) (ب). وينسب هذا البيت إلىٰ الأخطل الشاعر المشهور. انظر: الفصل في الملل والنحل لابن حزم ١٢/٣.

(٢) انظر في المطعومات التسعة: المباحث المشرقية ٣٠٩/١، شرح الإشارات للطوسي ٢٨١/٢، الصحائف الإلٰهية ص ٢٠٠، نهاية المرام ٥٨٨/١، مطالع الأنظار ص ٩١.

والكيفيةُ المتوسطة بين الحرارة والبرودة: إن فعَلَتْ في اللطيف حَدَثَتْ الدُسُومة، (١٢٣/ز) وفي الكثيف حَدَثَتْ الحَلاوة، وفي المعتدل حَدَثَتْ التَفَاهَة.

والتَفَاهَةُ على نوعين:

أحدهما: أن لا يكون له طَعْمٌ حقيقةً.

والثاني: أن لا يكون له طَعْمٌ في الحِسِّ فقط، ويكون له طَعْمٌ في الحقيقة، لكن لشدة تكاثُفه لا يَتحَلَّلُ منه شيءٌ يُخالِطُ اللسانَ، فلا يُحَسُّ بطعمه[1]، ثم إذا احْتِيلَ في تحليل أجزائه[2] وتلطِيفِها أُحِسَّ منه بطَعْمٍ كالنحاس والحديد.

والنوع الثاني[3] هو التَفَاهَةُ التي عُدَّت من الطُعوم، لا الأولُ[4].

اعلم: أن مُفرداتِ الطُعوم هي هذه التسعة، وقد يجتمع في الجسم الواحد طَعْمان أو أكثر، فيُحَسُّ بطَعْمٍ غيرِ هذه التسعة.

أما اجتماع الطَّعْمين: فكاجتماع المرارة والقَبْض في الحُضُض[5]، ويسمى: البَشَاعة؛ وكاجتماع المرارة والملوحة في الشَّبْخَة، وتسمى الزُّعُوقة.

---

(١) (أ) (ج) (هـ): بطعم.

(٢) (ب) (هـ): أجزائها.

(٣) ساقطة من (و).

(٤) جملة: «لا الأول» ساقطة من (أ).

(٥) الحضض بضم الضاد الأولى وفتحها: صمغ مر كالصبر، مشهور يتداوى به. شرح المواقف ١٧١/٢.

وأما اجتماعُ الأكثر: فكاجتماع المرارة والحَرَافة والقَبْض في الباذنجان.

* قال:

من الكيفيات المحسوسة المشمومات

وَمِنْهَا: المَشْمُومَاتُ، وَلَا أَسْمَاءَ لأَنْوَاعِهَا إِلَّا مِنْ جِهَةِ المُوَافَقَةِ والمُخَالَفَةِ.

○ أقول:

ومن الكيفيات المحسوسة: المشموماتُ[١]، وهي الروائح المُدْرَكة بالشم.

ولا أسماء لأنواعها إلا من جهة الموافقة والمخالفة، بأن يقال: رائحة طيبة ورائحة مُنتِنة، ويختلف ذلك بحَسَب الأشخاص، فإن المُلائم لشخص قد يكون غيرَ ملائم لغيره.

* قال:

الكيفيات الاستعدادية

وَالاسْتِعْدَادَاتُ المُتَوَسِّطَةُ بَيْنَ طَرَفي النَّقِيضِ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من مباحث النوع الأول من الكيفيات، شَرَعَ في النوع الثاني منها، وهي الكيفيةُ الاستعدادية[٢].

وهي: الاستعداداتُ المُتوسِّطةُ بين طَرَفي النقيض، أي: الانفعال

---

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/٣١١، شرح المقاصد ٢/٢٨٨.

(٢) انظر: المباحث المشرقية ١/٣١٥، شرح التجريد للقوشجي ٣/١١٥.

واللاانفعال، علىٰ معنىٰ: أنه استعدادٌ شديد للانفعال، أو استعداد شديد للانفعال. والأولُ: يسمىٰ اللاقوةَ، كالمِمْرَاضِيَّة واللِّينِ، والثاني: يسمىٰ القوة، كالمِصْحَاحِيَّةِ والصلابةِ.

* قال:

الكيفيات النفسانية

والنَّفْسَانِيَّةُ: حَالٌ (١٢١/و) أَوْ مَلَكَةٌ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من النوع الثاني شَرَعَ في النوع الثالث، وهي: الكيفيةُ[١] النفسانيةُ، أي: المُخْتَصَّةُ بذوات الأنفس.

الحال والملكة

وهي: إن كانت راسخةً سُمِّيت مَلَكَةً، وإن كانت غيرَ راسخة سُمِّيت حالاً.

والاختلافُ بينهما بالعوارض المُفارقة لا بالفُصُول؛ لأن الكيفيةَ الواحدة بالشخص قد تكون حالاً، فإذا اسْتَحْكَمَت صارت مَلَكَةً، والأمورُ المختلفة بالفُصُول يمتنع أن يَنْقَلِبَ بعضُها إلىٰ بعض[٢].

* قال:

من الكيفيات النفسانية العلم

مِنْهَا: العِلْمُ، وَهُوَ: إِمَّا تَصَوُّرٌ، أَو تَصْدِيقٌ جَازِمٌ مُطَابِقٌ ثَابِتٌ.

○ أقول:

من[٣] الكيفيات النفسانية: العِلْمُ[٤].

---

(١) (ز): الكيفيات.

(٢) (أ) (ج): البعض.

(٣) (ب) (و) (ز): ومن.

(٤) انظر في العلم وما يتعلق به: المباحث المشرقية ٣١٩/١، تلخيص المحصل ص١٥٥،=

العلم تصور وتصديق

وهو: إما تصوُّرٌ؛ وإما تصديقٌ جازم مطابق ثابت.

واحْتَرَز «بالجازم» عن الظن، فإنه تصديقٌ (١٠٨/هـ) غيرُ جازم؛ لأن الجازمَ هو الذي يَمْنَعُ احتمالَ[1] النقيض، والظنُّ لا يَمْنَعُ احتمالَ النقيض.

واحْتَرَز بقوله «مطابق» عن الجهل المُرَكَّب، وبقوله: «ثابت» عن التقليد، فإنه أراد بالثابت ما يمتنعُ زواله، والتقليدُ ليس كذلك.

إطلاقات العلم

واعلم: أن العلم يُطلَقُ تارةً، ويُراد به حصولُ صورة الشيء في العقل، وهو ينقسم إلىٰ تصوُّر مُطلَق، كما نتصور[2] الشمسَ والقمرَ والعقلَ، وإلىٰ تصوُّر مع تصديق، كما يُعْلَمُ[3] أن العالم مُحْدَث.

والتصديق: هو الحكم بين الشيئين بنفي أو إثبات.

ويُطلَقُ تارةً، ويُرادُ به اليقين، وهو قسمٌ من أقسام التصديق؛ لأنه تصديقٌ مُقيَّد بالجزم والثبات[4] والمطابقة، وهو غير منقسم إلىٰ التصوُّر وإلىٰ التصديق الجازم المطابق الثابت؛ لأن الشيء لا ينقسم إلىٰ نفسه، وإلىٰ أمر مباين له.

فإن أراد[5] بالعلم ـ الذي جُعِلَ مَوْرِدَ التقسيم ـ العلمَ بالمعنىٰ

= الصحائف الإلٰهية ص ١٦٩، نهاية المرام ٥/٢، مطالع الأنظار ص ٩٤، شرح المقاصد ٢٩٩/٢، شرح المواقف ١٧٧/٢، شرح التجريد للقوشجي ١١٦/٣.

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ز): يتصور.

(٣) (هـ) (و): نعلم.

(٤) (و): الثابت.

(٥) أي: المصنف.

الثاني، لم يصح التقسيمُ، وكذا إن أراد به العلمَ بالمعنىٰ الأول؛ ضرورةَ خروج الأقسام الأُخر عن ذلك.

وأيضاً: العلمُ[1] بالمعنىٰ الأول لم ينقسم إلىٰ التصوُّر وإلىٰ التصديق، اللهم إلا أن يُسَمَّىٰ القسمُ الثاني بالتصديق، فلكلٍّ[2] أن يَصْطلحَ علىٰ ما يشاء[3].

فعُلِمَ: أن انقسام العلم إلىٰ التصوُّر وإلىٰ[4] التصديق الجازم المطابق الثابت غيرُ صحيح، ولا يمكن تصحيحُه[5] إلا أن تُقَسَّمَ المعاني الذهنية: إلىٰ نَفْسِ الإدراك وإلىٰ ما يَلْحَقُه، ويُقَسَّمَ ما يَلْحَقُهُ إلىٰ ما يَجْعَلُه مُحتمِلاً للتصديق أو التكذيب، وإلىٰ ما لا يَجْعَلُه كذلك، كالهيئات اللاحقة به، في الأمر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك، ويُقَسَّمَ ما يَجْعَله مُحتمِلاً للتصديق أو التكذيب إلىٰ الجازم وغير الجازم، والجازمُ إلىٰ المطابق وغيره (١٠٢/ج)، والمطابق إلىٰ الثابت وغيره.

ويسمىٰ القَدْرُ المُشترَك بين الإدراك والتصديق الجازم المطابق الثابت ـ وهو المعنىٰ الذهني المُقيَّد بسَلْبِ الأقسام الباقية ـ بالعِلْم، ويُقَسَّمُ[6] إلىٰ التصوُّر (١٢٤/ز) والتصديق[1] المذكور.

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) (ز): ولكل.

(٣) (و): شاء.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) أي: تصحيح انقسام العلم إلىٰ التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت.

(٦) (و): وينقسم.

لا يقال: العلمُ بمعنىٰ اليقين، واليقينُ أعمُّ من التصوُّر والتصديق.

لأنا نقول: العلمُ بمعنىٰ اليقين يُعْتَبَرُ فيه الحكمُ والجزمُ والمطابقةُ، والتصوُّر مُجرَّدٌ عنها، فلا يكونُ أعمَّ من التصوُّر.

* قال:

العلم لا يحد

وَلَا يُحَدُّ.

○ أقول:

أي: لا يُحَدُّ العِلْمُ؛ لأنه بديهيُّ التصوُّر، والتحديدُ إنما يكون للكسبي.

وما ذكروه في مَعْرضِ التعريف ليس بحدٍّ له، بل تعريفٌ له بحَسَبِ اللفظ، والأشياءُ البَدَهِيَّةُ[2] قد (١٢٢/ب) تُعَرَّفُ بحَسَب اللفظ، كما أشرنا إليه في صَدْرِ الكتاب، وكل ما يَجِدُه الإنسان من نفسه من هذه الكيفيات، غنيٌّ عن التعريف بالحدِّ والرَّسْم.

* قال:

التصور والتصديق كل منهما ضروري ومكتسب

وَيَقْتَسِمَانِ الضَّرُورَةَ والاكْتِسَابَ.

○ أقول:

أي: التصوُّرُ والتصديقُ يقتسمان[3] الضرورةَ والاكتسابَ، أي: ينقسم كلٌّ منهما إلىٰ الضروري والمُكتَسَب.

---

(١) (ج): وإلىٰ التصديق.

(٢) (ب): البديهية.

(٣) (و): ويقسمان، (هـ): وينقسمان.

ونَعْنِي بالتصوُّر الضروري: ما لا يُحْتاج في تحصيله إلىٰ فِكْرٍ، وبالتصديق الضروري: ما يكفي في جَزْمِ العقل بنسبة (٦١/أ) أحد طرفيه إلىٰ الآخر تصوُّرُهما، وإن كانا أو أحدُهما مُتصوَّراً بالفِكْرِ.

والمُكْتَسَب من كلٍّ منهما ما يُقابِلُ ضَرُورِيَّهُ[1].

* قال:

العلم يتوقف علىٰ الانطباع

وَلَابُدَّ فِيهِ مِن الانْطِبَاعِ فِي المَحَلِّ المُجَرَّدِ القَابِلِ، وَحُلُولُ المِثَالِ مُغَايِرٌ.

○ أقول:

ولابد في العلم[2] من انطباعِ صورةٍ مساوية للمعلوم؛ وذلك لأنا نَحْكُمُ علىٰ معدومٍ ما في الأعيان بأحكامٍ وجودية، مِثْلُ: كثيرٍ من الأشكال الهندسية المفروضة، مما لا يَقَعُ ممكنا أو ممتنعاً، وكلُّ ما يُحْكَمُ عليه بالحكم الوجودي له وجودٌ، وإذ ليس في الأعيان فهو في النفس، وما في النفس: إما نفسُ حقيقته أو مثاله، والأولُ باطل؛ إذ لا حقيقةَ للشيء المعدوم في الخارج، حتىٰ يَحْصُلَ في العقل، فتعيَّنَ الثاني.

قولُه: «المُجرَّد» إشارةٌ إلىٰ جواب دَخَلٍ[3] مُقدَّر.

توجيهه: أن يقال: لوكان العِلْمُ عبارةً عن انطباعِ صورةِ الشيء

(١) (هـ) (و): ضرورته. (ز): الضرورية.

(٢) (ب): للعلم و «في» ساقطة.

(٣) هذا الدخل للإمام الرازي، ذكره في شرحه علىٰ الإشارات ١/١٣٤.

المعلوم في العالِم، لكان كلُّ ما حَصَلَ له هذه الصورةُ كان عَالِماً، والتالي باطل؛ فإن الجماداتِ حَصَلَ لها صورةُ السواد مثلاً، ولم تكن عالِمةً بالسواد.

تقرير الجواب[1]: أن يقال: العلمُ عبارةٌ عن انطباع صورة المعلوم في المَحَلِّ المُجَرَّد، والجماداتُ ليست بمُجرَّدة، فلا (١٢٢/و) يلزم أن تكون عالِمةً.

وقولُه: «القابل» يُحْتَمَلُ أن يكون صفةً مُوضِّحَةً، ويُحْتَمَلُ أن يكون مُقيِّدةً، وحينئذ يكون جواباً لدَخَل مُقدَّر.

توجيهه: أن يقال: الصورةُ العقلية المُجرَّدةُ قد تَعْرِضُ له صورةُ[2] المعقولات، كصُور[3] المعقولات الأولى التي تَعْرِضُ[4] لها المعقولات الثانية، فلو كان (١٠٩/هـ) العلمُ هو حصولَ صور[5] المعلومات في المحل المُجرَّد، لكان الصورة العقليةُ عَالِمةً بالصورة التي تَعْرِضُ لها.

تقرير الجواب: أن يقال: الصورةُ العقلية وإن كانت مُجرَّدةً عن المادة، لكن غيرُ قابلة للعلم، أي: لا يكون مِنْ شأنها العلمُ؛ لأن ما مِن شأنه العلمُ ينبغي أن يكون قائماً بنفسه، والصورةُ العقلية لا تكون قائمةً بنفسها، فلا يكون حُصُول صُورِ[6] المعقولات فيها عِلْماً، فلا تكونُ الصورةُ العقليةُ عَالِمةً.

---

(١) قارن بشرح الإشارات للطوسي ٣٤١/٢.

(٢) (ب) (ز): صور.

(٣) (هـ): كصورة.

(٤) (هـ): عرض.

(٥) (و): صورة.

(٦) (ج) (هـ) (و): صورة.

ولو اقْتَصَرَ على القابلِ فقط لكن كَفَاهُ[1] في[2] الإشارة إلى جواب الدَّخلَيْن، لكن ذَكَرَ المُجَرَّد أيضاً تنبيهاً على أن العَالِمِ لابد وأن يكون غيرَ مادي.

قولُه: «وحلول المثال مغاير» إشارةٌ إلى جواب دَخْلٍ[3] آخر.

توجيهه: أن يقال: لو كان العلمُ عبارةً عن انطباع صورة المعلوم في العالِم، لكان العالِمُ بالحرارة والبرودة والاستدارة حارًّا وبارداً ومستديراً، ولكان العالِمُ بالجبل يلزم أن يكون الجبلُ بتمامه حاصلاً في ذهنه، وكلها باطل.

توجيه الجواب[4]: أن يقال: العلمُ ليس عبارةً عن حصول ماهية المعلوم في العالِم، بل عبارةٌ عن حصول مثالِ ماهيته في العالم، والمثالُ مُغايرٌ في كثيرٍ من الأحكام لما له المثال، كما عَرَفْتَ ذلك في المَقْصِدِ الأول.

وإذا كان كذلك لم يلزم (١٠٣/ج) أن يكون الذهنُ حارًّا وبارداً ومستديراً[5]، وإنما يلزم ذلك أن لو كان المُنْطَبِعُ نفسَ ماهية الحرارة والبرودة والاستدارة، وليس كذلك، بل الحاصلُ مثالها.

وأيضاً: لا يلزم أن يكون الجبلُ بتمام ماهيته حاضراً في الذهن، بل يلزم أن يكون مثالُ تمامِ ماهيته حاضراً في الذهن، ولا امتناعَ فيه.

---

(١) (هـ): كافياً، (ز): كفاية.
(٢) (ج): عن.
(٣) هذا الدخل ذكره الرازي في المحصل ص ٢٤٤.
(٤) قارن بتلخيص المحصل ص ١٥٦.
(٥) (ب) (هـ): ولا بارداً ولا مستديراً.

لا يُقَال: لو كان العلمُ عبارةً عن انطباع صورة المعلوم في العالِم، يلزم أن يكون علمُ المُجرَّدات بذواتها وصفاتها، كعِلْمِنا بأنفسنا وبأحوال أنفسنا بحصول المثال والصورة فيها، وليس كذلك.

لأنا نقول: العلمُ بالأشياء الخارجة عن المُدْرِكِ إنما يكون بالانطباع لا غير، وحينئذٍ يكون المرادُ من قوله: «ولابد فيه من الانطباع» أي: لابد في العلم بالشيء الخارج عن المُدْرِكِ من الانطباع[1].

واعلم: أن العلمَ الذي يَتوقَّفُ علىٰ الانطباع غيرُ علم الله تعالىٰ، فإن علمَه تعالىٰ ليس بالانطباع، كما سيأتي. (١٢٥/ز)

* قال:

لا يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا النفس الناطقة بالعقل الفعال

وَلَا يُمْكِنُ الاتِّحَادُ.

○ أقول:

ذهب طائفة إلىٰ أن العَالِم يَتَّحِدُ بالمعلوم عند العلم[2]، وذهب

---

(١) (هـ) (و): بالانطباع، و«من» ساقطة.

(٢) ذكر الطوسي في شرح الإشارات ٣/٦٩٨: أن هذا المذهب كان مشهوراً بعد المعلم الأول عند المشائين من أصحابه. وقد شنع ابن سينا علىٰ أصحاب هذا المذهب في الإشارات وغيره من كتبه، قال في الشفاء: «وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات، فهو من جملة ما يستحيل عندي، فإني لست أفهم قولهم...» فن النفس ص٢١٢. لكن ابن سينا ذهب إلىٰ هذا القول في كتابه «المبدأ والمعاد» فناقض نفسه، وأجاب عن ذلك الطوسي: بأن ابن سينا صنف كتابه «المبدأ والمعاد» تقريراً لمذهب المشائية في المبدأ والمعاد، حسبما اشترطه في صدر تصنيفه. وانظر دفاع صدر الدين الشيرازي عنه في الحكمة المتعالية ٣/٤٤٠.

طائفة[1] إلى أن النفس الناطقة إذا عَلِمَتْ[2] شيئًا اتَّحَدَتْ[3] بالعقل الفعَّال.

فقولُه: «ولا يمكن الاتحاد» إشارةٌ إلى بُطلان هذين المذهبين.

أي: اتحادُ الشيء بالشيء غيرُ ممكن؛ لما بيَّنَّا أن الاثنين لا يتَّحِدان، وإذا لم يُمْكِن اتحادُ الشيء بالشيء، لم[4] يُمْكِن اتحادُ العالِم بالمعلوم، ولا اتحادُ النفس الناطقة بالعقل الفعَّال.

والذي يَخْتَصُّ بعَدَم اتحاد العَالِم بالمعلوم[5]: أن العَالِمَ إذا عَلِم شيئاً فلنفْرِضْ[6] أنه صار ذلك الشيءَ المعلومَ، مثلاً: إذا عَلِمَ (أ) صار بعينه (أ)، فلا يَخْلُو حينئذ: إما أن يكون هو كما كان عندما لم يَعْلَمْ (أ) أو بَطَلَ منه ذلك.

فإن كان كما كان، فسواءٌ عَلِمَ (أ) أو لم يَعْلَمْها. وإن كان بَطَلَ منه ذلك، فلا يَخْلُو: إما أن تكون ذاتُه بَطَلَتْ أوحَالٌ لها، فإن كان الثاني فالذاتُ باقية، فلا يكون اتحاداً بل يكون استحالةً، أي: تغيُّراً من حال إلى حال، وإن كان (١٢٣/ب) الأولُ، فحينئذ قد بَطَلَ ذاتُه، وحَدَثَ شيءٌ آخر، ليس أنه صار هو شيئًا آخر.

---

(١) هذا القول ينسب إلى بعض قدماء الحكماء. انظر: نهاية المرام ٢/٣٧.

(٢) (أ) (هـ) (و): علم.

(٣) كذا في (ج) وفي الباقي: اتحد.

(٤) (ج): لا.

(٥) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣/٦٩٨.

(٦) (ب): ليفرض.

وأيضاً: إذا عَلِمَ (أ) ثم عَلِمَ (ب) (أ) أيكون كما كان عندما عَلِمَ (أ)؟ حتىٰ يكون سواءً عَلِمَ (ب) أو لم يَعْلَمْهُ؟ أو يصيرُ[1] شيئًا آخر؟ والأول باطلٌ بالضرورة، وكذا الثاني، وإلا يلزم أن يكون مُتجدِّدَ الذات أو الاستحالةُ، وعلىٰ التقديرين يلزم عدمُ الاتحاد.

والذي يَخْتَصُّ بعَدم اتحادِ النفس الناطِقة بالعَقل الفعَّال[2]: أن النفس الناطقة لو اتَّحَدَت بالعقل[3]، فلا تخلو: إما أن تَتَّحِدَ ببعضه أو به من حيث هو. فإن كان الأولُ يلزم تجزئة العقل الفعَّال، وإن كان الثاني يلزم أن تكون النفسُ الناطقة عَالِمةً بجميع المعلومات.

* قال:

تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم به

وَيَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ المَعْقُولِ، كالحَالِ والاسْتِقْبَالِ. ولَا يُعْقَلُ إِلَّا مُضَافاً، فَيَقْوَىٰ الإِشْكَالُ مَعَ الاتِّحَادِ.

○ أقول:

اخْتُلِفَ في أن العلم هل يَخْتلِفُ باختلاف المعلوم؟ أي: تعدُّدُ المعلوم يَسْتدعِي تَعَدُّدَ العلم به أم لا؟

فذهب المُصَنِّفُ إلىٰ أنه يَخْتلِفُ باختلاف المعلوم، أي: العِلْمُ الواحد (١١٠/هـ) لا يجوز أن يكون عِلْماً بمعلومين؛ وذلك لأن العلم

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) هذا الدليل لابن سينا، ذكره في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٧٠٢/٣.

(٣) (ب) (ز) زيادة: الفعال.

عبارةٌ عن حصول صورة المعلوم في العالِم، وصورةُ[1] الأشياء المُتغايرة مُتغايرةٌ بالضرورة.

فحُصول صورة ما مُغايرٌ لحصول صورةِ غيرها، فالعلمُ بأحد الشيئين (١٢٣/و) مغايرٌ للعلم بالآخر، فلا يكون العلمُ الواحد علماً بمعلومين.

وذهب أهل السنة[2] إلىٰ أن العِلْمَ القديم يَتعلَّقُ بمعلومات الله تعالىٰ التي لا نهايةَ لها، مع أنه واحد.

وأما العِلمُ المُحْدَث: فذهب أبو الحسين الباهلي[3] إلىٰ أن العلم الواحد يجوز أن يَتَعَلَّقَ بمعلومات كثيرة[4]، وحُكِي عن الشيخ الأشعري[5] ذلك، وأنكره الأستاذ أبو إسحاق[6] وقال[7]: إنه ذكره في الإلزام علىٰ مَنْ يقول العلمُ الواحد يَتعلَّقُ بمعلومين.

---

(١) (أ): وصور.

(٢) انظر: أصول الدين لأبي منصور البغدادي ص ٣٠، شرح المقاصد ٣٢٥/٢، شرح المواقف ١٨٧/٢.

(٣) كذا في جميع النسخ، وكناه الذهبي والصفدي بأبي الحسن، وهو أبو الحسن الباهلي البصري، شيخ المتكلمين، وتلميذ أبي الحسن الأشعري. من تلاميذه الباقلاني والإسفراييني، توفي في حدود السبعين والثلاثمائة. انظر سير أعلام النبلاء ٣٠٤/١٦، الوافي بالوفيات للصفدي ١٢/ ٣١٢.

(٤) وقول الباهلي مقيد بكونه في العلم الضروري دون المكتسب. انظر: أصول الدين لأبي منصور ص ٣٠.

(٥) مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري: أنه لا يجوز أن يتعلق العلم الواحد بمعلومين، نسب إليه ذلك التفتازاني في شرح المقاصد ٣٢٥/٢، والإيجي في المواقف، انظر: شرح المواقف ١٨٧/٢.

(٦) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق، من متكلمي الأشاعرة، عالم بالفقه والأصول، له مناظرات مع المعتزلة، مات بنيسابور سنة ٤١٨هـ. الأعلام ٥٩/١.

(٧) ساقطة من (و).

وذهب الجُبَّائيُّ إلىٰ جواز تَعَلُّقِ العلم الواحد بمعلومين، وأوْجَبَ ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادي[1].

وقال القاضي: كلُّ معلومين لا يَنْفَكُّ أحدهما عن الآخر (١٠٤/ج) في العقل، يجوز أن يَتَعَلَّقَ بهما علمٌ واحد، وكلُّ ما يَصِحُّ أن يُعْلَمَ عند الذهول عن شيء آخر، فلا يُمْكِنُ أن يَتعلَّق بهما علم واحد[2].

قولُه: «كالحال والاستقبال» أوْرَدَهُ مثالاً لاختلاف المعلوم، وأشار به إلىٰ بطلان مذهب جماعةٍ من المعتزلة، ذَهَبُوا إلىٰ أن العلم بالاستقبال عِلْمٌ بالحال عند حُضور الاستقبال[3]، فإن العلم بأن الشيء سَيُوجَدُ عِلْمٌ بوجوده إذا وُجِدَ.

---

(١) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الإسفرايني، أبو منصور، عالم متفنن، من أئمة الأصول، كان صدر الإسلام في عصره، ولد ونشأ في بغداد، ومات في إسفرائين سنة ٤٢٩هـ، له عدة مصنفات منها: أصول الدين، والفرق بين الفرق.
الأعلام ٤/١٧٣.
قال أبو منصور في كتابه أصول الدين: «والصحيح عندنا: أن كل علم متعلق بمعلومين؛ لأن من علم شيئًا كان عالما به وبأنه عالم به، ولو كان علمه بالشيء غير علمه بأنه عالم، لجاز وجود أحد العلمين فيه مع عدم الآخر، وكان يعلم الشيء من لا يعرف أنه عالم به، وهذا محال، فما يؤدي إليه مثله» ص ٣٠.

(٢) من قوله: «العلم القديم...» إلىٰ هنا منقول من تلخيص المحصل للطوسي ص١٥٨، بتصرف لا يكاد يذكر.
قلت: والخلاف السابق في العلم المحدث مقيد بأن يكون علىٰ سبيل التفصيل، إذ لا خلاف في أن العلم الواحد الإجمالي يتعلق بما فيه كثرة.
انظر: شرح المواقف ٢/١٨٧.

(٣) قال الجرجاني في الحاشية: «كأنهم ذهبوا إلىٰ ذلك تفادياً عن لزوم التغير في علمه تعالىٰ، فزعموا أن علمه ـ تعالىٰ ـ في الأزل بوجود الأشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها. وأما أهل السنة فقد قالوا: إن علمه ـ تعالىٰ ـ صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات، ويتغير بتغيرها، فلا تغير في صفته تعالىٰ» ل:٢١١ ـ ٢١٢.

وهو باطل؛ فإن العلم بأن الشيء سَيُوجَدُ مشروطٌ بعدم الشيء في الحال، ووجودِهِ في ثاني الحال، والعلم بأن الشيء موجود غيرُ مشروط بالعدم في الحال، بل مشروطٌ بالوجود في الحال، فأحدُهما غيرُ الآخر.

والعلمُ لا يُعْقَلُ إلا مضافاً إلى معلومه، فإن العلم علمٌ بالشيء، لكن لا تكون الإضافةُ داخلةً في مفهومه ولا نَفْسَ مفهومه، بل تكونُ لازمةً له، فإنه عبارةٌ عن حصول الصورة، والصورةُ إنما تكون صورةً لشيء، فتكون الإضافةُ إلى ذلك الشيء لازمةً له.

ثم قال المُصنِّفُ: «فيقوى الإشكال مع الاتحاد» أي: إذا كان العلم لا يُعْقَلُ إلا مضافاً، يَقْوَىٰ الإشكال عند اتحاد العالِم والمعلوم؛ وذلك لأن العالِم والمعلوم إذا كانا شيئًا واحداً، توجَّه الإشكال بأن يقال: أنتم جَعَلْتُم العلمَ عبارةً عن حصول صورة مساوية[1] للمعلوم في العالِم، فلا[2] يُمْكِنُ عند اتحاد العالِم والمعلوم، وإلا يلزم اجتماع صورتين متساويتين[3] لشيء واحد.

ويَقْوَىٰ الإشكالُ (١٢٦/ز) باعتبار لزوم الإضافة؛ إذ العلمُ بالشيء يَسْتدعِي الإضافة، والإضافةُ لا تُتَصَوَّرُ[4] إلا بين الشيئين، فعند اتحاد العالم والمعلوم لا تَتَحَقَّقُ الإضافةُ، فلا يَتَحَقَّقُ العلمُ؛ لانتفاء لازمه الذي هو الإضافةُ.

---

(١) (و): مشاوية.

(٢) (ز): ولا.

(٣) (أ) (هـ) (ز): مساويتين.

(٤) (أ): ولا تتصور الإضافة.

والجوابُ[1] عن الإشكال الأول: أن[2] العلم بالشيء الخارج عن العالِم عبارةٌ عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، وأما العلمُ بما هو غيرُ خارج عن العالِم، فهو عبارةٌ عن حصول[3] نفسه.

وعن الثاني: أنه[4] عند اتحاد العالم والمعلوم تَتَحَقَّقُ الإضافةُ لِتَحَقُّقِ الشيئين:

أحدهما حصولُ ذلك الشيء، أعني: وجودَه الذي هو العلمُ، والآخر: نَفْسُ ذلك الشيء، الذي هو العالِم والمعلوم.

ولا شكَّ أن حصولَ الشيء مغايرٌ للشيء؛ لأن الوجود مغايرٌ للماهية، فالإضافة تَعْرِضُ للحصول بالقياس إلى الشيء.

هذا هو التحقيقُ.

واعلم: أن العلمَ الذي تلزمه الإضافةُ هو غيرُ علم الله تعالى بذاته، فإن عِلْمَهُ تعالى بذاته هو نفس ذاته الذي هو عَيْنُ وجوده، فلا اثنينية فيه، حتى تُتَصَوَّر الإضافةُ بينهما.

* قال:

العلم عرض

وَهُوَ عَرَضٌ؛ لِوُجُودِ حَدِّهِ فِيهِ.

○ أقول:

عِلْمُ[5] غيرِ الله تعالى عبارةٌ عن حصول صورة مساوية للمعلوم إذا

---

(١) (و): فالجواب.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) في هامش (ب): حضور. نسخة.

(٤) (ب) (ز): أن.

(٥) العبارة في (هـ): اعلم أن علم....

كان المعلوم خارجاً عن العالِم، وعن حصول نفس المعلوم إذا لم يكن خارجاً.

ففي العلم بالأشياء الخارجة عن المُدْرِك: صورةٌ؛ وحصولُ (٦٢/أ) تلك الصورة؛ وإضافةُ الصورة إلى الشيء المعلوم؛ وإضافة الحصول إلى الصورة. وفي العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالِم: حصولُ نفس ذلك الشيء الحاصل؛ وإضافة الحصول إلى نفس ذلك الشيء. ولا شك أن الإضافةَ في جميع الصور عَرَضٌ؛ لأنها تكون موجودةً في موضوع.

وأما نفسُ حقيقة الشيء في العلم بالأشياء الغير الخارجة عن العالِم تكون: جوهراً إن كان المعلوم ذاتَ العالم؛ لأنه حينئذٍ (١٢٤/ب) تكون تلك الحقيقةُ موجودةً لا في موضوع؛ (١١١/هـ) ضرورةَ كون ذات العالم كذلك؛ وعَرَضاً إن كان المعلوم أحوالَ ذاته؛ لأنه حينئذٍ تكون تلك الحقيقةُ قائمةً بذات العالِم، فتكونُ عَرَضاً.

وأما الصورةُ في العلم[1] بالأشياء الخارجة عن العالِم: فإن كانت صورةً لعَرَضٍ، بأن يكون المعلوم عَرَضاً، فهو عَرَضٌ بلا شك؛ ضرورة صِدْق حَدِّ العَرَض عليه، فإنها[2] تكونُ موجودةً في موضوع؛ وإن كانت صورةً لجوهر، بأن يكون المعلوم جوهراً، فعَرَضٌ أيضاً.

لكن فيه شُبهةٌ: أما أنه عَرَضٌ فلصِدْقِ حَدِّ العَرَضِ عليه.

---

(١) (ز): العالم.

(٢) (ب): بأنها.

وأما الشُّبهةُ: فلأن المعقولَ ـ الذي (١٢٤/و) هو جوهر ـ[1]، جوهريَّته صفةٌ ذاتية، فماهيته[2] من حيث هي جوهرٌ، (١٠٥/ج) وماهيتُه من حيث هي محفوظةٌ في الصورة العقلية منه؛ لأن انتساب الماهية إلى الوجود الذهني وإلى الوجود الخارجي، لا يُوجِبُ الاختلافَ في نفس الماهية.

وإذا كان[3] ماهيةُ المعقول محفوظةً في الصورة العقلية، والماهية ـ من حيث هي لذاتها ـ جوهرٌ، تكون الصورةُ العقلية أيضاً جوهراً، فلا تكون عَرَضاً؛ إذ يمتنع أن يكون الشيء الواحد بعينه جوهراً وعَرَضاً.

والجوابُ: أنا لا نُسَلِّمُ أن الماهية ـ من حيث هي ـ محفوظةٌ في الصورة العقلية.

قولُه[4]: «لأن انتساب الماهية إلى الوجود الذهني وإلى الوجود الخارجي، لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية».

قلنا: مُسَلَّمٌ[5] ذلك، ولكن لا نُسَلِّمُ أن المُنتسِبَ إلى الوجود الذهني ـ أعني: الصورةَ العقلية[6] ـ هو ماهيةُ المعقول، بل شَبَحُها ومثالُها، والشَّبَحُ والمِثال للشيء مُغايرٌ لذلك الشيء، وإن كان مُطابقاً له، على معنى أن الحاصل من الشيء في العقل هو عَيْنُ الشَّبَح.

(١) ساقطة من (و).
(٢) (هـ): لماهيته.
(٣) (ج) (و): كانت.
(٤) (ج): وقوله.
(٥) (هـ): نسلم.
(٦) (ج): المعقولة.

وإن كانت[١] الصورةُ العقلية مغايرةً لماهية المعقول، لا يلزم من جوهريةِ ماهيةِ المعقول جوهريةُ الصورة العقلية، فلا يكون الشيءُ الواحد بعينه جوهراً وعَرَضاً.

وأما الحصولُ: سواءٌ كان حصولَ صورة الشيء المعلوم، أو حصولَ نفس الشيء المعلوم، فهو من حيث إنه حصولُ شيءٍ[٢] ليس بجوهر ولا عَرَضٍ؛ إذ لا يَصْدُقُ عليه بهذا الاعتبار أنه ماهيةٌ يكون وجودُها لا في موضوع أو في موضوع؛ لأنه بهذا الاعتبار حصولُ الشيء[٣] لا ماهيةٌ ذاتُ حصول.

وباعتبار أن الحصول أيضاً في نفسه مفهومٌ، يَعْرِضُ له وجودٌ في العقل، يكون عَرَضاً؛ لأنه حينئذ يَصْدُق عليه حَدُّ العَرَضِ؛ إذ يَصْدُقُ عليه أنه موجودٌ في موضوع.

وإنما طَوَّلْنَا الكلامَ في هذا المَوْضِع[٤]، وبَسَطْنَا القولَ بالتَعَرُّض للمفهومات[٥] الحاصلة في العلم؛ لأن المُلتزمِين للتعرُّض لهذا البحث زعموا: أن العلم عَرَضٌ، واحتجوا على عرضية الصور العقلية (١٢٧/ز) لا على عرضية حُصولها الذي هو العلم، وفَرَّقَ بين حصول الصورة ونفس الصورة؛ لأن حصول الصورة[٦] وجودُها، وفَرَّقَ بين

---

(١) (هـ): كان.
(٢) ساقطة من (ج).
(٣) (ج) (هـ): شيء.
(٤) (ب): الموضوع.
(٥) (ز): للماهيات.
(٦) (ب) (هـ) زيادة: نفس.

الشيء ووجوده؛ لما عَرَفْتَ أن وجودَ الشيء زائدٌ عليه، سواءٌ كان ذهنيًا أو خارجيًا.

فوَجَب بَسْطُ القول فيه، لتندفع به الحيرةُ الحاصلة للمستفيدين، بسبب مطالعة الكتب المُتعرِّضة لهذا البحث.

* قال:

أقسام العلم

وَهُوَ: فِعْلِيٌّ، وانْفِعَالِيٌّ، وغَيْرُهُمَا.

○ أقول:

العِلْمُ: إما فعلي، أو انفعالي، أو غيرُهما[1].

أما العِلْمُ الفِعْلِيُّ: فهو أن تَسْبِقَ صورةُ المعلوم إلى العالم، فتصيرَ تلك الصورةُ العقلية[2] سبباً لوجود المعلوم في الأعيان، كما نَعْقِلُ شَكْلاً ثم نَجْعَلهُ موجوداً.

وأما الانفِعَاليُّ: فهو أن تُستَفادَ الصورةُ العقلية من الموجود في الأعيان، كما نستفيد صورةَ السماء من السماء[3].

وأما غيرُهما: فعلم[4] الله تعالى بذاته، فإنه عبارةٌ عن ذاته، وكعلمه تعالى بالموجودات، فإنه[5] عبارةٌ عن وجوداتها العينية الصادرةِ منه[6][7].

---

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣/٧٠٦، نهاية المرام ٢/١٩٨.

(٢) (ج) (هـ): الفعلية.

(٣) جملة: «من السماء» ساقطة من (هـ).

(٤) (هـ): كعلم.

(٥) (ج): فإنها.

(٦) (هـ) (ز): عنه.

(٧) قال الجرجاني في الحاشية: «أورد عليه: أن علم الله ـ تعالى ـ قديم، ووجودات الممكنات=

* قال:

وَضَرُورِيٌّ أَقْسَامُهُ سِتَّةٌ، ومُكْتَسَبٌ.

○ أقول:

العلمُ ينقسم إلى ضروري وكَسْبي، وقد مَرَّ تفسيرُهما.

أقسام العلم الضروري

والضروري[1] ستةُ أقسام[2]: بَدَهِيَّاتٌ[3]، ومُشَاهداتٌ، ومُجَرَّباتٌ، وحَدْسِيَّاتٌ، ومُتَوَاتِرَاتٌ، وقضايا قِياساتُها معها.

وذلك لأن العقلَ: إما أن لا يحتاجَ في الحُكم إلى إعانةِ الحِسِّ أو احتاج، والأول لا يخلو: إما أن لا يحتاجَ إلى وَسَطٍ بين طَرَفي الحكم، أو يحتاج، والأولُ هو البَدَهِيَّاتُ[4]، والثاني لا يخلو: إما أن يكون ذلك الوَسَطُ حاصلاً بالاكتساب أو لا، والثاني قضايا قياساتها معها، والأولُ لا يخلو: إما أن يَحْصُلَ بسهولةٍ أو لا، والثاني لا يكون من الضروريات، والأولُ هو الحَدْسِيَّاتُ.

= حادثة: إما كلها أو بعضها. وأيضاً: ما ذكره مخالف لما ذهب إليه المليون، فإن المعتزلة ذهبوا إلى أن علم الله ـ تعالى ـ عين ذاته، ومن عداهم إلى أنه صفة قائمة بذاته زائدة على ذاته، وسيرد عليك مباحث علمه ـ تعالى ـ في الإلهيات إن شاء الله تعالى. والمثال الظاهر لما ليس فعليا ولا انفعاليا: هو علم واحد منا بالأمور المستقبلة التي ليست فعلا له» ل: ٢١٣.

(١) (ز): وللضروري.

(٢) انظر: البصائر النصيرية ص ١٣٩، شرح الإشارات للطوسي ٣٩١/١، مطالع الأنظار ص٤٩.

(٣) (أ) (ب) (هـ): بديهيات.

(٤) في غير (ج) (ز): البديهيات.

هذا إذا لم يَحْتَج العقلُ في الحكم إلىٰ إعانةِ الحِسِّ، فأما[1] إذا احتاج إلىٰ إعانة الحِسِّ، فلا يخلو: إما أن يكون الحِسُّ حِسَّ السَّمْعِ، بأن يَسْمَعَ الخبرَ الدّالَ علىٰ مدلوله، أو غيرَه، (١١٢/هـ) والأولُ هو المُتواتِرَات، والثاني لا يخلو: إما أن يَحتاجَ إلىٰ تَكْرَار الإحساس به، وهو المُجَرَّبات، أو لا، وهو المُشَاهَدَاتُ.

فالبَدَهِيَّاتُ[2]: هي التي يَقْتَضِيها العقلُ عند تصوُّر حُدودِها، من غير استعانة بشيء آخر.

ومن البَدَهِيَّاتُ[3]: ما هو جَلِيٌّ للكل؛ لظهور تصوُّر حدوده[4]، ومنه (١٠٦/ج) ما فيه خفاءٌ، وافتقر إلىٰ تأمُّل، بسبب خَفاء تصوُّر حدوده، فإنه إذا خَفِي التصوُّرُ خَفِيَ التصديقُ، وهذا القسم واضح بالنسبة (١٢٥/ب) إلىٰ الأذهان المُشْتَعِلة النافذة في التصوُّر.

والمُشاهَدات: ما نَسْتفيدُ[5] التصديق بها من: الحِسِّ الظاهر، وتسمىٰ محسوساتٍ، مثل: حُكْمِنا بوجود الشمس؛ أو الحِسِّ الباطن، وتسمىٰ قضايا اعتباريةً، مثل: حُكمِنا بأن لنا فكرةً، وأن لنا خوفاً وغضباً.

والمُجرَّبَاتُ: قضايا وأحكامٌ تابعة لمُشاهَدات مُتكرِّرة، وتحتاج

(١) (هـ) (ز): وأما.
(٢) (أ) (ب) (و): فالبديهيات.
(٣) (أ) (ب) (و): البديهيات.
(٤) (ب): حدودها.
(٥) في غير (هـ) (ز): يستفيد.

إلىٰ قياس خَفِي، وهو أن يُعْلَمَ أن الوقوعَ المُتكرِّرَ علىٰ نَهْجٍ واحد، لا يكونُ اتفاقيًا، كحكمنا (١٢٥/و) بأن شُرْبَ السَّقَمُونيا مُسَهِّلٌ.

والحَدْسِيَّاتُ: قضايا مَبْدَأُ الحُكم بها حَدْسٌ قويٌّ من النفس، فزال معه الشكُّ، وأذعَنَ له الذهن، مثل: حُكمِنا بأن نورَ القمر مستفادٌ من الشمس.

والمُتواتِرَاتُ: قضايا تَسْكُنُ إليها النفسُ[1] سكونا تامًا، يزولُ معه الشك؛ لكثرة الشهادات مع إمكانه، بحيث تزولُ الرِّيبَةُ عن وقوع تلك[2] الشهادات علىٰ سبيل تواطئِهم علىٰ الكذب، مثل: حُكْمِنا بأن مكةَ موجودةٌ.

والقضايا التي قِيَاسَاتُها معها: هي قضايا إنما يُحْكَمُ[3] بها بسبب وَسَطٍ لا يَعْزُبُ عن الذهن، عند إحضار حَدَّي المطلوب بالبَال، مثل: حُكْمِنا بأن الاثنين نصفُ الأربعة.

* قال:

العلم واجب وممكن

وَوَاجِبٌ وَمُمْكِنٌ.

○ أقول:

العلمُ ينقسم إلىٰ واجب وممكن.

فالواجبُ: كعلم الله تعالىٰ بذاته؛ لأنه نفسُ ذاته تعالىٰ، والممكن: ما عداه من العلوم.

---

(١) (هـ) (و) (ز): النفوس.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (أ): تحكم.

* قال:

العلم تابع للمعلوم

وَهُوَ تَابِعٌ، بِمَعْنَىٰ أَصَالَةِ مُوَازِنِهِ فِي التَّطَابُقِ، فَزَالَ الدَّوْرُ.

○ أقول:

العلمُ تابع للمعلوم، علىٰ معنىٰ: أن العقلَ إذا اعْتَبَرَ مطابقةَ العلم والمعلوم، حَكَمَ بأصالة مُوازِنه، أي: معلومِ[1] العلم في هذا التطابق، أي: حَكَمَ بأن المعلوم أصلٌ في المطابقة، والعلمَ تابعٌ له وحكايةٌ عنه، فعلىٰ هذا التقدير يجوزُ تأخُّر المعلوم ـ الذي هو الأصلُ في التطابق ـ عن العلم الذي هو تابعٌ[2] في التطابق وحكايةٌ عنه، فإن الحكايةَ يجوزُ تقدُّمها[3] علىٰ المَحْكِي.

قولُه: «فزال الدور» أي: الدورُ الوارد علىٰ تقدير تفسير التابع بالمُتأَخِّر زمانًا، أو بالمستفاد[4].

أما ورودُ الدور علىٰ تقدير (١٢٨/ز) تفسير التابع بالمُتَأَخِّر زمانا أو بالمستفاد: فلأن العلمَ لو كان تابعاً ـ والتابعُ علىٰ التقديرين مُتأخِّر عن المتبوع ـ فيلزمُ تأخُّر كلِّ نوع من العلم عن معلومه، لكن نوعٌ من العلم فِعْليٌّ، وهو مُوجِبٌ لوجود المعلوم، فيكون مُتقدِّماً علىٰ وجود المعلوم، الذي هو مُتقدِّمٌ علىٰ العلم التابع له، فيلزم تقدُّم كلٍّ منهما علىٰ الآخر، فيلزم الدورُ.

(١) (ب) زيادة: من.

(٢) (ز) زيادة: له.

(٣) (ب) (و): تقديمها.

(٤) (ز) زيادة: منه.

أما[1] زوالُ الدور على تقدير تفسير التابع بما ذكرناه: فلأنه حينئذٍ لا يلزم أن يكون العلمُ مُتأخِّراً عن المعلوم، فلا يلزم تقدُّم كلٍّ واحد من العلم والمعلوم على الآخر، فلا يلزم الدورُ.

• قال:

وَلَابُدَّ فِيهِ مِن الاسْتِعْدَادِ: أَمَّا الضَّرُورِيُّ فَبِالحَوَاسِّ؛ وَأَمَّا الكَسْبِيُّ فَبِالأَوَّلِ. (العلم متوقف على الاستعداد)

○ أقول:

الإنسانُ في مَبدأِ الفِطْرة خالٍ عن العلوم، لكن قابلٌ لها، وإلا لَمَا حَصَلَ له أصلاً، وإذا كان قابلاً لها، فلو كان شرائطُ حصول العلوم[2] بتمامها حاصلةً في مَبدأ الفِطْرة، لكانت العلومُ حاصلةً في مَبدأ الفِطْرة؛ لأن المَبدَأ الفاعِلَ - الذي يُخْرِجُ كلَّ ما بالقوة إلى الفعل - موجودٌ دائماً.

فلو كانت الشرائطُ حاصلةً بأَسْرِها، لزِمَ تَحقُّقُ جميعِ ما تتوقف عليه العلوم في مبدأ الفِطْرة، فتحصُلُ جميعُ العلوم في مبدأ الفطرة، لكن ليس كذلك.

فعُلِمَ: أن شرائطَ حصول العلوم لا تكون حاصلةً في مَبدأ الفِطْرَة، فلابد من حصولها شيئًا فشيئًا، وهو المَعْنِيُّ بالاستعداد.

أما العِلْمُ الضَّرُورِيُّ فشَرائِطهُ: هي[3] الإحساسُ بجزئيات

(١) (ج) (هـ): وأما.
(٢) (هـ) (ز): العلم.
(٣) (ب) (هـ) (و): هو.

المحسوسات بواسطة الحَواسِّ[1]، فإنا إذا أحْسَسْنَا بجزئياتٍ، تَنبَّهْنَا لمُشارِكاتٍ بينها ومُبايَناتٍ، فتحْصُلُ فينا علومٌ ضرورية.

وأما الكَسْبيُّ: فاستعدادُه إنما يَحْصُلُ بواسطة الأول، أي: الضروريِّ، بأن يَنتهيَ إليه، أما التصوُّرات المُكْتَسَبة[2] فبالحدِّ والرَّسْم، وأما (١١٣/هـ) التصديقاتُ[3] فبالقياسات المُسْتنِدة إلى المُقدِّمات الضرورية: إما ابتداءً أو بواسطة[4].

* قال:

المناسبة بين العلم والإدراك

وَبِاصْطِلَاحٍ يُفَارِقُ الإِدْرَاكَ مُفَارَقَةَ الجِنْسِ النَّوْعَ، وبِاصْطِلَاحٍ آخَرَ مُفَارَقَةَ النَّوْعَيْنِ.

○ أقول:

الإدراكُ يُطلَقُ على معنيين[5] باصطلاحين[6]:

الأولُ: هو[7] أن تكونَ حقيقةُ الشيء حاضرةً بنفسها أو بمثالِها عند المُدْرِك، يُشاهِدُها ما به يُدْرِكُ، سواءٌ كان ما به الإدراكُ ذاتَ المُدْرِك أو آلته، وسواءٌ كان المثالُ[8] مُنتزَعاً من أمر خارجي أو حاضراً

(١) (و): الحس.
(٢) (أ) (و): الكسبية.
(٣) (أ) (ز) زيادة: الكسبية.
(٤) (ب): بوسط.
(٥) (هـ): المعنيين.
(٦) ساقطة من (ز).
(٧) ساقطة من (ز).
(٨) ساقطة من (ب).

ابتداءً، وسواءٌ كان مُنطَبِعاً[1] في ذات المُدْرِك أو في آلته، أو كان (١٠٧/ج) حاضراً من غير انطباع في شيء.

والثاني: هو الإحساسُ فقط.

والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول عند العالِم، فيكون العلم نوعاً (٦٣/أ) من الإدراك بالاصطلاح الأول، وهو التعَقُّلُ.

فعلىٰ هذا: الإدراك يُفارِقُ العِلمَ مُفارَقةَ الجِنْسِ النوعَ، وعلىٰ الاصطلاح الثاني يكون الإدراكُ مُبايناً للعلم، فيُفارِقُ العلمَ مُفارقةَ النوعين.

* قال:

العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

وَتَعَلُّقُهُ ـ علىٰ التَّمَامِ ـ بِالعِلَّةِ يَسْتَلْزِمُ تَعَلُّقَهُ ـ كَذَلِكَ ـ بِالمَعْلُولِ[2].

○ أقول:

تَعَلُّقُ العِلم بالعِلَّةِ:

إما بماهيتها من حيث هي هي، لا باعتبار آخر، وتَعَلُّقُ العلم بالعلة ـ من حيث هي هي ـ لا يستلزم تَعَلُّقَ العلم بالمعلول[3] أصلاً، اللهم إلا أن يكون المعلولُ[4] لازماً بَيِّناً لماهية العلة، بمعنىٰ: أنه يَلْزَمُ

---

(١) (و): منطبقاً.

(٢) (ب): بالمعلوم.

(٣) (و) (ز): بالمعلوم.

(٤) (ز): بالمعلوم.

من تصوُّر ماهيةِ العلة تصوُّرُ ماهية المعلول، فحينئذ يكون[1] تَعَلُّقُ العلم بماهية العلة (١٢٦/ب) ـ من حيث هي ـ يستلزم تَعَلُّقَ العلم بالمعلول.

وإما بماهيتها من حيث هي مُسْتلزِمَةٌ للمعلول، (١٢٦/و) لا باعتبار آخر، وهو عِلمٌ ناقص بالعلة، وتَعَلُّقُه بالعلة على هذا الوجه يَسْتلزمُ تعَلُّقَه بالمعلول، لا مطلقاً، بل من حيث هو لازمٌ، وهو علم ناقص بالمعلول.

وإما بماهيتها ولوازمها وعوارضها، وملزوماتها ومعروضاتها، ومالها في نفسها وما لها بالقياس إلى غيرها، وهذا عِلْمٌ تامٌّ (بالعلة، وتَعلُّقُ العلم بالعلة على هذا الوجه التام)[2] يَسْتلزمُ تعَلُّقَ العلم بالمعلول كذلك، أي: على الوجه التام، فإن المعلولَ ولوازمَه من لوازم العلة.

* قال:

مراتب العلم

وَمَرَاتِبُهُ ثَلَاثٌ.

○ أقول:

مراتبُ العلم ثلاثٌ:

الأولى: كونُهُ بالقوة المَحْضَة، وهو عَدَمُ العلم عَمَّا مِن شأنه العلمُ.

الثانية: العلمُ الإجمالي، وهو كمَنْ عَلِمَ مسألةً ثم غَفَلَ عنها، ثم

---

(١) (و) زيادة: كون.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

سُئِلَ[1] عنها، فإنه يُحْضِرُ الجوابَ في ذهنه، وليس ذلك بالقوة المَحْضَة، فإن عنده حالةً بسيطة هي مبدأُ تفاصيل تلك المسألة، فلم تكن[2] عِلْماً بالقوة من كل وجه، بل هي[3] بالفِعْل من وجهٍ وبالقوة من وجهٍ آخر.

الثالثة: (١٢٩/ز) العلمُ التفصيلي، وهو أن يَعْلَمَ الأشياء مُتمايِزَةً في العقل، منفصلةً بعضها عن البعض.

* قال:

كيفية العلم بذي السبب

وَذُو السَّبَبِ إِنَّمَا يُعْلَمُ بِهِ كُلِّيًّا.

○ أقول:

أي: العلمُ بذي السبب لا يَحْصُلُ إلا بالعلم[4] بسببه كُلِّيًّا[5].

أما أن العلمَ بذي السبب لا يَحْصُلُ إلا من العلم بسببه: فلأن ذا السبب ممكنٌ بالضرورة، وكلُّ ممكن إذا نَظَرْتَ إليه من حيث هو هو ـ مع قطع النظر عن سببه ـ امتنع الجَزْمُ برُجْحَان أحدِ طرفيه على الآخر، وإذا التفَتَّ إلى وجود سببه وَجَدْتَ وجودَه راجحاً على عدمه، فحَكَمْتَ بوجوده حُكْماً قطعيًّا.

فثبَتَ: أن ذا السببِ إذا التُفِتَ إليه ـ مع قَطْعِ الالتفات عن سببه ـ

---

(١) (ب): يسأل. (ج): سأل.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) (ز) زيادة: علم.
(٤) (أ): من العلم.
(٥) ساقطة من (ز).

امْتَنَعَ الحُكْمُ بوجوده جزماً، وأنه إذا التُفِتَ إلىٰ وجود سببه حَكَمْتَ جَزْماً بوجوده.

ولا نَعْنِي بقولنا: «إن ذا السبب لا يعلم إلا بالعلم بسببه» إلا هذا المعنىٰ.

وأما أنه يُعْلَمُ كُلِّيًا، أي: يُعْلَمُ علىٰ وجه يكون تصوُّرُه غيرَ مانع من وقوع الشَّرِكةِ فيه[1]: فلأن الأَلِفَ إذا كان مُوجِباً للباء مثلاً[2]، فمَن اسْتَدَلَّ من العلم بوجود الأَلِفِ علىٰ العلم بوجود الباء، فقد حَصَلَ له عند هذا الاستدلال العلمُ بالباء، وهو كلي، والعلمُ بصدوره عن الأَلِفِ، وهو أيضاً كلي؛ لأن صدورَ شيء عن شيء نفسُ تصوُّره غيرُ مانع من الشَّرِكة، وتقيُّدُ الكُلِيِّ بالكُلِيِّ كُلِيٌّ، لما عَرَفْتَ في المَقْصِدِ الأول.

* قال:

والعَقْلُ غَرِيزَةٌ يَلْزَمُهَا العِلْمُ بِالضَّرُورِيَّاتِ، عِنْدَ سَلَامَةِ الآلاتِ، ويُطْلَقُ عَلىٰ غَيْرِهِ بِالاشْتِرَاكِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ مفهوم العقل[3].

تعريف العقل

فعرَّفه بأنه: غَرِيزَةٌ يَلْزَمُها[4] العلمُ بالضروريات عند سلامة

---

(1) ساقطة من (هـ).

(2) ساقطة من (هـ).

(3) انظر في مفهوم العقل وإطلاقاته: المباحث المشرقية ٣٦٦/١، تلخيص المحصل ص ١٦٣، التعريفات للجرجاني ص ١٣٢.

(4) قال ابن جماعة في هامش (د): «أقول: ولا يخفىٰ أن هذا ـ في الحقيقة ـ تعريف له=

الآلات[1]، أي: القوىٰ التي تُدْرِكُ بها النفسُ المحسوساتِ الظاهرةَ والباطنةَ.

وقد يُطْلَقُ لفظُ[2] «العقل» علىٰ غير هذا (١١٤/هـ) المعنىٰ، علىٰ سبيل الاشتراك اللفظي، فإنه يقال للجوهر المُجرَّد، الذي لا يَتعلَّقُ بالجسم تَعَلُّقَ التدبير والتصرُّف، ولقوىٰ النفس الإنسانية التي بحَسَب تكميل جوهرها:

إطلاقات العقل

فمنها: قوةٌ استعدادية، وهي التي مِن شأنها المعقولات الأولىٰ، وتسمَّىٰ عقلاً هَيُولانِيًّا، تشبيهاً بالهَيُولىٰ الأولىٰ، الخاليةِ في نفسها عن جميع الصورة المستعدة لقبولها، وهي حاصلةٌ لجميع أفراد الإنسان في مَبدإِ فِطْرَتهم[3].

ومنها: قوةٌ أخرىٰ تَحْصُلُ لها عند حصول المعقولات الأولىٰ لها[4]، فَتَتَهَيَّأُ[5] لاكتساب الفِكريَّات[6]: إما بالفكرة أو بالحَدْسِ، وتسمَّىٰ عقلاً بالمَلَكة.

= بخفي أو الأخفىٰ، ومثل هذا لا يكون مقبولا. فتنبه» أ / ١٠٤.

(١) هذا التعريف للعقل هو تعريف الإمام الرازي له في المحصل ص ٢٥١، قال رحمه الله تعالىٰ: «وعند هذا ظهر أن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الحواس». قال الطوسي تعليقاً علىٰ ما ذهب إليه الرازي في تعريف العقل: «وما ذهب إليه المصنف هو الصواب» ص ١٦٣.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) (ج) فطرهم.

(٤) ساقطة من (و).

(٥) (أ) (ب) (ج): فتهيأ.

(٦) (أ): النظريات.

ومنها: (١٠٨/ج) قوةٌ أخرىٰ، وهي التي لها أن تُحَصِّلَ المعقولَ المُكتَسَب المفروغَ عنه، كالمُشاهدة[١]، متىٰ شاء، من غير افتقار إلىٰ اكتساب[٢]، وتسمَّىٰ عقلاً بالفِعْل.

ويقال لحصول المعقولات بالفعل مُشاهدةً مُتمَثِّلةً في الذهن: عَقْلٌ مستفادٌ، ويقال للقوة التي بها تَستفيضُ النفسُ المعقولاتِ من مباديها العالية: عقلٌ نظري، وللقوة التي بها تَصْلُحُ أحوالُ البدن: عقلٌ عملي.

* قال:

مبحث الاعتقاد والسهو وغيرهما

والاعْتِقَادُ يُقَالُ لأَحَدِ قِسْمَيْهِ، فَيَتَمَاكَسَانِ فِي العُمُومِ والخُصُوصِ، وَيَقَعُ فِيهِ[٣] التَّضَادُّ، بِخِلَافِ العِلْمِ.

وَالسَّهْوُ عَدَمُ مَلَكَةِ العِلْمِ، وَفَرْقٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النِّسْيَانِ.

والشَّكُّ: تَرَدُّدُ الذِّهْنِ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ.

وَقَدْ يَصِحُّ تَعَلُّقُ كُلٍّ مِن الاعْتِقَادِ والعِلْمِ بِنَفْسِهِ وبِالآخَرِ، فَيَتَغَايَرُ الاعْتِبَارُ لا الصُّوَرُ.

والجَهْلُ ـ بِمَعْنَىٰ ـ يُقَابِلُهُمَا، وبِآخَرَ قِسْمٌ لأَحَدِهِمَا.

والظَّنُّ: تَرْجِيحُ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ، وهُوَ غَيْرُ اعْتِقَادِ الرُّجْحَانِ، ويَقْبَلُ الشِّدَّةَ والضَّعْفَ، وطَرَفَاهُ: عِلْمٌ وجَهْلٌ.

---

(١) (هـ): بالمشاهدة.

(٢) (هـ): الاكتساب.

(٣) (و): فيها.

○ أقول:

الاعتقادُ يُطْلَقُ علىٰ التصديق مطلقاً، أعمَّ من أن يكون جازماً أو لا، مُطابقاً أو غيرَ مطابق، ثابتاً أو غيرَ ثابت، وهذا مُتداوَلٌ مشهور.

إطلاقات الاعتقاد

وقد يُقال[1] لأحد قِسْمَي العلم، أعني: التصديقَ الجازمَ المطابقَ الثابتَ، الذي قد بُيِّنَ[2] أن العلم ينقسم إليه وإلىٰ التصوُّر، فيتعاكس العلمُ والاعتقادُ في العُموم والخُصوص.

بيان ذلك: أن الاعتقادَ بالمعنىٰ الأول أعمُّ من العلم؛ إذ يَصْدُقُ علىٰ الظنِّ والجهل المُركَّب والتقليد، بخلاف العلم. وبالمعنىٰ الثاني أخصُّ من العلم؛ إذ العلمُ يَصْدُقُ علىٰ التصوُّر بدون الاعتقاد (١٢٧/ب)، فيتعاكس العلمُ والاعتقادُ بحَسَبِ الاصطلاحين، أي: بحَسَبِ الاصطلاح الأول الاعتقادُ[3] أعمُّ من العلم، وبحَسَبِ الاصطلاح الثاني بالعكس، أي: العلمُ أعمُّ منه. (١٢٧/و)

هذا ما توَهَّمْتُه مِن كلامه، وهو لا يَخْلُو عن تعَسُّفٍ[4].

والاعتقادُ إذا كان بالمعنىٰ الأول يجوز أن يَقَعَ التضادُّ فيه، والتضادُّ إنما يَقَعُ فيه بأن يكون أحدُهما مُتعلِّقاً بالإيجاب والآخر بالسلب، علىٰ معنىٰ أنه تارةً يَتَعَلَّقُ بالإيجاب وتارةً[5] بالسلب، بالنسبة

(١) (ز): يطلق.
(٢) (هـ) (ز): تبين.
(٣) ساقطة من (أ).
(٤) جاء في هامش (أ): «وجه التعسف: هو أن هذا المعنىٰ لا يخرج من عبارته بسهولة».
(٥) (هـ) (ز) زيادة في الهامش: يتعلق.

(١٣٠/ز) إلىٰ قضية واحدة، بخلاف العلم فإنه لا يُمْكِن أن يَقَعَ فيه التضاد[1] بالمعنىٰ المذكور؛ إذ تُشْتَرطُ فيه المُطابقةُ، فلو تَعَلَّقَ بالإيجاب امتنع تَعَلُّقُه بالسلب، وبالعكس.

تعريف السهو

والسَّهْوُ: عَدَمُ مَلَكةِ العلم، وهو أن لا يصير العِلمُ مَلَكةً للنفس.

وقد يُفرَّقُ بينه وبين النسيان: بأن السَّهْوَ زوال الصورة عن المُدْرِكة مع تَحفُّظِهِ في الحافظة[2]، والنسيانَ زوالُها عن المُدْرِكةِ والحافظةِ جميعا.

تعريف الشك

والشَّكُّ: تَرددُ الذهن بين طَرَفي الإيجاب والسلب، من غير ترجيحِ أحدِهما[3] علىٰ الآخر.

والاعتقادُ والعلمُ يَصِحُّ تَعلُّقُ كلٍّ منهما بجميع الأشياء، فيَصحُّ تَعلُّقُ كلٍّ منهما بنفسه وبالآخر[4]، أي: يَصحُّ[5] تَعلُّقُ الاعتقاد بالعلم وتَعلُّقُ العلم بالاعتقاد، وإذا تعَلَّقَ كلٌّ من الاعتقاد والعلم بنفسه، يتغايرُ الاعتبارُ لا الصُّورُ[6]، أي: العلمُ المُتَعَلِّقُ بالعلم لا يكون له صورةٌ مغايرة للعلم، لكن مغايرٌ له بالاعتبار، أي: العلمُ بالعلم عَيْنُ العلم بالحقيقة، ومُغايرٌ له باعتبار أنه تعَلَّقَ[7] بالعلم. وكذا الاعتقادُ إذا تَعلَّقَ بنفسه.

---

(١) (هـ): تضاد.

(٢) (هـ): بالحافظة، و«في» ساقطة.

(٣) (ج): أحد.

(٤) (هـ): والآخر.

(٥) (ز) زيادة: تعلق العلم بالعلم، وتعلق الاعتقاد بالاعتقاد، و....

(٦) (ب): التصور.

(٧) (هـ): يتعلق.

الجهل بسيط ومركب

والجَهْلُ يُطلَقُ على معنيين:

أحدهما: البسيطُ، وهو عَدَمُ العلم والاعتقاد عمَّا مِن شأنه أن يكون عالِماً أو مُعتقِداً، وبهذا المعنى يُقابلُ العلمَ والاعتقادَ تقابُلَ العَدَم للمَلَكة.

والثاني: المُركَّب، وهو اعتقادُ الشيء على خلافِ ما هو عليه، مع اعتقادِ أنه لا يُمْكِنُ إلا كذلك، وبهذا المعنى قسمٌ من الاعتقاد، وإنما سُمّي مُركّباً لتركُّبه من اعتقادين[1]. (١١٥/هـ)

تعريف الظن

والظنُّ: ترجيحُ أحد طَرَفي الإيجاب والسلب، ترجيحاً لا تنقبضُ النفسُ معه عن الطرف الآخر.

وهو غيرُ اعتقاد الرُّجْحَان، فإن رُجْحَان الشيء غيرُ اعتقاد رُجْحَانه، والظنُّ هو الأولُ لا الثاني.

الظن قابل للشدة والضعف

والظنُّ قابلٌ للشدة والضعف، فإن بعضَ الظنون أقوى من بعض؛ وذلك لأن للترجيح مراتبَ واقعةً بين الطرفين: شدَّةٍ في الغاية وضعفٍ في الغاية. وطَرَفا[2] الظنِّ: العلمُ الذي لا مَزِيَّة لترجيحه[3]، والجهلُ البسيط الذي لا ترجيحَ معه.

* قال:

النظر وأحكامه

وَكَسْبِيُّ العِلْمِ يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ ـ مَعَ سَلَامَةِ جُزْأَيْهِ ـ ضَرُورَةً، وَمَعَ فَسَادِ أَحَدِهِمَا قَدْ يَحْصُلُ ضِدُّهُ (١٠٩/ج).

---

(١) (هـ): الاعتقادين.
(٢) (أ) (ج): فطرفا.
(٣) (هـ) (و): لترجحه.

○ **أقول:**

لمَّا كان العِلْمُ قسمين[1]: ضروري وكسبي، والضروريُّ إنما يَحْصُلُ من غير[2] اكتساب، والكَسْبِيُّ إنما يَحْصُلُ بالاكتساب، أراد أن يُشيرَ إلىٰ ما يُكتَسَبُ منه وكيفيةِ اكتسابه منه.

فَقَالَ: وكَسْبِيُّ العلم[3] يَحْصُلُ بواسطة النظر، والنظرُ يُفيدُ كَسْبِيَّ العلم بالضرورة، إذا كان جُزْءَاهُ - أعني: المادةَ والصورةَ - صحيحين.

تعريف النظر

والنظرُ[4]: ترتيبُ أمور معلومة لِيُتَوَصَّلَ بها إلىٰ تحصيلِ مجهولٍ.

والترتيبُ: هو[5] أن تُجْعَلَ الأمورُ المُتكثرة بحيث يُطلقُ عليه[6] الواحدُ، إذا كان لبعض أجزائه نسبةٌ إلىٰ البعض[7] في التقدُّم والتأخُّر.

وهذا رَسْمٌ بخواصَّ مأخوذةٍ من العِلَلِ الأربع.

فقولُه: «ترتيبُ أمور» خاصَّةٌ مأخوذة من الصُّوريَّةِ، وهي الهيئةُ الحاصلةُ للأمور عند الاجتماع، والماديةِ وهي الأمور المعلومة، ومن الفاعليةِ؛ إذ الترتيبُ لابد فيه من مُرتِّب، وهو العقلُ هاهنا[8].

---

(١) العبارة في (و): للعلم قسمان.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) (هـ) زيادة: إنما.
(٤) انظر في مفهوم النظر: المحصل ص ١٢١، كشف المراد ص ٢١٧، شرح المقاصد ٢٢٧/١.
(٥) ساقطة من (و).
(٦) بهامش (هـ) (ز): عليها.
(٧) (و): بعض.
(٨) ساقطة من (هـ).

وقولُه: «ليتوصل بها إلىٰ تحصيل مجهول» خاصَّةٌ مأخوذة من العلة الغائية، وهي تحصيلُ المجهول.

ومادةُ النظر: الجِنْسُ، والفَصْلُ، والخَاصَّة، والعَرَضُ العام في التصورات، والمُقَدِّماتُ في التصديقات. [مادة النظر]

وصُورتُه: الهيئةُ الحاصلة من اقتران الجنس والفصل والخاصة والعَرَض العام في التصورات، والترتيبُ والاقترانُ الواقع بين المُقَدِّمات في التصديقات. [صورة النظر]

فالنظرُ[1] يَحْصُلُ العِلْمُ[2] به إذا كان جُزْءاهُ صحيحين، وحصولُ العلم ضروريٌّ عند سلامة جُزْأَيْه؛ لأنا متىٰ تَصَوَّرْنَا جِنْسَ الشيء وفَصْلَهُ تصوُّراً مُطابِقاً، ورَكَّبْنَا الجِنْسَ بالفصل[3] تركيباً صحيحاً، حَصَلَ تصوُّرُ المحدود بالضرورة.

وكذا إذا اعتقدنا المُلازمةَ بين الأمرين، واعتقدنا معه وجودَ الملزوم أو عدمَ (٦٤/أ) اللازم، عَلِمْنَا من الأول وجودَ اللازم ومن الثاني عَدَمَ الملزوم.

وبيانُ صحة جُزْأَي النظر يَتَكَفَّلُ به علمُ المنطق.

وإذا كان أحدُ جُزْأَي النظر أو كلاهما غيرَ صحيح، لا يَحْصُلُ العلمُ به.

واختلفوا: في أنه هل يَحْصُلُ به ضِدُّ العلم ـ أي: الجهلُ ـ إذا كان أحدُ جُزْأَيه فاسداً أم لا؟

---

(١) (ب) (هـ) (ج): والنظر.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) (هـ): مع الفصل. (ب): والفصل.

والحَقُّ: أنه قد يَحْصُلُ به ضِدُّه وقد لا يَحْصُلُ، مثلاً: إذا كانت صورةُ[1] القياس صحيحةً وكبراهُ فاسدةً، كما إذا قيل[2]: كلُّ إنسان حيوان، وكلُّ حيوان حَجَرٌ، فإنه ينتج: كلُّ إنسان حَجَرٌ، ففي مثل هذه الصورة يَحْصُلُ به الجهل.

* قال:

حصول العلم عن النظر الصحيح واجب

وَحُصُولُ العِلْمِ عَنِ الصَّحِيحِ وَاجِبٌ.

○ أقول:

اختلفوا في أن حُصولَ العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح، هل هو واجب أم لا؟ (١٢٨/ب)

فَذَهَبَ الأشاعرة[3] إلى أن النظر الصحيح (١٣١/ز) يُعِدُّ[4] الذهنَ والنتيجةُ تَفِيضُ عليه عَقِيبَه عادةً، فإن الله تعالى (١٢٨/و) أجرى عادَتَهُ بخَلْقِ[5] العلمِ بالنتيجة عَقِيبَ النظرِ الصحيح.

---

(١) (هـ): صغرى.

(٢) (هـ): قلنا.

(٣) انظر: المحصل ص ١٣٦، مطالع الأنظار ص ٣١. وهذا ليس مذهب كل الأشاعرة، قال التفتازاني: «وها هنا مذهب آخر اختاره الإمام الرازي، وذكر حجة الإسلام الغزالي: أنه المذهب عند أكثر أصحابنا، وهو أن النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب، الذي لابد منه، لكن لا بطريق التوليد، على ما هو رأي المعتزلة، وهذا ما نقل عن القاضي أبي بكر وإمام الحرمين: أن النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب، من غير أن يكون النظر علة أو مولداً» شرح المقاصد ٢٣٩/١.

(٤) قال الجرجاني في الحاشية: «ليس النظر على مذهبه ـ أي: مذهب الأشعري ـ معداً للذهن، كما ذكره الشارح، بل إن كان هناك إعداد كان صادراً عنه تعالى أيضاً». ل: ٢٢٠.

(٥) (ب): بعادته خلق..

وذَهَبُ الحكماءُ[1]: إلىٰ أن النظر الصحيحَ يُعِدُّ الذهنَ، والنتيجةُ تَفِيضُ عليه من المبادئ العَالِية وجوباً.

وذَهَبَتْ[2] المعتزلةُ[3]: إلىٰ أن النظر يُوَلِّدُها في الذهن، علىٰ معنىٰ أن وجودَ النظر يُوجِبُ وجودَ النتيجة، كحركة اليد، فإن وُجودَها يُوجِبُ وجودَ حركة الخاتم.

واختار المُصنِّف: أن حصولَ العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجبٌ، ولم يَتعرَّضْ للإفاضةِ أو التوليدِ.

واحْتجَّ الأشاعرةُ: بأن العلمَ الحادث بالنتيجة أمر ممكن، والله تعالىٰ قادرٌ علىٰ كل[4] الممكنات، فاعلٌ لجميعها ابتداءً بالاختيار، فلا يكون صدورُ العلم بالنتيجة عنه واجباً، بل واقعاً عادةً.

والمعتزلةُ لمَّا اعتقدوا استنادَ[5] أفعال الحيوانات إلىٰ أنفسها، لا إلىٰ أمر[6] الله تعالىٰ مَنعُوا استدلالَ الأشاعرة.

والدليلُ علىٰ أن حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب: أنه متىٰ حَصَلَ عند العقل العلمُ بالمقدمتين، المُشْتمِلَتين علىٰ شرائط الإنتاج، لَزِمَ العلمُ بالنتيجة، سواءٌ فُرِضَتْ هناك عادةٌ أو لا[7].

(١) انظر: المحصل ص ١٣٦.
(٢) (و) (ز): وذهب.
(٣) انظر: المحصل ص ١٣٦، كشف المراد ص ٢١٩.
(٤) ساقطة من (ج).
(٥) (و): إسناد.
(٦) ساقطة من (أ).
(٧) (و): أم لا.

لا حاجة إلى المعلم في معرفة الله تعالى

* قال:

وَلَا حَاجَةَ إِلَىٰ المُعَلِّمِ، نَعَمْ لابُدَّ مِن الجُزْءِ الصُّورِيِّ. (١١٦/هـ) وشَرْطُهُ: عَدَمُ الغَايَةِ وضِدِّهَا، وحُضُورُهَا.

○ أقول:

النظرُ الصحيح كافٍ في معرفة الله تعالىٰ، ولا حاجة إلىٰ المُعلّم[(١)]، خلافاً للملاحدة[(٢)].

لنا: أنه متىٰ حَصَلَ العلمُ لنا[(٣)] بأن: العالَم ممكن، وكلُّ ممكن له مُؤثِّر، حَصَلَ العلم لنا[(٤)] بأن العالَمَ له (١١٠/ج) مُؤثِّرٌ، سواءٌ كان هناك مُعلّمٌ أو لا.

---

(١) انظر: المحصل ص ١٢٦، تلخيص المحصل ص ٥٢.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «وهم الإسماعيلية، الملقبون بالتعلمية، نسبة إلىٰ هذه المقالة» أ / ١٠٦.

وقد أوضح نجم الدين الكاتبي مقالتهم في شرحه علىٰ المحصل، حيث قال: «إن قوماً أوجبوا نصب الإمام المعصوم في كل زمان من الأزمنة؛ ليهدي الخلق إلىٰ معرفة الله تعالىٰ، ويعلمهم طريق النجاة، ويرشدهم إلىٰ الخيرات، ويعلمهم عن المعاصي والمهالك، وهم التعلمية. وقالوا: لا يمكن معرفة الله إلا بواسطة قول مثل هذا الإمام المعصوم، فمنهم من عزل العقل بالكلية، وقالوا: لا يهتدي العقل إلىٰ معرفة الأدلة أصلاً، ومنهم من لم يقل بذلك، بل قال: إنه لا يستقل في معرفة الأمور الإلٰهية، بل لابد من إمام يرشده إلىٰ وجوه الأدلة ويوصله الطريق، علىٰ دفع الشكوك والشبهات. ونسبته إلىٰ أنفس الخلائق كنسبة الشمس إلىٰ الإبصار، وكما أن الإبصار لا يمكن إلا بواسطة الضوء، فكذلك نفوس الخلائق، لا يمكنهم الاطلاع علىٰ الحقائق إلا بواسطة قول الإمام» ل: ٢٣.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ساقطة من (ب) (ج) (و).

والملاحدةُ يعترفون باستلزام مُقدِّماتِ إثبات الصانع لنتائجها، لكن يقولون: هذا وَحْدَه لا يُجْزِئُ ولا تَحْصُلُ به النجاةُ، إلا إذا اتصل به تعليمٌ؛ لقول النبي ﷺ: «أُمِرْتُ أن أقاتلَ الناسَ حتىٰ يقولوا لا إله إلا الله»[1]، وكثيرٌ من الناس كانوا[2] قائلين بالتوحيد، لكنهم لمَّا لم يأخذوا ذلك منه، ما كان يُقْبَلُ قولُهم.

وقالوا: لو كانت العقولُ كافيةً، لقالت[3] العربُ: نحن نُثْبِتُ الصانعَ بعقولنا، ونَعْرِفُ توحيدَه، فلا[4] نحتاج في ذلك إليك.

والحَقُّ: أن التعليمَ في العقليات ليس بضروري، والأنبياءُ ـ عليهم السلام ـ جاءوا لتعليم[5] المنقولات[6].

قولُه: «نعم لابد من الجزء الصوري» أي: لا حاجةَ في المعرفة إلىٰ المُعلِّم، بل يَكْفِي فيها النظرُ، لكن لابد في النظر من الجزء الصُّوري، أي: لابد بعد استحضار المقدمتين من مُلاحظةِ الترتيب والهيئة العَارِضَين[7] لهما؛ ليحْصُلَ العلمُ بالنتيجة؛ إذ لو لم يُحْتَجْ إلىٰ

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم. برقم: (٢٤)، ١/٢٢.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ز): لقال.

(٤) (هـ) (ز): ولا.

(٥) (ب) (ج): بتعليم.

(٦) عبارة الطوسي في تلخيص المحصل: «والحق: أن التعليم في المعقولات ليس بضروري، مع أنه إعانة وهداية وحث علىٰ استعمال العقل. وفي المنقولات ضروري، والأنبياء ما جاءوا لتعليم الصنف الأول وحده، بل له وللصنف الثاني، فإن العقل لا يتطرق إلىٰ ما يرشدون إليه» ص ٥٣.

(٧) (هـ) (ز): العارضتين.

ملاحظة الترتيب والهيئة[1]، لحَصَلَتْ العلومُ الكسبية لجميع العقلاء، ولتساوت الأشكالُ في الجَلاء والخَفاء، وذلك باطل.

شروط النظر

وشَرْطُ النظر: عدمُ الغاية، أي: عدمُ العلم بالمطلوب، فإن العلمَ بالمطلوب هو غايةُ النظر، وإنما اشْتُرِطَ ذلك لئلا يلزمَ تحصيلُ الحاصل.

وأيضاً شَرْطُ النظر: عَدَمُ ضِدِّ الغاية، أي: عَدَمُ الجهل المُركَّب بالمطلوب، الذي هو ضِدُّ العلم بالمطلوب، الذي هو الغايةُ، وإنما اشْتُرِطَ ذلك؛ لأن الجهلَ المُركَّب بالمطلوب صَارِفٌ عن النظر، كالامتلاء الصَّارِفِ عن الأكل.

ومنهم مَنْ قال[2]: إنما اشْتُرِطَ ذلك؛ لأن اجتماع النظر والجهل المُركَّب في واحد بعينه ممتنعٌ لذاته، كاجتماع النقيضين والضدين؛ وذلك لأن النظر يَجِبُ أن يكون مُقارِناً للشك، والجهلُ المُركَّب مُقارِنٌ للجَزْم، واجتماعُهما هو اجتماعُ النقيضين، وهو ممتنع، وامتناعُ اجتماع اللازمين ـ أعني: الشكَّ والجَزْمَ ـ يُوجِبُ امتناعَ اجتماع[3] الملزومين، أعني: النظرَ والجهلَ المُركَّبَ.

والأول أصحُّ[4]؛ لأن النظرَ لا يَجِبُ أن يكون مُقارِناً للشك، فإن كثيراً من الناس يَعْرِفُون الأشياءَ بالنظر، مِنْ غير سَبْقِ الشكِّ.

---

(١) (ب) زيادة: الحاصلة.

(٢) القائل بذلك هو أبو هاشم الجبائي، كما نسبه إليه الطوسي في تلخيص المحصل ص ٥٤.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (ب) (هـ): صحيح.

وأيضاً: يُشترطُ حضورُ الغاية، أي: يُشترطُ في النظر العلمُ بالمطلوب من وجهٍ؛ لامتناع طلبِ المجهول.

* قال:

وَلِوُجُوبِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ العَقْلِيَّانِ، وانْتِفَاءِ ضِدِّ المَطْلُوبِ ـ علىٰ تَقْدِيرِ ثُبُوتِهِ ـ كَانَ التَّكْلِيفُ بِهِ عَقْلِيًّا.

○ أقول:

وجوب النظر في معرفة الله تعالى عقلي

اختلفوا في أن وجوبَ النظر في معرفة الله تعالىٰ بحَسَبِ العقل أم بحَسَبِ الشرع؟

فذهبت[1] المعتزلة[2] إلىٰ الأول، والأشاعرة[3] إلىٰ الثاني.

واختار المُصنِّفُ الأولَ.

واحتج عليه بوجهين:

الأولُ: أن شُكْرَ الله تعالىٰ واجبٌ عقلاً؛ لأن نِعَمَهُ علىٰ العبد كثيرة، وشُكْرُ المُنعِم واجبٌ عقلاً، ودَفْعُ الخوف عن النفس واجب عقلاً، وشُكْرُ الله تعالىٰ ودَفْعُ الخوف ـ اللذان هما واجبان عقليان ـ يَتوقَّفُ علىٰ معرفة الله تعالىٰ، فمعرفةُ الله تعالىٰ تكون واجبة عقلاً؛ لأن

---

(١) (ج): فذهب.

(٢) انظر في مذهب المعتزلة: المحيط بالتكليف ص ٢٦، شرح الأصول الخمسة ص ٦٦. وقد وافق المعتزلة في ذلك بعض فقهاء الحنفية، وبعض الشافعية، كالقفال الشاشي، انظر: تلخيص المحصل ص ٥٨.

(٣) انظر في مذهب الأشاعرة: المحصل ص ١٣٤، شرح السنوسية الكبرىٰ ص ٩، شرح المقاصد ١/٢٦٢.

ما يَتوقَّفُ عليه الواجبُ العقلي، فهو واجبٌ عقلاً، ومعرفتُه تعالىٰ[1] لا تَتِمُّ إلا بالنظر، فيكون النظرُ في معرفة الله تعالىٰ واجباً عقلاً.

وإلىٰ هذا الدليل أشار بقوله: «ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان (١٣٤/ز) كان التكليف به[2]» أي: ولوجوب المعرفة (١٢٩/ب) التي يَتوقفُ عليه العَقلِيَّان ـ أي: شكرُ الله تعالىٰ ودَفعُ الخوف اللذان هما واجبان عقليان بحَسَب العقل ـ كان التكليف بالنظر «عقليًا»؛ ضرورةَ تَوقُّفِ المعرفة عليه.

الثاني: أن النظرَ واجبٌ بالاتفاق، فوجوبُهُ: إما عقلي أو شرعي، والثاني (١٢٩/و) مُنتفٍ علىٰ تقدير ثبوته.

وإليه أشار بقوله: «وانتفاء ضد المطلوب علىٰ تقدير ثبوته» أي: ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو[3] ضِدُّ المطلوب ـ أعني: الوجوبَ العقلي ـ علىٰ تقدير ثبوته، فتعيَّنَ الأولُ، وإليه أشار بقوله: «كان التكليف به عقليًا».

وإنما قلنا: إن الثاني مُنتفٍ علىٰ تقدير ثبوته؛ لأنه لو كان بالشرع، لتوقف (١١٧/هـ) علىٰ العلم بصِدْقِ الرسول، والعلمُ بصِدْقِ الرسول يَتوقَّفُ علىٰ النظر، وللمُكلَّفِ أن لا يَنْظُرَ حتىٰ يَعْرِفَ وجوبَه عليه، ووجوبُه عليه لا يَسْتنِدُ إلىٰ الرسول لعدم العلم بصِدْقِه، فيلزم انتفاءُ وجوب النظر (١١١/ج) علىٰ تقدير ثبوته، وما يلزم انتفاؤه علىٰ تقدير

---

(١) (هـ): ومعرفة الله تعالىٰ.
(٢) (هـ) زيادة بالهامش: عقلياً.
(٣) ساقطة من (و).

ثبوته كان مُنتفياً.

وللأشاعرة أن يقولوا على الأول: لا نُسَلِّمُ أن شُكْرَ الله تعالى[1] ودَفْعَ الخوف واجبٌ عقلاً، وعلى تقدير وجوبهما عقلاً[2]، فلا نُسَلِّمُ تَوقُّفَهُما على المعرفة المستفادةِ من النظر، بل يَكْفِي فيهما المَعْرِفَةُ السابقة على النظر، الذي هو شَرْطُ النظر.

وعلى تقدير تَوقُّفِهما عقلاً على معرفةٍ غيرِ المعرفة السابقة، فلا نُسَلِّمُ أن المعرفةَ مُتوقِّفةٌ على النظر، وإنما يلزم ذلك أن لو كان طريق العِرْفان مُنحصِراً في النظر، وهو ممنوع[3]؛ لجواز العِرْفان بغير النظر.

وعلى تقدير توقف المعرفة على النظر، فلا نُسَلِّمُ أن ما يَتوقَّفُ عليه الواجب فهو واجب، وإنما يلزم ذلك أن لو استحال التكليفُ بالمُحال، وهو ممنوع.

وعلى الثاني: أنه يجوزُ أن يَنْظُرَ المُكلَّفُ من غير أن يَعْرِفَ وجوبَ النظر، فيَعْرِفَ صِدْقَ النبي[4]، فَيسْتنِدَ وجوبُ النظر إليه، فلا يلزم انتفاؤهُ على تقدير ثبوته.

وأيضاً: يلزم بِعَيْنِ هذا الدليل: انتفاءُ وجوب النظر على تقدير ثبوته بحَسَب العقل؛ لأن وجوبَ النظر وإن كان عقليًّا فهو كسبي،

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) جاء في هامش (هـ): «هذا المنع لا يلائم ما ذكره الشارح في شرحه للطوالع - ص ٣٤ - من حصر الطريق في النظر، حيث قال: وفرقة قالوا: طريق معرفة الله - تعالى - إنما هو النظر، وهو قول الأشاعرة والمعتزلة. تأمل».

(٤) (ز): الرسول. وفي (ب) زيادة: ﷺ.

فللمُكلَّف أن لا يَنْظُرَ حتىٰ يَعْرِفَ وجوبَه، ولا يَعْرِفُ وجوبَه إلا بالنظر، فله أن لا يَنْظُرَ، فيلزم انتفاؤهُ علىٰ تقدير ثبوته بحَسَبِ العقل.

وما قيل: إن وجوب النظر وإن كان نَظريًّا، لكن يكون قِطريَّ القياس، فلا يكونُ للمُكلَّف أن يَمْتنعَ عن النظر: ـ فباطلٌ؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن وجوبَ النظر[1] فِطْريُّ القياس؛ لما عَرَفْتَ من بُطْلان مقدماته.

واحتج الأشاعرةُ علىٰ[2] أن شُكْرَ المُنعِم ليس بواجبٍ عقلاً بالنقل والعقل[3]:

أما النقلُ: فلقوله[4] تعالىٰ: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[5] نفي التعذيبَ مطلقاً إلىٰ بَعْثةِ الرسول، فلو كان الوجوبُ بحَسَبِ العقل لما انتفىٰ التعذيبُ قبل البَعْثةِ.

وأما العقلُ: فلأن شُكْرَ المُنعِم لو وَجَب عقلاً[6]، فإن كان لا لفائدةٍ يلزم العَبَثُ، وهو غيرُ جائز عقلاً؛ وإن كان لفائدةٍ: فإما للمشكور، وهو[7] باطلٌ لتعاليه عنها؛ أو للشاكر: إما في الدنيا وإنه[8] مشقةٌ بلا حظ، أو في الآخرةِ، ولا استقلالَ للعقل فيها.

---

(١) (أ) زيادة: من.

(٢) ساقطة من (و).

(٣) انظر: بيان المختصر للشارح ٣١٣/١.

(٤) (ب): فبقوله.

(٥) سورة الإسراء: ١٥.

(٦) العبارة في (هـ): لو كان واجباً عقلاً.

(٧) (ب) (و) (ز): فهو.

(٨) (و): فإنه.

قيل: فائدتُهُ عَاجِلِيَّة[1]، وهو دَفْعُ خوفِ ضَرَرِ العقاب في الترك.

أجيب: بأن الشكرَ قد يَتَضَمَّنُ خوفَ ضرر العقاب؛ لاحتمال أن لا يَقَعَ لائقاً، ولأنه كالاستهزاء؛ لحقارةِ الدنيا بالنسبة إلىٰ خَزائن رحمته ونِعمته[2]؛ ولأنه تصرُّفٌ في مِلْكِ الغير.

قيل: يَنتَقِضُ هذا الدليلُ بالوجوب الشرعي.

أجيب: بأن الوجوبَ الشرعي لا يَستدْعِي فائدةً، وعلىٰ تقدير استدعاء[3] الفائدة، تكونُ الفائدةُ في الآخرة، وللشرع استقلالٌ فيها.

* قال:

وَمَلْزُومُ العِلْمِ دَلِيلٌ، والظَّنِّ أَمَارَةٌ. وبَسَائِطُهُ: عَقْلِيَّةٌ ومُرَكَّبَةٌ؛ [مبحث الدليل] لاسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ. وَقَدْ يُفِيدُ اللَّفْظِيُّ القَطْعَ، وَيجِبُ تَأْوِيلُهُ عِنْدَ التَّعَارُضِ.

○ أقول:

أراد أن يُشيرَ إلىٰ ما يَتَعَلَّقُ به النظر، أعني: التصديقاتِ المُوصِلةَ إلىٰ تصديقٍ آخر إيصالاً قريباً، وهي[4] الحُجَّة[5].

وهي: إن كانت ملزومةً للعلم بالنتيجة تسمىٰ دليلاً، وإن كانت ملزومةً للظن بها تسمىٰ أمارةً.

---

(1) كذا في (ج)، وهامش (هـ) (ز)، وفي باقي النسخ: آجلية. وما أثبته هو الصحيح.
(2) العبارة في (هـ): رحمة الله ـ تعالىٰ ـ ونعمه.
(3) (ب): استدعائه.
(4) (ب): وهو.
(5) انظر: المحصل ص ١٤١، تلخيص المحصل ص ٦٦، كشف المراد ص ٢٣٢.

وبسائطُ الدليل - أي: مُقدِّماتُه التي يَتألَّفُ منها الدليلُ، فإنها وإن كانت مُركَّبةً في أنفسها[1]، لكن يكون كلٌّ منها بالنسبة إلىٰ الدليل المُؤلَّف منها بسيطةً[2] -: إما عقليةٌ صِرْفةٌ، أو مُركَّبةٌ من العقلي والسمعي.

مثالُ العقلي الصِّرْف: قولنا: العالم ممكن، وكلُّ ممكن له مُؤثِّر.

ومثال المُركب من العقلي والسمعي: قولُنا: الوُضوء عملٌ، وكلُّ عمل لا يَصِحُّ إلا بالنية؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الأعمال (٦٥/أ) بالنيات»[3].

وأما السَّمْعِيَّاتُ الصِّرْفة فمحالٌ؛ لاستلزامها الدَّوْرَ؛ لأن السَّمْعِيَّاتِ الصِّرْفةَ لا تفيد إلا بعد العلم بصِدْقِ الرسول، والعلمُ بصِدْق الرسول لا يُستفادُ من العقل علىٰ ذلك التقدير، وإلا لم تكن سَمْعِيَّةً صِرْفةً، (١٣٥/ز) بل لابد وأن تُستفادَ من السمع، فتوقف إفادةُ السمعيات الصِّرْفة علىٰ العلم بصِدْقِ الرسول، والعلمُ (١١٨/هـ) بصِدْق الرسول علىٰ إفادة السمعيات الصِّرْفة، فيلزم الدورُ، وهو محال.

هذا[4] إن أُرِيدَ بالسمعيات الصِّرْفة: ما لا تكون مُقدِّماتُه التي يَتألَّفُ منها ابتداءً عقليةً، ولا تنتهي إلىٰ مقدمة عقلية.

وإن أُرِيدَ بالسمعيات (١٣٠/ب) الصِّرْفة: ما لا تكون مقدماتُه التي يتألَّفُ منها ابتداءً عقليةً، دون ما تنتهي إليه، فجاز تركُّبه من

---

(١) (ب): نفسها.

(٢) (ج): بسيط.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، وهو أول حديث في صحيحه ٢/١.

(٤) أي: استحالة السمعيات الصرفة.

السمعيات الصِّرفة، مثل: قولنا: تاركُ الأمر عاصٍ؛ (١١٢/ج) لقوله تعالى: ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾[1] وكلُّ عاصٍ يستحق (١٣٠/و) النار؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾[2].

وقيل[3]: إن الدليلَ اللفظي لا يُفيد القَطْعَ ـ أي: اليقينَ ـ لتوقفه على: عِصْمَةِ رُواة مُفرَدات تلك الألفاظ، وتَصْرِيفها، وإعرابِها، وعدم الاشتراك، والمَجَاز، والتخصيصِ، والإضمارِ، والنَّقْلِ، والنَّسْخ، والمُعارِضِ العقلي الذي لو كان لرَجُح[4]، وهذه الأمورُ ظنيةٌ، فما تفيده كيف لا يكون ظنيًّا.

واختار المُصنِّف: أنه يفيد القَطْعَ؛ لأن كثيراً من الدلائل اللفظية[5]، يُعْلَمُ اندفاعُ هذه المفاسد عنها، فتفيدُ القَطْعَ.

وإذا وَقَعَ التعارضُ بين الدليل العقلي والسمعي، وَجَبَ تأويلُ السمعي بما لا يكون مُخالِفاً للعقلي؛ وذلك لأنه يمتنع الجَمْعُ بينهما، وإلا يلزم اعتقادُ وقوع النقيضين، ويمتنعُ تركهما وإلا يلزم القَدْحُ في جميع العلوم، ويمتنع ترجيحُ السمعي؛ إذ ترجيحُه يُفضِي إلى القَدْحِ فيه؛ وذلك لأن تَرْجيحَه يقتضي[6] القَدْحَ في العقلي الذي هو أصلُ السمعي، وقَدْحُ الأصل يستلزم قَدْحَ الفرع.

(١) سورة طه: ٩٣.
(٢) سورة الجن: ٢٣.
(٣) هذا القول للرازي. انظر: المحصل ص ١٤٢.
(٤) (ب): لترجح.
(٥) ساقطة من (و).
(٦) (ج): يفضي إلى.

أقسام الدليل

* قال:

وَهُوَ قِيَاسٌ وقَسِيمَاهُ. فالقِيَاسُ: اقْتِرَانِيٌّ واسْتِثْنَائِيٌّ: والأَوَّلُ بِاعْتِبَارِ الصُّورَةِ القَرِيبَةِ أَرْبَعَةٌ[1]، والبَعِيدَةِ اثْنَانِ، وبِاعْتِبَارِ المَادَّةِ القَرِيبَةِ خَمْسَةٌ والبَعِيدَةِ أَرْبَعَةٌ؛ والثَّانِي مُتَّصِلٌ نَاتِجُهُ أَمْرَانِ، وكَذَا غَيْرُ الحَقِيقِيِّ مِن المُنْفَصِلِ، ومِنْهُ حَقِيقَتُهُ[2]. والأَخِيرَانِ يُفِيدَانِ الظَّنَّ. وتَفَاصِيلُ هَذِهِ الأَشْيَاءِ مَذْكُورَةٌ فِي غَيْرِ هَذَا الفَنِّ.

○ أقول:

الدليلُ على[3] ثلاثة أقسام: قياسٍ، واستقراءٍ، وتمثيلٍ[4].

وإليه أشار بقوله: «وهو قياس وقسيماه» أي: قسيما القياس، أعني: الاستقراءَ والتمثيلَ.

ووَجْهُ الحَصْرِ في الثلاثة: أن الدليل وما يَلزَمُه ـ أعني: المطلوبَ ـ لابد وأن يكون بينهما مناسبةٌ؛ ضرورةَ، وإلا امتنع أن يَسْتلزِمَ أحدُهما الآخرَ، فلا يخلو: إما أن يُسْتَدلَّ بالكلي على الجزئي وهو القياسُ؛ أو بالعكس وهو الاستقراءُ؛ أو بأحد الجُزْئِيَّيْنِ[5] المندرجينِ تحت كليٍّ على الآخر وهو التمثيلُ.

---

(١) (هـ): أربع.

(٢) في متن «التجريد» بتحقيق الأستاذ الدكتور: حسن الشافعي: «ومنه ضعفه» ص ٥٩٤.

(٣) ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٤) انظر: المحصل ص ١٤٣، تلخيص المحصل ص ٦٩، كشف المراد ص ٢٢٣.

(٥) (أ) (ب) (ز): الجزئين.

والقِياسُ: قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا، متىٰ سُلِّمَتْ لَزِمَ عنه لذاته قولٌ آخر. [تعريف القياس]

وهو: اقترانيٌّ إن لم تكن النتيجةُ ولا نقيضُها مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا[1]: كلُّ إنسان حيوان، وكلُّ حيوان جسم، فكلُّ[2] إنسان جسم؛ واسْتثنائيٌّ إن كانت النتيجةُ أو نقيضُها مذكوراً فيه بالفعل، كقولنا: إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجود، لكنَّ الشمسَ طالعةٌ، فالنهارُ موجودٌ، لكن لم يكن النهارُ موجوداً، فلم تكن الشمسُ طالعةً.

والأولُ ـ أي: القياسُ الاقتراني ـ باعتبار صُورته القريبة ـ وهي الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب[3] نِسْبة الوَسَطِ إلىٰ الطرفين ـ أربعةٌ؛ وذلك لأن الوَسَطَ: إما محمولُ الصغرىٰ وموضوعُ الكبرىٰ وهو الأولُ، أومحمولُهما وهو الثاني، أو موضوعُهما وهو الثالث، أو موضوعُ الصغرىٰ ومحمولُ الكبرىٰ وهو الرابع.

وباعتبار صُورته البعيدة ـ وهي الهيئة الحاصلة لكلٍّ من المقدمتين بسبب الحَمْل والاتصال والانفصال ـ اثنان؛ وذلك لأنه: إما مُركَّبٌ من الحَمْلِيَّاتِ الصِّرْفَة، وهو الاقترانيُّ الحَمْلِي، أو من الحَمْلِي والشَّرْطِي أو من الشَّرْطِيَّات الصِّرْفة، وهما الاقترانيُّ الشرطيُّ.

وإنما جُعِلَ المُؤلَّفُ من الحَمْلِي والشَّرْطِي من الاقتراني الشَّرْطِي؛ لأن نتيجتَه شرطيةٌ.

---

(١) (هـ): كقولك.

(٢) (هـ) (ز): وكل.

(٣) ساقطة من (ز).

والاقترانيُّ الشرطيُّ خمسةُ أقسام: المُؤلَّف من المُتَّصِلات، والمُؤلَّف من المُنفصِلات، والمُؤلَّف منهما، (١١٩/هـ) والمُؤلَّف من الحَمْلي والمُتَّصل، والمُؤلَّف من الحَمْلي والمُنفصِل.

أقسام القياس

والقياسُ باعتبار مادته القريبة - أي: مُقدِّماته من حيث هي مُوقِعَةٌ للتصديق بالمطلوب، أو تأثيرٍ آخر غيرِ التصديق، أعني: التَّخْيِيلَ - خمسةُ أقسام:

بُرْهَانٌ، وهو قياسٌ مُؤلَّفٌ من القضايا الواجب قَبُولها، وهو يَقِينيٌّ مادةً وصورةً، وغايتُه: أن يُنْتِجَ يقيناً.

وجَدَلٌ، وهو مُؤلَّفٌ من القضايا المشهورة والمُسَلَّمةِ[1] بين المُتخاطِبَين[2]، وهو مُسَلَّمٌ[3] مادةً وصورةً، وغايتُه: الإلزامُ أو دَفْعُ الإلزام.

وخَطابَةٌ، وهي[4] المُؤلَّفةُ[5] من المظنونات، والمقبولات التي ليست بمشهورة، والمشهوراتِ في بادئ الرأي، وهي ظَنِّيَّةٌ مادةً وصورةً، وغايتُها: الإقناعُ.

وشِعْرٌ، وهو مُؤلَّفٌ[6] من المُقدِّمات المُخَيِّلة من حيث هي مُخَيِّلةٌ، سواءٌ كانت صادقةً أو كاذبةً، (١٣٦/ز) مُصَدَّقاً بها أو لم تكن،

---

(١) (أ) (ب) (ج): المتسلمة.

(٢) (هـ): المجادلين، (و): المخاطبين، (ز): المتجادلين.

(٣) كذا في (هـ)، وفي الباقي: متسلم.

(٤) (ب): وهو.

(٥) (ب) (هـ) (و): المؤلف.

(٦) (هـ) (و): المؤلف.

وهو مُخَيِّلٌ مادةً وصورةً، وغايته: قَبْضٌ أو بَسْطٌ، (١٣٦/ز) أو حثٌّ أو زَجْرٌ، وما يَجْري مَجْراها.

ومُغالَطةٌ، وهي المُؤلَّفةُ من القضايا المُشَبَّهةِ بالضروريات أو بالمشهورات، فإن كان التشبيهُ[1] بالضروريات تُسمَّىٰ سَفْسَطةً، وإن كان بالمشهورات تُسمَّىٰ شَغَباً.

وصاحبُ السَفْسَطةِ ـ أعني: السُّوفسْطائيَّ ـ في مُقابله الحكيمُ، كما ان صاحبَ الشَغَبِ ـ أعني: المُشَاغِبَ ـ بإزاء الجَدَلِي.

هذا باعتبار مادته القريبة.

وأما باعتبار مادته البعيدة ـ أي[2]: المُقدِّماتِ (١٣١/و) من جهة ما يُصَدَّقُ بها أو نحوُهُ (١٣١/ب) من التخييل[3] ـ أربعةُ أقسام: المُؤلَّف من المُسَلَّمَات، والمُؤلَّف من المظنونات وما معها[4]، والمُؤلَّف من المُشَبَّهات بغيرها، والمُؤلَّف من المُخَيَّلات[5].

ووَجْهُ الحصر في هذه الأربعة: بحَسَب انحصار الموادِّ في هذه الأربعة، وإنما انحصر الموادُّ في هذه الأربعة؛ لأن القضيةَ: إما أن تقتضِيَ تصديقاً أو تأثيراً غيرَ التصديق، أو لا هذا ولا ذاك.

والثالثُ مَطروحٌ في العلوم لعدم الفائدة.

---

(١) (ب) (ج) (و): التشبه.
(٢) (و): أعني.
(٣) (هـ) (ج) (ز): التخيل.
(٤) (ب): يتبعها.
(٥) (هـ): المتخيلات.

والأولُ: إما أن يَقتضِيَ تصديقاً جازماً أو غيرَ جازم، والجازمُ: إما أن يكون لسبب[1] أو لما يُشْبِهُهُ، وما يكون لسبب هو المُسلَّمَات، وما يكون لما يُشْبِهُ السببَ هو[2] المُشَبَّهاتُ[3] بغيرها، وغيرُ الجازم هو[4] المظنوناتُ وما معها[5]، أعني: المشهوراتِ في بادئ الرأي. وما يَقتضِي تأثيراً غيرَ تصديق هو المُخيَّلاتُ.

والثاني - أي: القياسُ الاستثنائي - مُتَّصل ومُنفصِل.

والاستثنائي المُتَّصل مُنتِجُه[6] أمران:

أحدهما: ما اسْتُثْنِيَ فيه عَيْنُ المُقدَّم، فيُنتِجُ عَيْنَ التالِي.

والثاني: ما اسْتُثْنِيَ فيه نقيضُ التالِي، فيُنتِجُ نقيضَ المُقدَّم؛ لأن صِدْقَ الملزوم يَقتضِي صِدْقَ اللازم، وانتفاءَ اللازم يَقتضِي انتفاءَ الملزوم.

وأما ما اسْتُثْنِيَ فيه عَيْنُ التالي أو نقيضُ المُقدَّم فلا يُنتِجُ شيئًا؛ لأن[7] انتفاءَ الملزوم لا يَستدْعِي صِدْقَ لازمه ولا انتفاءَه، وكذا صِدْقُ اللازم لا يَستدْعِي[8] صِدقَ الملزوم[9] ولا كذبَه؛ لجواز أن[10] يكون اللازمُ أعمَّ من الملزوم.

---

(١) (و): بسبب.
(٢) (و): فهو.
(٣) (و): المسلمات.
(٤) ساقطة من (ج)، وفي (و) (ز): هي.
(٥) (هـ): يتبعها.
(٦) (أ) (هـ): نتيجته.
(٧) (ب): فإن.
(٨) (هـ): يقتضي.
(٩) ساقطة من (و).
(١٠) (ز): أن لا.

وكذا المنفصلُ غيرُ[1] الحقيقي يَنْتُجُ منه أمران:

أما المنفصل الذي هو مَانِعُ الجَمْع: فاستثناء عَيْنِ كلِّ جزء من الجُزْأين يَسْتلزمُ نقيضَ الآخر؛ لامتناع الجَمْعِ بين الجُزْأين، وأما استثناءُ النقيضِ، فلا يَسْتلزمُ عَيْنَ الآخر ولا نقيضَه؛ لجواز ارتفاع الجُزْأين.

وأما المُنفصِل الذي هو مَانِعُ الخلو: فاستثناءُ نقيض كلِّ جزء[2] من الجُزْأين يَسْتلزمُ عَيْنَ الآخر؛ لامتناع الخلوّ عنهما، واستثناءُ عَيْنِ الجزء[3] لا يَسْتدْعِي عَيْنَ الآخر ولا رفعَه؛ لجواز الجَمْع بين الجُزْأين.

وأما المنفصلةُ الحقيقية: فاستثناء كلِّ جزء[4] يَسْتلزمُ نقيضَ الآخر وبالعكس؛ لامتناع الجَمْع بين الجُزْأين وامتناع الخلو عنها.

قولُه: «والأخيران» ـ أي: الاستقراءُ والتمثيلُ ـ يفيدان الظنَّ.

تعريف الاستقراء

الاسْتِقرَاءُ: هو حُكْمٌ على كُليٍّ بما ثَبَتَ[5] لجزئياته، فإن كانت الجزئياتُ محصورةً يسمى استقراءً تامًّا وقياساً مُقسِّماً، كقولنا: المطلوب: إما أن يكون معلوماً من كل الوجوه؛ أو مجهولاً من كل الوجوه؛ أو معلوماً من بعض الوجوه ومجهولاً من بعضه.

وكلُّ ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبُه، وكل ما هو مجهول

---

(١) (ب): الغير.

(٢) ساقطة من (ب) (هـ).

(٣) (ب) زيادة: الآخر.

(٤) زيادة من (هـ) (ز).

(٥) (ز): يثبت.

من كل الوجوه امتنعَ طلبُه، وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه مجهول من البعض[1] امتنع طلبه[2]، ينتج: المطلوب امتنع طلبه. وهذا يفيد اليقين.

وإن لم تكن الجزئياتُ (١٢٠/هـ) محصورةً لم تُفِد إلا الظنَّ؛ وذلك لاحتمال أن تكون الجزئياتُ التي لم يُسْتقرَأ حالُها بخلاف حال الجزئيات التي اسْتُقرِئَتْ[3]، فلم يُفِد اليقينَ بالنسبة إلى الحكم الكلي، بل أفادَ الظنَّ.

مثالُه: الحكم بأن كلَّ حيوان يُحرِّكُ فَكَّهُ الأسفلَ عند المَضْغ؛ لأن الناس والبهائم والسِّبَاع كذلك، فالحكم بأن كلَّ حيوان يُحرِّكُ فَكَّهُ الأسفلَ عند المضغ غيرُ يقيني؛ إذ يُحْتَمَلُ أن يكون حالُ الحيوان الذي لم يُسْتَقْرَأ بخلاف ذلك، كالتِّمْسَاح، فإنه يُقال: إنه يُحرِّكُ فكَّه الأعلى عند المَضْغ.

تعريف التمثيل

والتمثيلُ: هو إلحاقُ جُزْئيٍّ بِجُزْئيٍّ آخرَ في حُكم ذلك الجزئي؛ لاشتراكهما في معنى جامع بينهما.

وتُسَمِّيه الفقهاءُ قياساً، والمُشْتَرَكَ جامعاً، والجُزْئِيَّ الأولَ أصلاً، والجُزْئِيَّ الثانيَ فَرْعاً. (١١٤/ج)

وهو لا يُفِيدُ إلا الظنَّ؛ إذ يُحْتَمَلُ أن لا يكون الوصفُ الذي جُعِلَ عِلَّةً عِلَّةً، فإن ثبوتَ الحكم في إحدى الصورتين، لا يَدُلُّ على أن الوصفَ المُشْتَرَك بينهما هو علةُ الثبوت.

---

(١) (ج) (هـ) (ز): بعض الوجوه.

(٢) جملة: «امتنع طلبه» ساقطة من (ر).

(٣) (ج) زيادة: حالها.

ولو ثَبَتَ عِلية الوصفِ المُشترَك، فمن الجائز أن تكون خصوصيةُ الأصل شَرْطاً[1] أو خصوصيةُ الفرع مانعةً[2]، فإن ثَبَتَ أن الوصفَ علةٌ مطلقاً، من غير أن تكون خصوصيةُ الأصل شَرْطاً لعِليته[3] أو خصوصيةُ الفرع مانعةً منها، بل تكونُ علةً للحكم حيثُ كان، عادَ هذا القسمُ (١٣٧/ز) إلىٰ القياس، أعني: الاستدلالَ بالكُلِّي علىٰ جُزْئياته، ويكونُ ذِكْرُ الصورة لكون الحكم فيها ثابتًا لغواً، لا تأثيرَ له أصلاً.

واعلم: أن تفاصيل هذه الطُّرُقِ، واستقصاء البَحْثِ فيها، مذكورةٌ في غير فَنِّ الكلام، أي: في المنطق، فلا وَجْهَ لإيراد ما هو زائدٌ علىٰ ما ذَكرْنَا ها هنا.

* قال:

مسألتان في التعقل

وَالتَّعَقُّلُ والتَّجَرُّدُ مُتَلَازِمَانِ؛ لاسْتِلْزَامِ انْقِسَامِ المَحَلِّ انْقِسَامَ الحَالِّ، فَإِنْ تَشَابَهَتْ عَرَضَ الوَضْعُ لِلْمُجَرَّدِ، وإِلَّا تَرَكَّبَ مِمَّا لا يَتَنَاهىٰ. ولاسْتِلْزَامِ التَّجَرُّدِ صِحَّةَ المَعْقُولِيَّةِ المُسْتَلْزِمَةِ (٦٦/أ) لإِمْكَانِ المُصَاحَبَةِ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من مباحث النظر، أَوْرَدَ مسألتين في التعقل: إحداهما أن

(١) (هـ) زيادة: لعليته.
(٢) (هـ) زيادة: منها.
(٣) (ب) (ج): لعلته.

التَّعقُّلَ يستلزم التجرُّدَ، والأخرى: أن التجرُّد (١٣٢/و) يستلزم التعقُّلَ[1].

وإليه أشار بقوله: «والتعقل والتجرُّد متلازمان» على معنى: أن كلَّ مُتَعَقِّل مُجَرَّدٌ، وكلَّ مُجرَّد (١٣٢/ب) عاقلٌ.

تعريف التعقل

والتعقُّل: عبارةٌ عن إدراك الشيء من حيث هو هو، من غير أن يُقارِنَ المادةَ، أي: إدراكُ الطبيعة المُجرَّدة عن الغَواشي الغريبة والأعراض المادية.

تعريف التجرد

والتجَرُّدُ: عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون[2] مادةً، ولا مُقارِناً للمادة مُقارَنة الصُّور[3] والأعراض، فيكون قائماً بذاته.

التعقل يستلزم التجرد

إذا عَرَفْتَ هذا: فنقول في بيان المسألة الأولى ـ وهي استلزام التعقل للتجرُّد، أي: أن كلَّ مُتعَقِّل مُجرَّدٌ ـ: إن كل مُتعَقِّل تحصُلُ فيه الصورةُ المعقولة، وكل ما تَحصُلُ فيه الصورة المعقولة مُجرَّدٌ.

أما الصغرى: فلما عَرَفْتَ: أن التعقُّلَ إنما يكون بارْتِسام الصورة الكلية، أي: المعقولةِ في العاقل.

وأما الكبرى: فلأن كلَّ ما تَحصُلُ فيه الصورة المعقولة، فهو مَحلٌّ للصورة المعقولة، وكل ما هو محلٌّ للصورة المعقولة، فهو مُجرَّد.

أما الصغرى فظاهرة، وأما الكبرى فلأن مَحلاً[4] الصورة المعقولة لو لم يكن مُجرَّداً، لكان مُنقسِماً؛ لِمَا عَرَفْتَ أن المادةَ وما يُقارِنها من

---

(١) انظر: المباحث المشرقية ٣٦٩/١، نهاية المرام ٢٠٠/٢، شرح التجريد للقوشجي ١٧١/٣.

(٢) (ج) زيادة: له.

(٣) (أ) (هـ) (و): الصورة.

(٤) ساقطة من (ب).

الماديات مُنقسمةٌ، فالصورة المعقولةُ الحَالَّةُ فيه مُنقسِمةٌ؛ لأن الصورةَ المعقولة تَحُلُّ في العاقل من حيث ذاتُهُ، لا من حيث لحوقُ طبيعة أخرىٰ.

وانقسامُ المَحلِّ يَسْتلزِمُ انقسامَ الحَالِّ فيه، إذا كان حُلولُهُ من حيث ذاتُهُ، لا من حيث لحوقُ طبيعة أخرىٰ، فالصورةُ المعقولة علىٰ ذلك التقدير تكون منقسمةً، فانقسامُها: إما إلىٰ أجزاء مُتشابهة في الحقيقة، وحينئذٍ يلزم أن تكون الأجزاءُ مُتشابهةً في الحقيقة للمجموع[1]، فتكونُ الصورةُ المعقولةُ التي فرَضْنَاها مُجرَّدةً عن اللواحق المادية، من المِقْدار والوَضْع، قد عَرَضَ لها الوَضْعُ والمِقْدار، فإن انقسامَ الشيء إلىٰ الأجزاء المتشابهة، يَقتضِي أن يكون الشيء ذا وَضْع وذا مِقْدار، وإلىٰ هذا أشار بقوله: «فإن تَشَابَهَتْ (١٢١/هـ) عَرَضَ[2] الوَضْع».

وإما أن تنقسمَ إلىٰ أجزاء مُتخالِفةٍ، فيلزم تَركُّبُ الحَالِّ - أي: الصورةِ المعقولة - من أجزاء غير متناهية بالفعل؛ لأن المحلَّ حينئذ يَقْبَلُ القسمةَ إلىٰ غير النهاية، فالحالُّ أيضاً يَقْبَلُها إلىٰ غير النهاية، والفَرْضُ أن الأجزاء مُتخالِفةٌ في الحقيقة، فلابد[3] وأن تكون حاصلةً بالفعل في المُركَّب، وتَركُّبُ الشيء من الأجزاء الغير المتناهية بالفعل مُحالٌ، وإلىٰ هذا القسم أشار بقوله: «وإلا تَركَّبَ مما لا يتناهىٰ».

(١) (ب): في المجموع.
(٢) (هـ) زيادة: هذا.
(٣) (و): ولا.

هذا تقريرُ هذا البرهان، مع مُحاذاته لما في المَتْنِ.

وهذا مخصوصٌ بالتعقُّلِ المِثَالي، الذي يَقتضِي حُلولَ الصورة المعقولة في العاقل، وأما التعقُّلُ الذي ليس بالمِثال[1]، وهو التعقُّلُ الذي يكون بحصول نَفْسِ المُتعقَّل، فلا يَثْبُتُ استلزامُه للتجَرُّد بهذا البرهان.

لا يُقال: قولُكم: «لو لم يكن المُتعقِّل مُجرَّداً لكان منقسماً» ممنوعٌ، فإنه يجوز[2] أن يكون المُتعقِّلُ نقطةً، فلا تكون منقسمةً مع (١١٥/ج) أنها غير مُجرَّدة.

لأنا نقول: قد بَيَّنا فيما قبل أن المُتعقِّلَ - أي: المُدْرِكَ للكليات - لابد وأن لا يكونَ عَرَضاً، فلا يَرِدُ هذا المَنْعُ.

واعلم: أن إثبات هذا المطلوب يُمْكِنُ بوجهٍ أسهل، وهو أن يقال: الصورةُ العقلية ليست بذات وَضْعٍ، فمحلُّها - أي: العاقل - ينبغي أن يكون غيرَ ذي وَضْعٍ؛ لأن كل حالٍّ في ذي وَضْعٍ، فهو ذو وَضْعٍ.

التجرد يستلزم التعقل

تقريرُ البرهان على المسألة الثانية: هو أن نقول[3]: كل مُجرَّد يَصِحُّ أن يكون معقولاً، وكلُّ ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً - وهو مُجرَّدٌ قائم الذات[4] - يَصِحُّ أن يكون عاقلاً، فكلُّ مُجرَّد يَصِحُّ أن يكون عاقلاً.

---

(١) (و): المثالي.

(٢) (ب): لجواز، و«فإنه» ساقطة.

(٣) (و): يقال.

(٤) (ج) (هـ) (ز): بالذات.

أما الصغرىٰ: فلأن كلَّ مُجرَّد يكون بَرِيًّا عن الشوائب المادية والعَلائق الغريبة، التي لا تلزم[1] ماهيَّته عن ماهيته، وكلُّ[2] ما هو كذلك، فشأنُ ماهيته أن تصيرَ معقولةً لذاتها؛ لأنها لا تحتاج إلىٰ عَمَلٍ يُعْمَلُ بها حتىٰ تصيرَ معقولةً، فإن لم تُعْقَل كان ذلك من جهة العاقلة، التي مِن شأنها أن تَعْقِلَها.

وأما الكبرىٰ: فلأن كلَّ ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً، يَصِحُّ أن يكون معقولاً (١٣٨/ز) مع غيره، وكل ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً مع غيره، يَصِحُّ أن يكون عاقلًا (إذا كان مُجَرَّداً قائمَ الذات)[3].

أما الصغرىٰ: فلأن كل ما يَصِحُّ أن يُعْقَلَ، فتعَقُّلُه يمتنع أن يَنْفَكَّ عن صحة الحكم عليه بالوجود والوَحْدة، وما يَجْري مَجراهما[4] من الأمور العامة المعقولة، والحكمُ بشيء علىٰ شيء يَقتضِي تصوُّرَهما معا؛ فإذن كلُّ ما يَصِحُّ أن يُعْقَلَ يَصِحُّ أن يُعْقَلَ مع غيره.

وأما الكبرىٰ: فلأن كل ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً مع غيره، يَصِحُّ أن يكون مُقارِناً لمعقول آخر، وكل ما يَصِحُّ أن يكون مُقارِناً لغيره من المعقولات، يَصِحُّ أن يكون عاقلاً إذا كان قائمَ الذات مُجَرَّداً.

أما الصغرىٰ فظاهرة. وأما الكبرىٰ: فلأن كلَّ ما يَصِحُّ أن يكون مُقارِناً لغيره، فإذا وُجِدَ في الخارج ـ وهو قائم بذاته ـ يَصِحُّ مُقارَنَتُه

(١) (و): تستلزم.

(٢) (هـ): فكل.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (و).

(٤) (أ) (ب) (و): مجراها.

لذلك الغير؛ لأن صحة المُقارَنةِ المُطلقةِ لم تتوقف (١٣٣/ب) على المُقارَنة في العقل.

فإن صحةَ المُقارَنة المطلقة هي استعدادُ المُقارَنة المطلقة، واستعدادُ المُقارَنة المطلقة ـ التي هي أعمُّ من المُقارَنة في العقل ـ مُتقدِّمٌ على المُقارَنة المطلقةِ المُتقدِّمةِ على المُقارَنة في العقل، والمُتقدِّمُ على المُتقدِّم على الشيء، مُتقدِّمٌ على ذلك الشيء، فصحةُ المُقارَنة المطلقة مُتقدِّمةٌ على (١٣٣/و) المُقارَنة في العقل، فلا يَتوقَّفُ عليها، وإلا يلزم الدورُ.

فإذن: صحةُ المُقارَنة المطلقة غيرُ مُتوقفة على المُقارَنة في العقل، فإذا وُجِدَ في الخارج ـ وهو قائمٌ بذاته ـ تكونُ صحةُ مُقارَنته المطلقة التي لا تتوَقَّفُ على المُقارَنة في العقل، بأن يَحْصُلَ فيه المعقولُ حُصولَ الحالِّ في المحلِّ؛ وذلك لأنه إذا كان قائمَ الذات، امتنع أن تكون مُقارَنتُه للغير بحلوله فيه، أو حُلولِهما في ثالث، والمُقارَنةُ المطلقة (١٢٢/هـ) تنحَصِرُ في هذه الثلاثة، فإذا امتنع اثنتان منها، تَعَيَّنَ أن تكون الصحةَ بالنسبة إلى الثالثة، وهي صحةُ مُقارَنته للمعقول الآخر مُقارَنة المَحَلِّ للحَالِّ.

فثبتَ: أن كل ما يَصِحُّ أن يُعْقَلَ، فإذا وُجِدَ في الخارج، وكان مُجرَّداً قائمَ الذات، يَصِحُّ أن يُقارِنَهُ معقولٌ آخر مُقارَنة الحالِّ لمَحله، وكل[1] ما هو كذلك، يَصِحُّ أن يكون عاقلاً لذلك الغير؛ إذ لا تَعْنِي

---

(١) (هـ): فكل.

بالتعقل لذلك الغير إلا مُقارَنةَ ذاك[1] الغير، في الموجود المُجرَّد القائم بالذات، فكلُّ[2] مُجرَّد يَصِحُّ أن يكون عاقلاً لغيره، وكلُّ ما يَصِحُّ أن يكون عاقلاً[3] لغيره، يَصِحُّ أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأن تعقله لذلك الغير، يستلزم إمكانَ تعقُّلِ أنه يَعْقِلُ ذلك الغيرَ، وصحةُ الملزوم يستلزم صحة اللازم.

فصحةُ تعَقُّلِه للغير يستلزم صحةَ إمكان تعقُّل أنه يَعْقِلُ ذلك الغيرَ، وصحة الإمكان تستدعي الإمكانَ، فيُمْكِنُ تَعَقُّلُ أنه يَعْقِلُ ذلك الغير، وتعَقُّل أنه يَعْقِلُ ذلك الغيرَ، يستلزم تَعَقُّلَ ذاته؛ لأن تَعَقُّلَ القضيةِ يستدعي تَعَقُّلَ المحكوم عليه وبه، فإمكانُ تَعَقُّلِ أنه يَعْقِلُ ذلك الغيرَ يستلزم إمكانَ تَعَقُّلِ ذاته.

فثبتَ: أن كل مُجرَّد يَصِحُّ أن يكون عاقلاً لذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته؛ لأن تعَقُّلَه لذاته: إما حصولُ نفسه أو حصولُ[4] مِثاله، والثاني باطل؛ لامتناع حصول مِثاله فيه، وإلا يلزم اجتماعُ المِثلين، وهو محال، فتعيَّن أن يكون تَعقُّلُهُ هو حصولَ نفسه، ونفسُه دائماً حاصل (١١٦/ج) لا تَغِيبُ[5] أصلا، فيكون التعقُّلُ دائماً حاصلاً.

فثبت: أن كل مُجرَّد عاقل.

---

(١) (ج) (و): ذلك.
(٢) (ج): وكل.
(٣) ساقطة من (ب).
(٤) ساقطة من (ز).
(٥) (ج) زيادة: عنه.

إذا عَرَفْتَ ذلك: فنقول: قوله: «ولاستلزام التجرُّد صحة المعقولية» إشارةٌ إلىٰ أن كل مُجرَّد يَصِحُّ أن يكون معقولاً.

وقولُه: «المستلزمة لإمكان المُصاحبة» إشارةٌ إلىٰ أن كل ما يَصِحُّ أن يكون معقولاً، يَصِحُّ أن يُقارِنَ معقولاً آخر، وباقي المقدمات محذوفةٌ.

والبرهانُ علىٰ الوجه الذي ذَكَرْنَاهُ[1]، وإن كان فيه إطنابٌ وصعوبة، لكن تندَفِعُ به أكثرُ الشبهات الواردةِ في هذا الموضع[2]، يَظْهَرُ صِدْقُ هذا القول للذكي المُنصِف، لا للغبي المُتعَسِّف.

* قال:

من الكيفيات النفسانية القدرة

ومِنْهَا: القُدْرَةُ، وتُفَارِقُ الطَّبِيعَةَ والمِزَاجَ بِمُقَارَنَةِ الشُّعُورِ، والمُغَايَرَةِ فِي التَّابِعِ، ومُصَحِّحَةٌ لِلفِعْلِ بِالنِّسْبَةِ[3]. وتَعَلُّقُهَا بِالطَّرَفَيْنِ. وتَتَقَدَّمُ الفِعْلَ لِتَكْلِيفِ الكَافِرِ، ولِلتَّنَافِي، ولُزُومِ[4] أَحَدِ المُحَالَيْنِ لَوْلاهُ. ولا يَتَّحِدُ وُقُوعُ المَقْدُورِ مَعَ تَعَدُّدِ القَادِرِ. ولا اسْتِبْعَادَ فِي تَمَاثُلِهَا. وتُقَابِلُ العَجْزَ تَقَابُلَ العَدَمِ والمَلَكَةِ. وتُضَادُّ الخُلُقَ ـ لِتَضَادِّ أَحْكَامِهِمَا ـ والفِعْلَ.

---

(١) (أ): قررناه.

(٢) (ز): المقام.

(٣) في متن «التجريد» بتحقيق الأستاذ الدكتور حسن الشافعي زيادة: «إلىٰ الفاعل» ص ٥٩٥.

(٤) (ج): وللزوم.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: القدرةُ[1].

الجسمُ من حيث هو جسمٌ غيرُ مُؤثِّر، وإلا لتساوت الأجسامُ، بل إنما يُؤثِّر باعتبار أمْرٍ يُقارِنُهُ، ويُسمَّىٰ ذلك الأمرُ الصفةَ المُؤثِّرة والقوةَ.

تعريف القدرة

وهي: مَبْدأُ التغيُّر في آخر (١٣٩/ز) من حيثُ هو آخرُ. وفائدةُ هذا القيد: أن الشيء الواحد ربما صار مَبْدَأً لتغيُّر صفةٍ في نفسه، كالطبيب إذا عَالَج نفسَه، لكن من حيثُ إنه مُعالَجٌ[2]، فيكون تأثيرُه في الحقيقة في آخر لا في نفسه.

أقسام الصفة المؤثرة

والصفةُ المُؤثِّرة: إما أن تكون مَصْدراً لفعل واحد، أو لأفعال كثيرة، وعلىٰ التقديرين: إما بالشُّعور أو لا بالشُّعور، فهذه أربعة أقسام:

الأول: وهو[3] أن تكون مَصْدراً لفعل واحد بالشُّعور، وهو النَّفْسُ الفَلَكِيَّةُ.

والثاني: وهو[4] أن تكون مَصْدراً لفعل واحد بدون الشُّعور، وهو[5] الطبيعةُ.

والثالث: وهو[6] أن تكون مصدراً لأفعال كثيرة بالشُّعور، وهو القوةُ الحيوانية، المسماة بالقدرة.

---

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/٣٨٢، المحصل ص ٢٥١، نهاية المرام ٢/٢٣٩، مطالع الأنظار ص ٢٩٧، شرح المقاصد ٢/٣٤٧، شرح المواقف ٢/٢٢٤.

(٢) (ب): متعالج.

(٣) ساقطة من (أ) (ز).

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) (ج): هو.

(٦) ساقطة من (ب) (ز).

والرابع: وهو أن تَصْدُرَ عنه أفعالٌ كثيرة لا بالشُّعور، وهو[1] النَّفْسُ النباتية.

القدرة تفارق الطبيعة والمزاج

والقدرةُ تُفارِقُ الطبيعةَ والمِزاجَ: أما مفارقتها للطبيعة: فلأن القدرةَ بالشُّعور تُؤَثِّرُ، بخلاف الطبيعة فإنها بدون الشُّعور تُؤثِّرُ، وما يُؤَثِّرُ بالشعور غيرُ ما يُؤثِّرُ بدون الشعور.

أما مفارقتها للمِزاج: فلأن المِزاج والقُدْرَة متغايران فيما هو تابعٌ لهما، والمُغايرةُ في التابع تدلُّ على مُغايرة المَتْبُوعين.

أما مغايرتهما في التابع: فلأن المِزاج كيفيةٌ مُتوسِّطة بين الحرارة (١٣٤/ب) والبرودة والرطوبة (١٢٣/هـ) واليبوسة، فيكون مِن جنس هذه الكيفيات الأربع، فيكون تأثيرُه التابعُ له من جنس تأثير الكيفيات الأربع، وتأثيرُ القدرة التابعُ لها مُغايرٌ له؛ لأن تأثيرَها الفِعْلُ، فلو كان القدرةُ عَيْنَ المِزاج، لكان تابعُ المِزاج بعينه تابعاً لها[2].

القدرة مصححة للفعل بالنسبة إلى الفاعل

والقدرةُ مُصَحِّحَةٌ للفعل[3] بالنسبة إلى الفاعل، أي: صفةٌ (٦٧/أ) تقتضِي صحةَ الفعل من الفاعل لا إيجابَه، فإن القادر (١٣٤/و) هو الذي يَصِحُّ منه الفعلُ وتركُه، والمُوجَبُ هو الذي يَجِبُ منه الفعلُ.

وإنما قيَّد بقوله: «بالنسبة» لأن الفِعْلَ في نفسه ممكنٌ صحيح،

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة (ج).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: والقدرة مصححة.... أقول: يشير في هذا إلى الفرق بين الفعل بالقدرة والفعل بالذات، إذ الأول من قبيل الاختياري، والثاني من قبيل الإجباري» أ /١١٣.

ولم تَجْعَلْهُ القدرةُ ممكناً وصحيحاً، وإلا يلزم القَلْبُ، والقدرةُ جَعَلَتْهُ ممكناً وصحيحاً بالنسبة إلىٰ الفاعل.

هل القدرة متعلقة بالطرفين علىٰ السواء أم لا؟

واختلفوا: في أن القدرة هل هي مُتعلِّقةٌ بالطرَفَيْن علىٰ السَّواء أم لا؟

فذَهَبَ[1] المعتزلة[2]: إلىٰ أنها مُتعلِّقةٌ بالطَّرَفَيْن ـ أي: الفِعْلِ وضِدِّه ـ علىٰ السواء، واختاره المُصنِّفُ.

وذَهَبَتْ[3] الأشاعرة[4]: إلىٰ أنها مُتعلِّقةٌ بطَرَفٍ واحد[5].

والحَقُّ[6]: أنه إن أُرِيدَ بالقدرة العلةُ التامة، التي هي مجموع الأمور التي يَترتَّبُ عليها[7] الأثرُ، فلا شَكَّ أن القدرةَ ليست بصالحةٍ لأن يَقَعَ بها الضِّدَّان؛ لأنها لو كانت صَالِحةً للضِّدَّين لوَقع بها الضِّدَّان؛ لوقوع الأثر عند علته التامة.

---

(١) (أ) (ب): فذهبت.

(٢) انظر في مذهب المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ص ٤١٥، وهو قول أكثر المعتزلة كما في شرح المواقف ٢/٢٣٩، وكذلك هو مذهب الفلاسفة، والإمامية أيضاً كما في نهاية المرام ٢/٢٦١.

(٣) (و): ذهب.

(٤) انظر في مذهب الأشاعرة: المحصل ص ٢٥٤، شرح المقاصد ٢/٣٥٨، شرح المواقف ٢/٢٣٨، وهو قول أكثر الأشاعرة، كما في شرح المواقف.

(٥) وذلك لأن القدرة ـ عندهم ـ مع الفعل لا قبله، فلا تتعلق بالضدين، وإلا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما. انظر: شرح التجريد للقوشجي ٣/١٧٧.

(٦) انظر هذا التحقيق في: المباحث المشرقية ١/٣٨٣، الصحائف الإلٰهية ص ٢٣٩.

(٧) (ب) (هـ) (ز): عليه.

وإن أُرِيدَ بها القوةُ العَضَلِيَّةُ[1] وَحْدَها ـ أي: التي هي بحالة متى انضَمَّ إليها القصْدُ إلى أحد الضِّدَّين حَصَلَ ذلك الضدُّ، ومتى انضَمَّ إليها القصْدُ إلى الضد الآخر حَصَلَ[2] ـ فلا شكَّ أن القدرةَ صالحةٌ لأن تَتعَلَّقَ بالضِّدَّين؛ لأنه حينئذ يكون مفهوماً مُشتَرَكاً بين الأمرين، اللذين: أحدُهما علةٌ تامة لأحد الضدين، والآخرُ علةٌ تامة للضد الآخر (١١٧/ج).

لكنَّ التفسيرَ الثاني مُوافِقٌ للعُرْفِ، فإنه على التفسير الأول يَلزَمُ وقوعُ اسم القدرة على أنواعها بالاشتراك اللفظي، وهذا[3] مُخالِفٌ للعُرْف.

هل القدرة متقدمة على الفعل أم معه؟

واختلفوا: في أن القدرة هل هي مُتقدِّمةٌ على الفعل أم[4] مع الفعل؟

فذهَبَتْ[5] المعتزلةُ[6] إلى الأول، والأشاعرةُ[7] إلى الآخَر.

واختار المُصنِّفُ الأولَ.

واحتجَّ عليه بثلاثةِ[8] وجوه:

---

(١) (ج): العقلية، (و): الفعلية.

(٢) (هـ) زيادة: أي: ذلك الضد الآخر.

(٣) (هـ): وهو.

(٤) (و): أو.

(٥) (ج): فذهب.

(٦) انظر في مذهب المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ص ٣٩٦، وهو أيضاً مذهب الفلاسفة والإمامية، كما في نهاية المرام ٢/٢٤٨.

(٧) انظر في مذهب الأشاعرة: المحصل ص ٢٥٣، الصحائف الإلهية ص ٢٣٩، شرح المقاصد ٢/٣٥٤، شرح المواقف ٢/٢٣٠.

(٨) (ب): من ثلاثة.

الأول: أنه لو لم تكن القدرةُ قبل الفعل، لمَا كان الكافرُ مُكلَّفاً بالإيمان حالَ[1] الكفر، والتالي باطلٌ بالإجماع[2].

بيانُ المُلازَمة: أنه حينئذ لا يكون الإيمانُ حالَ الكفر مَقدُوراً للكافر، والتكليفُ بغير المقدور غيرُ واقع؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3].

الثاني[4]: القدرةُ لا تكون مع الفعل؛ للزوم التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل؛ لأن القدرةَ يَلزَمُها كونُها مُحتاجاً إليها؛ لأجل أن تُدْخِلَ الفِعْلَ من العَدَم إلىٰ الوجود، وكونُها مع الفعل يَلْزَمُها أن يُسْتَغْنَىٰ عنها؛ لأن حَالَ حُدوث الفعل صار الفعلُ موجوداً، فلا حاجة إليها لأن تُدْخِلَ الفِعْلَ[5] من العَدَم إلىٰ الوجود، وتَنَافي الملزومات لازمٌ للتنافي بين اللوازم، وإن كان التنافي بين القدرة وبين كوْنِها مع الفعل لازماً، امتنع الجَمْعُ بينهما، فلا تكونُ القدرةُ مع الفعل.

الثالث: لو لم تكن القدرةُ قبل الفعل، للزم أحدُ المُحَالين: إما قِدَمُ العالم أو حُدوثُ قدرة الله تعالىٰ، والتالي ـ بقسميه ـ باطل.

بيانُ الملازمة: أن قدرةَ الله تعالىٰ: إما حادثةٌ أو قديمةٌ، فإن كان الأولُ يلزم الأمرُ الثاني، وإن كان الثاني (١٤٠/ز) يلزم أن يكون العالمُ

---

(١) (ج): حالة.
(٢) (هـ) زيادة: فالمقدم مثله.
(٣) سورة البقرة: ٢٨٦.
(٤) (ج) زيادة: أن.
(٥) ساقطة من (ب) (ج) (و).

ـ الذي هو فِعْلُه ـ قديماً؛ لأن الفَرْضَ أن القدرة مع الفعل، فيلزم الأمرُ الأول.

أُجِيبَ[1] عن الأول: بأن الكافرَ في[2] حال الكفر مُكلَّفٌ بالإيمان، من حيثُ إنه قادرٌ، على معنى أنه مأمور بأن يُؤمِنَ حالَ القدرة لا قبلها، وهذا ليس تكليفاً بما لا يُطاق.

وعن الثاني: أن الحاجة إلى القدرة وَحْدَها، لأجل أن تُدْخِلَ الفِعْلَ من العدم إلى الوجود، لا إلى القدرة مع حُدوث الفعل أوعدمه، والحاجةُ إلى القدرة وَحْدَها حال حُدوث الفعل مُتحَقِّقَةٌ.

وعن الثالث: أن كلَامَنا في قدرة العبد، ولا نسبة لقدرة الله تعالى إلى قدرته.

والأشاعرةُ احتجُّوا[3] على أن القدرة مع الفعل: بأن[4] القدرة عَرَضٌ، والعَرَضُ لا يَبقى زمانين، فلو كانت القدرةُ قبل الفعل، لم تكن باقيةً عند الفعل، فلا يكون عند الفعل قادراً.

وفيه نظرٌ؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن العَرَضَ لا يَبقى (١٢٤/هـ) زمانين.

والحقُّ[5]: أنه[6] إن أُرِيدَ بالقدرة الصفةُ المُسْتَجمِعَةُ لجميع

---

(١) هذا الأجوبة الثلاثة ذكرها الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٦٦.
(٢) ساقطة من (ج).
(٣) ساقطة من (و).
(٤) (ب): لأن.
(٥) انظر هذا التحقيق في: المباحث المشرقية ٣٨٢/١، الصحائف الإلٓهية ص ٢٣٩.
(٦) ساقطة من (ب) (ج) (ز).

الشرائط، لا تكون قبل الفعل بالزمان بل معه، وإن أُرِيدَ بها القوة المُنْبَثَّة في العَضَلَةِ، تكون القدرةُ قبل الفعل بالزمان.

لا يجوز تعدد القادر عند اتحاد وقوع المقدور

ولا يجوزُ أن يَتَعَدَّدَ القادرُ عند اتحاد وقوع المقدور[1]، أي: لا يجوز أن يَقَعَ مقدورٌ واحدٌ بقادِرَيْن؛ لأنه لو وَقَعَ بهما لكان وُقوعُه بهذا مُوجِباً لاستغنائه عن الآخر، ووقوعُه بذلك مُوجِباً لاستغنائه عن هذا، فوقوعُه بهما يُوجِبُ استغناءَه عن كلٍّ[2] منهما. ولا شك أن حال وقوعه بالقادر يكون محتاجاً إليه، فيكون في حال احتياجه إليهما مستغنياً عنهما، وهو محال[3].

وإنما قال: «ولا يَتَّحِدُ وقوع المقدور»، ولم يقل: «ولا يتحد المقدور» لأنه يمكن تَعَلُّقُ القادرين بمقدور واحد (١٣٥/ب)، بأن يكون كلٌّ منهما قادراً عليه، ولكن لا يمكن وقوعُه بهما.

لا استبعاد في تماثل القدرة

ولا استبعادَ في تماثل القدرة[4]، ذهبت[5] طائفة[6] إلى أن القدرة مختلفةٌ، ويُسْتَبْعَدُ أن تكون مُتماثِلةً؛ لأنه لا تجتمع قدرتان لقادر على

---

(١) (ج): وجود.

(٢) (هـ) (ز) زيادة: واحد.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وهو محال... أي: لما يلزم عليه من الجمع بين المتنافيين، وهما الاستغناء عن الشيء والاحتياج إليه، فاعلم» أ / ١١٤.

(٤) (ز) زيادة: القدرة.

(٥) (ب): وذهبت، (ج): ذهب، (و) (ز): وذهب.

(٦) وهم جمهور المعتزلة. قال أبو رشيد النيسابوري: «ذهب أبو الحسين الخياط وأبو القاسم أن القدرتين قد تكونان مختلفتين، وقد تكونان متشابهتين... وعندنا أن القدرة مختلفة». المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ص ٢٤٣.

مقدور واحد؛ لأنه كما يمتنع أن يَقَعَ مقدور واحد بقادرين، كذلك يمتنع وقوعُه بقدرتين لقادر واحد، بعَيْنِ ذلك الدليل.

وإذا امتنع اجتماعُ قدرتين لقادر واحد علىٰ مقدور واحد، (١٣٥/و) فلابد وأن لا تكون القدرتان متماثلتين، وإلا يلزم وَحْدَةُ المقدور عند تعدُّد القدرة؛ لأن[١] تماثل القدرتين يَقتضِي وَحْدَةَ المقدورين، وقد بَيَّنا أن القدرتين لا يَجْتمِعَان علىٰ مقدور واحد.

ورَدَّ المُصنِّف هذا المذهبَ: بأنه لا استبعادَ في تماثل القدرتين؛ وذلك لأن القدرتين يجوز أن يَجْتمِعَا علىٰ مقدور واحد، كما بَيَّنا جوازَ اجتماع قادرين علىٰ مقدور واحد، لكن لا يجوز اجتماعُهما علىٰ وقوع مقدور واحد، كما بَيَّنا أنه لا يجوز اجتماعُ (١١٨/ج) القادرين علىٰ وقوع مقدور واحد[٢].

وإذا جاز اجتماع قدرتين علىٰ مقدور واحد، جاز تماثلهما؛ إذ لا يلزم من التماثل إلا وَحْدَةُ المقدور مع تعدُّد القدرة[٣]، وهو جائز، فلا استبعاد في تماثل القدرتين.

والعَجْزُ يقابل القدرةَ بلا خلاف.

العجز يقابل القدرة تقابل العدم والملكة

لكن اختلفوا في أنه: هل يكون التقابلُ بينهما تقابلَ العدم والمَلَكة ـ بأن يكون العجزُ عَدَماً والقدرةُ مَلَكَةً ـ أو تقابلَ الضدين؟

---

(١) (ج): ولأن.

(٢) ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٣) ساقطة من (ب).

فذهبت[1] المعتزلةُ[2] إلى الأول، واختاره المُصَنِّفُ.

وذهبت[3] الأشاعرةُ[4] إلى الثاني.

واحتجُّوا عليه: بأن كل واحد يَجدُ من نفسه التفرقةَ الضرورية، بين كونه ممنوعًا من القيام[5] حال[6] كونه زَمِناً، وغيرَ ممنوع منه حالَ كونه غير زَمِنٍ، فاختصاصُه بالمنع من القيام الممكن له حالَ كونه زَمِناً: إما أن يكون لا لمُخَصِّص، وهو باطل، أو لمُخَصِّص[7] عدمي، وهو باطل؛ إذ المُخَصِّصُ للمنع علةٌ له، والعلةُ صفةٌ ثبوتية، فيمتنع أن يَتَّصِفَ العدمي بها؛ أو لمُخَصِّصٍ موجود، ولا يجوز أن يكون ذلك المُخَصِّصُ من الأمور المُتَحَقِّقةِ حالة القدرة، فالعَجْزُ غيرُ الذات والحياةِ والعلم والإرادة والبِنْيَةِ، وهو ظاهر.

فتعيَّنَ أن يكون أمراً موجوداً[8] في الجسم، عند عدم[9] القدرة، فيكون ضدًّا لها[10].

---

(1) (هـ): وذهبت، (و): فذهب.

(2) هذا مذهب جمهور المعتزلة، وليس كلهم، فقد ذهب أبو علي إلى أن العجز معنى يضاد القدرة. انظر: المسائل في الخلاف ص ٢٥٠.

(3) ساقطة من (أ).

(4) انظر: شرح المقاصد ٢/٣٦١، شرح المواقف ٢/٢٤١.

(5) (ب) (هـ) (ج) زيادة: في.

(6) (أ): حالة..

(7) (هـ): بمخصص.

(8) (ج) زيادة: غير متحقق.

(9) ساقطة من (ج).

(10) (أ) (ج) (هـ) (و): له.

وفيه نظرٌ؛ فإن[1] الاتصافَ بالعلية لا يمنع أن يكون المُتَّصِف بها عدميًّا؛ لأن العليةَ من الأوصاف الاعتبارية، فحينئذ جاز أن يكون المُخَصِّصُ للمنع عَدَمَ القدرة.

واحتجَّت المعتزلةُ: بأن العَجْزَ غيرُ محسوس في نفسه كالألوان والطعوم، ولا مُوجِبَ لحالٍ زائدةٍ عليه يُسْتَدَلُّ بها عليه، فلا يكون ثابتًا.

والجوابُ[2] عنه: أن العجز وإن لم يكن محسوساً، فلا نُسَلِّمُ أنه لاحالَ له، بل الزَّمِنُ يَجِدُ[3] من نفسه أنه عاجز عن القيام، كما يَجِدُ مَنْ قامت به القدرة من نفسه كَوْنَه قادراً.

ثم وإن[4] سَلَّمْنَا انتفاءَ الحال، فلا نُسَلِّمُ أنه يلزم منه انتفاءُ العَجْز، فإن انتفاءَ الدليل مطلقاً لا يستلزم (١٤١/ز) انتفاءَ المدلول، فكيف انتفاءُ دليلٍ واحدٍ!

والحقُّ[5]: أن العَجْزَ إن كان عبارةً عن مِثْلِ ما يَعْرِضُ للمُرْتَعِش وتمتازُ به حركتُه عن حركة المختار، (١٢٥/هـ) فالعَجْزُ وجودي، ولعلَّ الأشاعرةَ ذهبوا إلى هذا.

أما إن كانت القدرةُ هيئةً تَعْرِضُ عند سلامة الأعضاء، يُعَبَّرُ عنها

---

(١) (ز): لأن.

(٢) (ب): فالجواب.

(٣) (أ) زيادة: العجز.

(٤) (أ) (ج) (ز): ولئن.

(٥) انظر هذا التحقيق في تلخيص المحصل ص ١٦٨.

بالتمكن أو بما هو علةٌ له، والعَجْزُ عَدَمُ تلك الهيئة، فالقدرةُ وجوديةٌ، والعجز عدمي، ولعلَّ المعتزلةَ ذهبوا إلى هذا.

تعريف الخلق

والخُلُقُ: مَلَكَةٌ تَصْدُرُ بها عن النفس أفعالٌ بلا فِكْرٍ ورَوِيَّة.

وهو يُضَادُّ القدرة؛ لأن أحكامَهما مُتضادَّةٌ؛ لأن القدرة صالحةٌ لأن يَقَعَ بها الضدان، والخُلُقُ لا يكون صالحاً لأن يَقَعَ به الضدان، بل يكون صالحاً لأحدهما فقط، وتَضادُّ الأحكام يَقتضِي تضادَّهما.

والخُلُقُ يضادُّ الفِعْلَ أيضاً؛ إذ الفِعْلُ قد يكون تكليفيًا[1] بخلاف الخُلُق، ولهذا تصْدُرُ به الأفعال من غير رَوِيَّةٍ.

واعلم: أن ما ذَكَرَهُ يُفِيدُ مُغايرةَ الخُلُقِ للقدرة والفعل، ولا يُفِيدُ تضادَّهما، ولعله أراد بالتضاد التغايرَ في المفهوم والصِدْق.

* قال:

من الكيفيات النفسانية الألم واللذة

وَمِنْهَا: الأَلَمُ واللَّذَّةُ، وهُمَا نَوْعَانِ مِن الإِدْرَاكِ، تَخَصَّصَا بِإِضَافَةٍ تَخْتَلِفُ[2] بِالْقِيَاسِ. ولَيْسَت اللَّذَّةُ خُرُوجاً عَنِ الحَالَةِ الطَّبِيعِيَّةِ لا غَيْرَ. وقَدْ يَسْتَنِدُ الأَلَمُ إِلىٰ التَّفَرُّقِ. وكُلٌّ مِنْهُمَا حِسِّيٌّ وعَقْلِيٌّ، وَهُوَ أَقْوَىٰ.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: اللذةُ والألمُ[3].

---

(1) (هـ) (و): تكليفا.

(2) (و): مختلفة.

(3) انظر في اللذة والألم: إلهيات الشفاء ص ٣٦٩، المباحث المشرقية ١/٣٨٧، شرح=

وهما نوعان من الإدراك، تخَصَّصَا بإضافتهما إلىٰ كمال وخير وشرٍّ وآفة، تختلف بالقياس إلىٰ المُدْرِكِينَ[1].

تعريف اللذة

أما اللذةُ فهو[2]: إدراكٌ ونَيْلٌ لوصول ما هو كمال وخير عند المُدْرِك، من حيث هو كمالٌ وخيرٌ[3].

تعريف الألم

والألم: إدراكٌ ونَيْلٌ لوصول ما هو آفة وشر عند المُدْرِك، من حيث هو آفةٌ وشرٌّ[4].

والإدراك قد عُرِّفَ، والنَّيْلُ: الوِجْدَان.

وإنما[5] لم يَقْتصِر علىٰ الإدراك؛ لأن إدراكَ الشيء قد يكون بحصول شَبَحِهِ ومثاله، والنَّيْلُ لا يكون إلا بحصول نفسه، واللذة لا تَتحقَّقُ بحصول مِثال اللذيذ، بل تَتحقَّقُ بحصول نفسه (١٣٦/ب).

وإنما لم يَقْتصِر علىٰ النَّيْل؛ لأن اللذةَ لابد فيها من الإدراك، والنَّيْل لا يَدُلُّ عليه إلا بالمَجاز. وإنما ذكرَهُما إذ لم يُوجَد لفظٌ دَالٌّ

= الإشارات للطوسي ٧٥٣/٣، تلخيص المحصل ص١٧١، مطالع الأنظار ص٩٨، شرح المقاصد ٣٦٣/٢.

(١) (هـ): المدرك.

(٢) (ب): هو، (ج): وهو.

(٣) ما ذكره في تعريف اللذة هو تعريف ابن سينا في الإشارات، وعبارته هناك: «اللذة: هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير، من حيث هو كذلك» شرح الإشارات للطوسي ٧٥٣/٣.

(٤) ما ذكره في تعريف الألم هو أيضاً تعريف ابن سينا في الإشارات، وعبارته هناك: «والألم: هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر». شرح الإشارات للطوسي ٧٥٤/٣.

(٥) قارن بشرح الإشارات للطوسي ٧٥٣/٣.

علىٰ مجموعهما بالمُطابقة، وقدَّم الأعمَّ الدالَّ بالحقيقة، وأرْدَفه بالمُخَصِّصِ[1] الدالِّ بالمجاز.

وإنما قيل: «الوصول ما هو عند المُدْرِك» ولم يُقَلْ (١١٩/ج): «لما هو عند المُدْرِك»؛ لأن اللذةَ ليست هي إدراكَ اللذيذ فقط، بل إدراكَ وصول المُلْتَذِّ إلىٰ اللذيذ.

وإنما قيل: «ما هو عند المُدْرِك كمال وخير»؛ لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً، بالقياس إلىٰ شخص[2]، وهو لا يَعْتَقِدُ كمَاليَّته وخَيْرِيَّته، فلا[3] يَلْتَذُّ به، وقد لا يكون كمالاً وخيراً بالنسبة إليه، وهو يَعْتقِدُ كمَالِيَّته وخَيْرِيَّته، فيلتذُّ به، فالمُعْتَبَرُ في الالتذاذ: كماليَّته (٦٨/أ) وخَيْرِيَّته عند (١٣٦/و) المُدْرِك، لا في نَفْسِ الأمر.

والكمالُ والخيرُ ـ ها هنا ـ هو الكمال والخير بالقياس إلىٰ الغير، ومعناهما ما هو حاصل لما مِنْ شأنه أن يكون ذلك الشيء حاصلاً له، أي: مُناسِباً[4] له ويليقُ به.

والفرقُ بين الكمال والخير بالاعتبار، فإن ذلك الشيءَ الحاصلَ المُناسِبَ، من حيث إنه اقتضىٰ بَراءةً ما من القوة للشيء الحاصل له: كمالٌ، ومن حيث إنه مُؤَثِّرٌ: خيرٌ.

وإنما ذُكِرَا لتعلق معنىٰ اللذة بهما، وأَخَّرَ الخيرَ لإفادته التخصيص لذلك المعنىٰ.

---

(١) (أ) (ج): بالمختص.
(٢) في غير (ز): شيء.
(٣) (هـ): ولا.
(٤) في غير (و): يناسب.

وإنما قيل[1]: «من حيث هو كمال وخير» لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من وَجْهٍ دون وجه، والالتذاذُ به يَخْتصُّ بالوجه الذي هو كمال وخير منه.

فهذه ماهيةُ اللذة، وتقابلها ماهيةُ الألم، وتُعْرَفُ فائدةُ القيود ثَمَّةَ عند مَعْرِفة فائدة القيود هاهنا.

وقال محمد بن زكريا[2] الطبيب: اللذةُ: خروجٌ عن الحالة الطبيعية[3]؛ لأنه[4] إنما يَحْصُلُ بسبب انفعال يَعْرِضُ للحاسَّة يَقْتضِيه تبدُّلُ حالٍ[5].

وهو غيرُ صحيح؛ لأن اللذةَ ليست خُروجاً عن الحالة الطبيعية لا غيرَ، بل الخُروجُ حاصلٌ عن حصول اللذة بالعَرَضِ، فقد[6] أُخِذَ[7] ما بالعَرَضِ مكانَ ما بالذات.

وقد يَسْتنِدُ الألمُ إلىٰ تفرُّق الاتصال، علىٰ معنىٰ أن تفرُّقَ الاتصال يكون سبباً للألم في الحيِّ.

---

(1) (هـ): قال.

(2) هو محمد بن زكريا الرازي، أبو بكر، فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب، من أهل الري، ولد وتعلم بها. توفي ببغداد سنة ٣١١ هـ. من أشهر مؤلفاته: الحاوي في الطب. انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٧٧، الأعلام ٦/٣٦٤.

(3) انظر: رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي ص ١٣٩ دار الآفاق الجديدة، بيروت. أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي لأستاذنا الدكتور عبد اللطيف العبد ص ٢٢٦ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧م.

(4) (ب) (هـ): لأنها.

(5) (هـ) (ز): حالة.

(6) (ب) (هـ): وقد.

(7) (ز): أخذوا.

وقيل عليه[1]: بأن[2] تفرُّقَ الاتصال عدمي، والألم أمر موجود[3]، والعدمي لا يجوز أن يكون علةً للوجودي.

أجيب[4]: بأن العدمي قد يكون علةً مُعِدَّةً لموجود.

كل من اللذة والألم حسي وعقلي

وكلٌّ من اللذة والألم حِسّي وعقلي، لأن الإدراكَ المُخْتصَّ الذي هو اللذة أو الألم - إن (١٢٦/هـ) كان بالحِسِّ فهو حِسّيٌّ[5]، وإن كان بالعقل فعقلي[6]. وأعني بالحِسِّ: القوى التي تُدْرِكُ النفسُ بها الجزئياتِ، سواءٌ كانت ظاهرةً أو باطنةً.

واللذةُ العقلية أقوى من الحِسِّية، وكذا الألمُ.

اللذة العقلية أقوى من الحسية

واعلم: أن جماعةً من الظاهِريين ينكرون اللذاتِ والآلامَ العقلية[7]، والحَقُّ: أنها ثابتة، وأقوى (١٤٢/ز) من الحسية. أما أن اللذة العقلية ثابتة؛ فلما عَرَفْتَ أن اللذة هي إدراكٌ ونَيْلٌ لوصول ما هو كمال وخير عند المُدْرِك، من حيث هو كذلك.

والجوهرُ العاقل كمال وخير[8]، وهو أن تَتَمَثَّلَ[9] فيه جَلِيَّةُ الحق قَدْرَ ما يستطيعُه، ثم تتمَثَّلَ فيه معلولاتُه المُترتِّبةُ[10] المتسلسلةُ،

---

(١) هذا الاعتراض للرازي، ذكره في المحصل ص ٢٥٦.
(٢) (هـ): إن.
(٣) (ز): وجودي.
(٤) هذا الجواب للطوسي، ذكره في تلخيص المحصل ص ١٧٢.
(٥) (ب): الحسي.
(٦) (ب): فهو العقلي.
(٧) ساقطة من (و).
(٨) ساقطة من (و).
(٩) (و) (ز): تمثل.
(١٠) (ب): المرتبة.

الموجودةُ على ما هو عليه، تَمثُّلاً[1] يقينياً، خالصاً عن شَوْبِ الظنون والأوهام. ولا شَكَّ أن هذا الكمالَ خير بالنسبة إليه، وأنه إذا تَمَثَّلَ فيه يكون مُدْرِكًا لوصوله إليه، فيكون إدراكُه لوصول هذه التمَثُّلات ـ التي هي كمال وخير بالنسبة إليه ـ لذةً له.

وإذا قِيسَ[2] هذه اللذة إلى اللذة الحسية، تكون أقوى منها؛ لأنه[3] كلما كان الإدراكُ أقوى، كانت اللذةُ أقوى؛ لأن اللذة هي الإدراكُ. ولا شكَّ أن الإدراكَ العقلي أقوى من الإدراك الحسي؛ لأن الإدراكَ العقليَّ خَالِصٌ إلى الكُنْهِ[4] عن الشَّوْبِ، والحِسِّيُّ شَوْبٌ كله، فإن الحِسَّ لا يُدْرِكُ إلا كيفياتٍ تقومُ بسطوح الأجسام التي تَحْضُرُه.

فإذن: اللذاتُ العقلية أقوى من اللذات الحسية.

وإذا[5] عرفت[6] أن اللذةَ العقلية أقوى من الحسية، تَعْرِفُ أن الألمَ العقلي أقوى من الحسي.

* قال:

من الكيفيات النفسانية الإرادة والكراهة

وَمِنْهَا: الإِرَادَةُ والكَرَاهَةُ، وهُمَا نَوْعَانِ مِن العِلْمِ، وأَحَدُهُمَا لَازِمٌ مَعَ التَّقَابُلِ. ويَتَغَايَرُ اعْتِبَارُهُمَا بِالنِّسْبَةِ إلى الفَاعِلِ وغَيْرِهِ. وقَدْ تَتَعَلَّقَانِ بِذَاتَيْهِمَا، بِخِلَافِ الشَّهْوَةِ والنُّفْرَةِ.

---

(1) (هـ): تمثيلا.

(2) (ب) زيادة: على.

(3) (أ): لأن، (ب) (هـ) (و): لأنها.

(4) (و): اللذة. والكنه: نهاية الشيء. انظر: مختار الصحاح ص ٥٨٠.

(5) (هـ): فإذا.

(6) في غير (ج): عرف.

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: الإرادةُ والكراهةُ[1].

حقيقة الإرادة والكراهة

فقيل[2]: إنهما نوعان من العلم، بالمعنى[3] الأعمّ، فإن الإرادة عبارةٌ عن عِلْمِ الحيِّ ـ سواءٌ كان يقيناً أو اعتقاداً أو ظنًّا ـ بأن له أو لغيره ممن يُؤْثِرُ خَيْرَه منفعةً[4]، يُمكِنُ وصولُها إليه، أو إلى ذلك الغير، من غير مانع من تَعَبٍ أو مُعارَضةٍ.

وهو باطل[5]، فإنا نَجدُ من أنفسنا مَيْلاً مُرتَّباً[6] على هذا العلم، وهو (١٢٠/ج) الإرادةُ، فيتغايران.

ولقائلٍ أن يقول[7]: هذا المَيْلُ إنما يَحْصُلُ لمن لا قدرةَ له على تحصيل ذلك الشيء قدرةً تامة، وأما في القادر التام، فيَكفِي الاعتقادُ المذكورُ.

تلازم الإرادة والكراهة

وإحداهما ـ أي: الإرادةُ أو الكراهةُ ـ لازمةٌ للأخرى مع تقابُل المُتَعلَّقَيْنِ، أي[8]: إذا كان بين مُتَعَلَّقَيْ[9] الإرادةِ والكراهةِ تقابلٌ،

---

(١) انظر في الإرادة والكراهة: المحصل ص ٢٥٥، كشف المراد ص ٢٣١، مطالع الأنظار ص ٩٧، شرح المقاصد ٢/٣٣٧.

(٢) هذا قول بعض المعتزلة، منهم: أبو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والبلخي من المعتزلة. انظر: شرح المقاصد ٢/٣٣٨، حاشية الجرجاني على شرح التجريد. ل: ٢٣١.

(٣) في غير (هـ): بمعنى.

(٤) (ج): ومنفعة.

(٥) هذا الرد للرازي في المحصل ص ٢٥٥.

(٦) (هـ): مترتبا.

(٧) هذا من كلام الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٦٨.

(٨) ساقطة من (و).

(٩) (و): تعلقي.

فإرادةُ أحد المُتقابِلَيْن لازمةٌ[1] (١٣٧/ب) لكراهة[2] المقابل الآخر لا نَفسُها، وبالعكس، أي: كراهةُ أحد المُتقابِلَيْن لازمةٌ[3] لإرادة الآخر[4] لا نَفسُها، وذلك بشرط التفطن بالضد.

وقيل[5]: إن الإرادةَ للشيء مِنْ ضرورتها المَنْعُ من الإخلال، وكراهيةُ[6] الإخلال بالمراد، فتكونُ إرادةُ الشيء كراهةَ ضده.

وأنت تعلم أن هذا لا يَدُلُّ على أن[7] إرادة الشيء كراهةُ ضده، بل على أن كراهةَ ضده من لوازم إرادته[8].

والإرادةُ والكراهةُ يَتَغايرُ اعتبارُهما، بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة وغيره، فإن الإرادةَ بالنسبة إلى الفاعل بالإرادة: هي صفةٌ تَقْتَضِي اختصاصَ الفعل بوقت دون غيره، وإرادةُ غير الفاعل بالإرادة ليست كذلك، فإن إرادةَ غيرِ فاعلِ الفِعْلِ، لا تَقْتَضِي اختصاصَ فِعْلِ الفاعلِ بوقتٍ دون وقتٍ.

وفُرِّقَ بين (١٣٧/و) الارادة والشهوة وبين الكراهة والنُّفْرَة،

---

(١) (و): لازم.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (و): لازم.

(٤) (و): الأخرى لا نفسه.

(٥) هذا القول هو حجة القائلين بأن إرادة الشيء هي كراهة ضده، وهو قول أكثر الأشاعرة، انظر: شرح المقاصد ٣٤١/٢، شرح المحصل للكاتبي ب/١٢٣.

(٦) (هـ) (و): وكراهته.

(٧) ساقطة من (ج).

(٨) من قوله: «إن الإرادة...» إلى هنا هي عبارة الكاتبي في شرحه للمحصل، نقلها الشارح بتصرف بسيط جدا. ب /١٢٣.

فإن[1] الإرادة والكراهة قد تَتعلَّقان بذاتيهما، فإن الإرادةَ قد تكون مُرادةً والكراهةَ قد تكون مكروهةً، بخلاف الشهوة والنفرة، فإن الإنسان لا يشتهي الشهوةَ، ولا يَنفِرُ عن النُّفرَة.

* قال:

الكيفيات النفسانية السابقة مشروطة بالحياة

فَهَذِهِ الكَيْفِيَّاتُ تَفْتَقِرُ إلى الحَيَاةِ، وهِيَ: صِفَةٌ تَقْتَضِي الحِسَّ والحَرَكَةَ، مَشْرُوطَةٌ بِاعْتِدَالِ المِزَاجِ عِنْدَنَا؛ فَلابُدَّ مِن البِنْيَةِ، وتَفْتَقِرُ إلى الرُّوحِ. وتُقَابِلُ المَوْتَ تَقَابُلَ العَدَمِ والمَلَكَةِ.

○ أقول:

أي: الكيفياتُ النفسانية ـ التي ذُكِرَتْ ـ تفتقر إلى الحياة[2].

تعريف الحياة

وهي: صفةٌ تَقْتَضِي الحِسَّ والحركةَ، مشروطةٌ باعتدال المِزاج[3]، عندنا، أي: الحياةُ بالنسبة إلينا مشروطةٌ (١٢٧/هـ) باعتدال المزاج، والمرادُ باعتدال المزاج: أن يكون لموضوعٍ ما مِزاجٌ هو أَصْلَحُ الأمزجة بالنسبة إليه.

لابد في الحياة من البنية

ولابد في الحياة من البِنْيَة، وهي: عبارةٌ عن الجسم المُرَكَّب من

(١) (هـ): بأن.

(٢) انظر: المحصل ص ٢٤٠، تلخيص المحصل ص ١٥٣، مطالع الأنظار ص ٩٣، شرح المقاصد ٢/٢٩٢.

(٣) قال التفتازاني في شرح المقاصد ٢/٢٩٤: «ذهب جمهور المتكلمين إلى أن تحقق المعنى المسمى بالحياة، ليس مشروطاً باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني، للقطع بإمكان أن يخلقها الله ـ تعالى ـ في البسائط» وما ذكره الشارح تبعاً للمصنف من اشتراط هذه الثلاثة هو مذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة، كما يعلم من شرح المقاصد.

العناصر الأربعة؛ لأن الحياةَ مشروطةٌ باعتدال المِزاج، واعتدالُ المزاج لا يتحقق بدون البِنْيَة.

الحياة تفتقر إلى الروح

وتفتقرُ الحياةُ إلىٰ الرُّوح، وهي: أجسام لطيفة، تَتَوَلَّدُ من بُخَارِيَّة الأخلاط، ساريةٌ في عُروق تَنْبُتُ[1] من القلب، وهي التي تُسمَّىٰ بالشَّرَايين.

ومنهم[2] مَن اسْتَدَلَّ علىٰ امتناع اشتراط الحياة بالبِنْيَة: بأن القائمَ بمجموع الأجزاء: إما أن يكون حياةً واحدة، فيلزم حُلُول العَرَضِ الواحد بالمَحالِّ المُتكثِّرة، وهو محال، أو القائمُ بكل جزء حياةٌ علىٰ حِدَةٍ، وهو محال؛ لأن الأجزاء مُتماثِلة، فلو توقَّفَ جوازُ قيام الحياة بجزء واحد، علىٰ قيام الحياة بجزء آخر، لكان القيامُ بذلك (١٤٣/ز) الجزء أيضاً مُتوقِّفاً علىٰ القيام بالأول، ويلزم الدورُ، وهو محال.

أجيب[3]: بأن الحياةَ قائمةٌ بالمجموع من حيث هو مجموع، لا من حيث هو أمورٌ مُتكثِّرة، حتىٰ يلزمَ قيامُ العَرَض الواحد بمحالٍّ مُتكثرة.

وأيضاً[4]: لا نُسلِّمُ أنه إنْ قام بكل جزء حياةٌ علىٰ حِدَةٍ يلزم المحالُ.

قولُه: «لأن الأجزاء متماثلة، فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء

---

(١) (هـ): نبت.

(٢) هو الرازي في المحصل ص ٢٤٢.

(٣) هذا الجواب للكاتبي في شرحه للمحصل، وعبارته هناك: «ولقائل أن يقول: لا نسلم الحصر، ولم لا يجوز أن تقوم بمجموع الأجزاء من حيث هو مجموع...» ب/١١٠.

(٤) هذا جواب آخر، وهوجواب الطوسي في تلخيص المحصل ص ١٥٤.

واحد، علىٰ قيامها بجزء آخر، لكان من الجانب الآخر كذلك، فيلزم الدور؟.

قلنا: قيامُ الحياة بكل جزء مشروطٌ باجتماعه بالأجزاء الأُخر، لا بقيام الحياة بها، فلا يلزم الدورُ.

والمَوْتُ: عبارةٌ عن عَدَم الحياة، عَمَّا وُجِدَ فيه الحياةُ، فيكون التقابل بينهما تقابلَ العَدَم والمَلَكة. تعريف الموت

ومنهم[1] مَن أثبت المَوْتَ صفةً وجودية، مُحتجًا[2] بقوله تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ﴾[3].

وأجيب عنه[4]: بأن المُراد بالخَلْقِ التقديرُ، ولا يَجِبُ كونُه وجوديًا؛ لأن العدمي مُقدَّر أيضاً.

* قال:

وَمِن الكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ: الصِّحَّةُ والمَرَضُ، والفَرَحُ، والغَمُّ، والغَضَبُ، والحُزْنُ، والهَمُّ، والخَجَلُ، والحِقْدُ. باقي الكيفيات النفسانية

○ أقول:

ومن الكيفيات النفسانية: الصحةُ والمَرَضُ[5].

(١) هو أبو علي الجبائي، انظر: تلخيص المحصل ص ١٥٤.
(٢) (ب): احتجت.
(٣) سورة الملك: ٢.
(٤) قارن بالمحصل ص ٢٤١.
(٥) انظر: المباحث المشرقية ١/٣٩٩، نهاية المرام للحلي ٢/٣٠٢، شرح المقاصد ٢/٣٧٤.

تعريف الصحة والمرض

أما الصحةُ فهي: مَلَكةٌ أو حالة، تَصْدُرُ عنها الأفعالُ، من الموضوع لها سليمةً[1].

والمَرَضُ: مَلَكَةٌ أو حالةٌ[2]، تَصْدُر عنها الأفعال، من الموضوع لها غيرَ سليمة.

ومن الكيفيات النفسانية: الفَرَحُ، والغَمُّ، والغضبُ، والحُزْنُ، والهَمُّ، والخَجَلُ، والحِقْدُ.

كلُّها غَنِيَّةٌ عن التعريف؛ لأن كلَّ أحد[3] يُدْرِكُ بالضرورة حقائقَ[4] هذه[5] الأمور، ويُمَيِّزُها عن غيرها، (١٢١/ج) فتَسْتَغْنِي عن التعريف.

وهذه الكيفياتُ تابعةٌ لانفعالات خاصةٍ بالروح، الذي في القلب، ثم ذلك الانفعال يَشْتَدُّ ويَضْعُفُ، بسبب اشتداد الاستعداد وضعفه.

والسببُ المُعِدُّ لأصل الفرح: هو كونُ حَامِله ـ أعني: الروحَ الذي في القلب ـ على أفضل أحواله في الكمِّ والكَيْف.

---

(١) هذا التعريف لابن سينا، ذكره في كتابه «القانون» ١/٤، دار صادر، بيروت.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: ملكة أو حال... أقول: قال بعض أشياخنا من تلاميذ الشارح ـ رحمة الله عليهما ـ: وفيه نظر؛ لأن دخول (أو) فيما هو كالجنس إن كان التعريف رسمياً، وبين اللفظين إن كان لفظيا غير صحيح، لا سيما إذا كانا متقابلين. قلت: وخلل هذا واضح؛ إذ لا مانع من تعدد ما هو كالجنس، ولا مانع أيضاً من تساوي لفظين مترادفين في كون كل واحد منهما أظهر في الاستعمال من مرادف آخر» ب/١١٧.

(٣) (أ): واحد.

(٤) (ب): حقيقة.

(٥) (هـ): تلك.

أما في الكم: فهو أن يكون الروحُ كثيرَ المِقْدار، وكثرةُ المِقْدار تُعْتَبَرُ لأمرين[1]:

أحدهما: لأجل أن زيادة الجوهر في الكم تُوجِبُ زيادةَ القوة.

وثانيهما: أنه إذا كان كثيراً يَبْقىٰ[2] قِسْطٌ (وافٍ منه في المَبْدأ)[3] وقِسْطٌ وافٍ[4] للانبساط، الذي يكون عند الفرح؛ لأن القليلَ تَجْذِبُه الطبيعةُ وتَضْبِطُه هناك، ولا تُمَكِّنُهُ من الانبساط.

وأما في الكيف: فهو أن يكون معتدلاً في اللطافة والغِلَظِ، وأن يكون شديدَ الصَّفاء والنُّورَانية.

والأسباب المُعِدَّة لأصل الغَمِّ مُقابلاتُ هذه الأسباب.

والأسبابُ الفاعلة[5] للفَرَحِ (١٣٨/ب) هيئاتٌ نفسانية، والأصلُ فيها تخَيُّلُ الكمال: إما العلمُ، أو القدرةُ.

ويندرج في هذه الأسباب: الإحساسُ بالمحسوسات الملائمة، والتمكنُ من تحصيل المراد، والاستيلاءُ على الغير، وإظهارُ ذلك الاستيلاء، والخروجُ عن الأمور المُؤْلِمة، وتذكُّرُ الأمور المُلِذَّةِ.

ومُقابلاتُ هذه الأمور هي[6] الأسبابُ الفاعلة[7] للغم.

---

(١) (هـ): معتبر.

(٢) (هـ) زيادة: منه.

(٣) ما بين القوسين في (هـ): وآخر في المبدأ، وفي (ز): وآخر منه في المبدأ.

(٤) (هـ) (ز): وآخر.

(٥) (ج) (ز): الفاعلية.

(٦) ساقطة من (ب).

(٧) (أ): الفاعلية.

والأسبابُ المُوجِبَةُ لشدة الفرح والغم: هي شدةُ هذه الأسباب.

ويَتْبَعُ الفرحَ تَقَوِّي الطبيعة وتخَلخُلُ الروح، ويتبع الأولَ اعتدالُ مِزاج الروح، وحفظُها[1] عن التحلل، وكثرةُ توَلُّد بَدَلِ المُتحَلِّل، ويَتْبَعُ الثانيَ الاستعدادُ (٦٩/أ) للانبساط لِلُّطْفِ، وانجذابُ المادة الغاذية إليه بحركة الروح بالانبساط، إلى غير جهة الغذاء.

ويَتبَعُ الغمَّ مقابلاتُ هذه.

ومن الكيفيات النفسانية: (١٣٨/و) الغضبُ، والحزنُ، والهمُّ، والخجلُ، والحقدُ.

وجميعُ الكيفيات النفسانية تلزمها (١٢٨/هـ) حركاتُ الروح: إما إلى خارج أو إلى داخل، وعلى التقديرين: إما دَفْعَةً أو قليلاً قليلاً. أما الحركة إلى خارج دَفْعَةً ففي الغضب، وقليلاً قليلاً ففي الفرح، وأما الحركة إلى داخل دَفْعَةً ففي الخوف، وقليلاً قليلاً ففي الحزن.

وقد يَتَّفِقُ أن تتحَرَّكَ الروحُ إلى جهتين، في وقت واحد، إذا كان العارض يلزمُه عارضان، كالهَمِّ، فإنه يُوجَدُ معه غضبٌ وحزن، فتختلف الحركتان؛ لأن الغَضَبَ تلزمه الحركةُ إلى خارج، والحُزْنَ تلزمه الحركة إلى داخل، وكالخجل فإن عند حصوله تنقبض الروح أولاً إلى الباطن، ثم إذا فَكَّرَ وعَلِمَ أنه ليس فيه كثيرُ[2] مَضَرَّة ينبسط ثانياً.

والحِقْدُ يُعْتَبَرُ في تحققه أمران:

أحدهما: الغضب الثابت.

(١) (ز): وحفظه.

(٢) (هـ) (ز): كثرة.

والثاني: كونُ الانتقام لا في غاية الصعوبة، ولا في غاية السهولة.

* قال:

وَالمُخْتَصَّةُ بِالكَمِّيَّاتِ[1]: المُتَّصِلَةِ كَالاسْتِقَامَةِ وَالانْحِنَاءِ، والتقْعِيرِ والتقْبِيبِ، والشَّكْلِ والخِلْقَةِ؛ والمُنْفَصِلَةِ كَالزَّوْجِيَّةِ والفَرْدِيَّةِ.

الكيفيات المختصة بالكميات

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من النوع الثالث من الكيفيات[2]، شَرَعَ في النوع الرابع منها، وهي: الكيفياتُ المُخْتَصَّةُ بالكميات[3].

ونعني بالكيفية المُخْتَصَّة بالكميات: الكيفيةَ التي تَعْرِضُ للكميات ـ بالذات وأولاً وبواسطة الكميات ـ لغيرها[4].

والكيفيةُ المُخْتَصَّة بالكميات[5]: إما أن تَعْرِضَ للكم المتصل، وإما أن تَعْرِضَ للكم المنفصل.

أما[6] العارضُ للكم المتصل: فكالاستقامة والانحناء، والتقعير والتقبيب، والشَّكل والخِلْقة.

وأما العارضُ للكم المنفصل فكالزوجية والفَرْدية، والصمم (١٤٤/ز) والمُنْطَقِيَّة[7]، وغَيْرِها.

---

(١) (ب) (هـ) زيادة: إما.

(٢) جملة: «من الكيفيات» ساقطة من (ج).

(٣) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٠٥، المباحث المشرقية ٤١٤/١، مطالع الأنظار ص ١٠٠، شرح المقاصد ٣٨٣/٢.

(٤) (هـ): بغيرها.

(٥) من قوله: «الكيفية التي...» إلى هنا ساقط من (ب) (ز).

(٦) (ز): وأما.

(٧) قال الجرجاني في الحاشية: «المُنطق: يطلق على معنيين: أحدهما: المجذور، وهو=

تعريف الخط المستقيم

* قال:

فَالمُسْتَقِيمُ: أَقْصَرُ الخُطُوطِ الوَاصِلَةِ بَيْنَ نُقْطَتَيْنِ[1]، وكَمَا أَنَّهُ مَوْجُودٌ فَكَذَا الدَّائِرَةُ. والتَّضَادُّ مُنْتَفٍ عَنِ المُسْتَقِيمِ والمُسْتَدِيرِ، وكَذَا عَنْ عَارِضَيْهِمَا[2]. والشَّكْلُ: هَيْئَةُ إِحَاطَةِ الحَدِّ أَوِ الحُدُودِ بِالجِسْمِ، ومَعَ انْضِمَامِ اللَّوْنِ تَحْصُلُ الخِلْقَةُ.

○ أقول:

الخَطُّ المستقيم: أَقصَرُ الخطوط الواصلة بين نقطتين[3].

وفي هذا التعريف نظرٌ[4]؛ فإنه إنما يستقيم أن لو صَحَّ اتصافُ شيء من تلك الخطوط، بأنه أَقصَرُ من الباقي، ولا يَصِحُّ؛ لأنه لا يُمْكِنُ انطباقُ[5] أحدهما[6] على الباقي، إذ لو أَمْكنَ لأمْكنَ أن يَصِيرَ المستديرُ مستقيماً، وبالعكس، ولا يمكن ذلك.

ورُسِمَ أيضاً: بأنه الذي[7] إذا فُرِضَ عليه نُقَطٌ[8] كانت في سَمْتٍ

= العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه؛ والثاني: العدد الذي له كسر صحيح من الكسور التسعة، التي هي النصف إلى العشر، والأصم يقابله بالمعنيين». ل: ٢٣٣.

(١) (ج): النقطتين.

(٢) (أ) (ج) (ز): عارضهما.

(٣) (ج): النقطتين. وهذا التعريف ينسب إلى أرشميدس أحد حكماء الإغريق، انظر: المباحث المشرقية ١/٤١٥، نهاية المرام ١/٦٠٦.

(٤) هذا النظر ذكره الرازي في المباحث المشرقية ١/٤١٦.

(٥) (ج): إطباق.

(٦) (أ) (هـ) (ز): أحدها.

(٧) ساقطة من (ب).

(٨) (و): نقطة.

واحد[1]، أي: لا يكون بعضُها أرفعَ (١٢٢/ج) وبعضُها أخفضَ.

وقد يُرْسَمُ: بأنه الذي تَنْطَبِقُ أجزاؤهُ المفروضة، بعضُها على بعض، على جميع الأوضاع، بخلاف المُنْحَنِي، فإنه ربما انطبق قَوْسَان إذا جُعِل مُقَعَّرُ أحدهما في مُحَدَّب الأخرى، وأما على غير هذا الوَضْع فلا يَنْطَبِقُ.

ولا شَكَّ في وجود الخط المستقيم، وكما أنه موجودٌ فالدائرة أيضاً موجودة[2].

تعريف الدائرة

وهي[3]: سَطْحٌ يُحِيطُ به خَطٌّ واحد، يُفْرَضُ في داخله نقطةٌ، تساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجةِ منها إليه.

ويُتَصَوَّرُ وجودُها: بأن يُتوهَّمَ ثباتُ أحدِ طرَفي خَطٌّ مستقيم مُتناهِي الطرفين، وحركةُ[4] طرفه الآخر منه، إلى أن عاد إلى وَضْعه[5] الأول، والنقطةُ الثابتة هي مركزها، والخطُّ المارُّ بالمركز المُنتهي إلى المحيط من الجانبين قُطْرُها.

التضاد منتفٍ عن المستقيم والمستدير

والتضاد مُنتفٍ عن المستقيم والمستدير، أي: الخَطُّ المستقيم لا يكون ضِدًّا للخط المستدير؛ لأن المُتضادَّين لابد وأن يكون توارُدُهما

---

(١) هذا التعريف ينسب إلى إقليدس، من حكماء الإغريق. انظر: المباحث المشرقية ١/٤١٥، نهاية المرام ١/٦٠٦.

(٢) ذكر الرازي أن الدائرة أنكر وجودها أكثر مثبتي الجزء الذي لا يتجزأ. المباحث المشرقية ١/٤١٦.

(٣) هذا التعريف ذكره الرازي في المباحث المشرقية ١/٤١٦.

(٤) (ب): حرك.

(٥) (ز): وصفه.

علىٰ موضوع واحد بعينه[١]، والمستقيمُ والمستديرُ لا يَتوارَدَان علىٰ موضوع واحد[٢]؛ لأن موضوعَ الخط المستدير سَطْحٌ مستديرٌ، وموضوعَ الخط المستقيم سَطْحٌ مُسْتَوٍ. وإذا لم يكن الخط المستقيم والمستديرُ متضادين، لم يكن عَارِضَاهُما ـ أعني: الاستقامةَ والاستدارةَ ـ متضادين.

تعريف الشكل

والشَّكلُ: هيئةُ إحاطة الحَدّ أو الحدود بالجسم. والحَدُّ: ما به ينتهي الشيءُ، كالكُرِّيَّة والتثليث والتَّربيع.

وإذا انضمَّ اللونُ مع الشَّكل يكون المجموعُ خِلْقَةً.

* قال:

مقولة الإضافة

الثَّالِثُ: المُضَافُ: حَقِيقِيٌّ ومَشْهُورِيٌّ، ويَجِبُ فِيهِ الانْعِكَاسُ والتَّكَافُؤُ بِالفِعْلِ أَو القُوَّةِ. ويَعْرِضُ للمَوْجُودَاتِ أَجْمَعَ. وثُبُوتُهُ ذِهْنِيٌّ وإِلَّا تَسَلْسَلَ[٣]، ولَا يَنْفَعُ تَعَلُّقُ الإِضَافَةِ بِذَاتِهَا، ولَتَقَدَّمَ وُجُودُهَا عَلَيْهِ، ويَلْزَمُ[٤] عَدَمُ التَّنَاهِي فِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الأَعْدَادِ، وتَكَثَّرَ صِفَاتُهُ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من الجنس الثاني من الأعراض ـ أي: الكَيْفِ ـ شَرَعَ (١٢٩/هـ) في الجنس الثالث منها[٥]، وهو الإضافةُ[٦].

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) ساقطة من (هـ)، وفي (ب) زيادة: بعينه.

(٣) (هـ): لتسلسل، (ز): يتسلسل.

(٤) (هـ): وللزم.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) انظر في الإضافة: مقولات الشفاء ص ١٤٣، المباحث المشرقية ٤٢٩/١، مطالع=

الإضافةُ (١٣٩/ب) تُطلقَ على معنيين:

الإضافة على معنيين

أحدهما: نَفسُ ذلك الأمر النّسبي العارض، وهو المُضافُ الحقيقي.

والثاني: المجموعُ الحاصل من الماهية، التي تَعْرِضُ لها الإضافةُ، ومن الإضافة العارضة لها، ويُسمَّىٰ المُضافَ المَشْهُوريَّ.

مثالُ الأول: الأبوة، والثاني: الأب.

تعريف المضاف الحقيقي

فالمضافُ[1] الحقيقي: هو[2] هيئةٌ تكون ماهيتُها معقولةً، بالقياس إلىٰ تعقُّلِ هيئةٍ أخرىٰ، تكون تلك الهيئةُ أيضاً معقولةً بالقياس إلىٰ تَعَقُّلِ الهيئة الأولىٰ، (١٣٩/و) سواءٌ كانت الهيئتان مُتخالِفتين كالأبُوَّة و البُنُوَّة، أو مُتوافقتين كالأخُوَّة من الجانبين.

وليس كلُّ نسبة إضافةً، فإن النِّسَبَ التي هي غيرُ الإضافة، وإن كانت ماهيتُها معقولةً بالقياس إلىٰ تَعَقُّلِ شيء آخر، لكنَّ ذلك الشيءَ الآخر لا يكون معقولاً بالقياس إلىٰ تَعَقُّلِ النسبة، فالنسبةُ التي لا يُؤخَذُ[3] الطرفان فيها من حيث هي نسبةٌ غيرُ إضافة، والنسبة التي يُؤخَذُ الطرفان فيها هي الإضافةُ، والأمورُ التي تؤخَذُ[4] منسوبةً بلا زيادة[5] فهيَ منسوبةٌ فقط، وإن أُخِذَتْ منسوبةً علىٰ[6] هذا الشرط،

= الأنظار ص ١٠٧، شرح المقاصد ٢/٤٦١، شرح المواقف ٢/٣٣٥.

(١) (هـ) (ز): والمضاف.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (و) (ب): يوجد.

(٥) (ب) (هـ) زيادة: كالأين.

(٦) (ز): إلىٰ.

فهي مُضافةٌ مَشْهُوريَّة، فالمُضافُ المَشْهُوري: هو مَعْرُوضُ المُضاف الحقيقي مع المُضاف الحقيقي.

للمضاف خاصتان

وللمضاف خَاصَّتان مُطلقتان:

إحداهما: وجوبُ الانعكاس، أي: الحكمُ بإضافةِ كلٍّ منهما إلىٰ صاحبه، فإن الأبَ أبُ الابن، وكذا[1] الابنُ ابنُ الأب، والعبدُ[2] عبدُ المولىٰ[3]، والمولىٰ مولىٰ العبد[4]، وهذا الانعكاس يُخالِفُ الانعكاسَ الحَمْلِي[5]، المذكورَ في المنطق.

والأُخرىٰ: وجوبُ التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل أو بالقوة، أي: إذا كان أحدُ المضافين موجوداً بالفعل، فلابد وأن يكون الآخرُ موجوداً بالفعل، وإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة، فلابد وأن يكون الآخرُ موجوداً بالقوة، لكن يجوز أن يكون معروض إحدىٰ الإضافتين موجوداً دون الآخر.

(مثالُ كون المضافين موجودين بالفعل: كونُ الشخصين بالفعل، أحدهما أب والآخر ابن)[6].

---

(١) (أ) (ج): وكذلك.

(٢) (ج): وكذلك العبد.

(٣) (أ) (ز): للمولىٰ.

(٤) (أ) (ز): للعبد.

(٥) قال الجرجاني في الحاشية: «خص بالذكر الانعكاس الحملي، لأنه محل الاشتباه، ووجه المخالفة: أن الانعكاس الحملي يجعل فيه المحمول موضوعا والموضوع محمولاً، وها هنا يجعل متعلق المحمول موضوعاً، ثم يكرر ذلك المتعلق مضافاً إلىٰ الموضوع ويجعل محمولاً، ويحذف من البين ما كان محمولاً في الأصل» ل: ٢٣٧.

(٦) ما بين القوسين ساقط من (ز).

مثال كونهما موجودين بالقوة: كونُ الشخصين، بحيث يكون مِنْ شأن أحدهما التقدُّمُ، ومن شأن الآخر التأخُّرُ، بحَسَبِ المكان.

الإضافة عرض لجميع الموجودات

وتَعْرِضُ الإضافةُ لجميع الموجودات: أما للواجب تعالى فكالأوَّل، وأما للجوهر فكالأب، وأما للكمِّ فكالصغير والكبير، وأما للكَيْف فكالأحر والأبرد، وأما للإضافة (١٤٥/ز) فكالأكبر والأصغر. وأما للأين فكالأعلى والأسفل، وأما للمتى فكالأقدم والأحدث. وأما للوَضْع فكالأشدّ انتصاباً وانحناءً، وأما للمِلْكِ (١٢٣/ج) فكالأكسى والأعْرَى، وأما للفِعْل فكالأقطع والأصرَم، وأما للانفعال فكالأشدِّ انكساراً وانقطاعاً.

المضاف من الأمور الاعتبارية

والمضافُ من الأمور الاعتبارية؛ فثبوتُه[1] ذِهْنِيٌّ[2]، يَجِبُ أن يَحْدُثَ في العقل، إذا عَقَلَ العقلُ ذلك الشيءَ الذي يكون معروضاً له، مع ما يُقاسُ إليه.

واحْتَجَّ[3] على أنه ليس بموجودٍ في الأعيان بوجوه:

الأول: أنه لو كان موجوداً في الأعيان، لَزِمَ التسلسُلُ إلى غير النهاية، في الأمور الموجودة المُترتِّبة[4]، والتالي باطل.

بيانُ الملازمة: أنه لو كان موجوداً في الأعيان، لكان في مَحلٍّ، وحُلُولُه في محلٍّ نسبةٌ بين ذاتِ المضاف والمَحلِّ، فيكون هو حالًّا

---

(١) (و): ثبوته.

(٢) خالف في ذلك طائفة من الحكماء، حيث ذهبوا إلى أنه موجود في الأعيان. نهاية المرام ٢/٣٤٥.

(٣) أي: المصنف.

(٤) (أ) (ج) (و): المرتبة.

بالنسبة إلىٰ ذلك المحلِّ، وذلك المحلُّ محلًّا بالنسبة إليه، فتَعْرِضُ للمضاف إضافةٌ أخرىٰ، وكذا نقول بالنسبة إلىٰ الإضافة العارضة له، فيلزم التسلسل.

قولُه: «ولا ينفع تعَلُّقُ الإضافة بذاتها» إشارةٌ إلىٰ جواب اعتراض[1] علىٰ هذا الدليل.

تقريرُ الاعتراض: أن يقال: المُضافُ هو المعنىٰ المعقول بالقياس[2] إلىٰ غيره، لا ما له هذا المعنىٰ، فإن ما له هذا المعنىٰ، إنما هو معقول بالقياس إلىٰ غيره، بسبب هذا المعنىٰ، وهذا المعنىٰ ليس معقولاً بالقياس إلىٰ غيره، بسبب شيء آخر، بل هو مضافٌ لذاته، فليس في هذا المعنىٰ ذاتٌ وشيءٌ هو الإضافة، بل هناك مضافٌ بذاته[3]، لا بإضافة أخرىٰ، فتنتهي من هذا الطريق الإضافات.

تقريرُ الجواب: أن تعَلُّقَ الإضافة بذات الإضافة لذاتها (١٣٠/هـ) لا يَنْفَعُ في دَفْعِ التسلسل؛ لأن التسلسل لم يلزم من جهة أن الإضافةَ مُتعلِّقةٌ بذات المضاف، بسببٍ[4] أمر آخر، حتىٰ لو ثبت أن الإضافة لم تتعلق بالمضاف بسبب آخر، لم يلزم التسلسلُ، بل التسلسلُ إنما لزم من جهة عُروض إضافةٍ أخرىٰ للمضاف، بسبب حُلُوله في المحلِّ.

وعلىٰ تقدير وجود المضاف في الأعيان، تَعْرِضُ له هذه الإضافةُ،

---

(١) هذا الاعتراض لابن سينا، ذكره في إلهيات الشفاء ص ١٥٧.

(٢) ساقطة (ج).

(٣) (و) لذاته.

(٤) (أ): لسبب.

أعني: الإضافةَ التي تكون بسبب حُلُوله في المَحلّ، سواءٌ كان المضاف مضافاً لذاته، أو بسبب معنىً آخر.

الثاني: أن الإضافةَ لو كانت موجودةً في الأعيان لَزِمَ تقدُّمُ وجود الإضافة علىٰ نفسه؛ وذلك لأن الإضافةَ لو كانت موجودةً في الأعيان، لكانت مُشارِكةً لغيرها في الوجود، وممتازةً[1] بخُصوصِيَّتها، فاتصافُ خُصُوصِيَّتها بالوجود[2] إضافةٌ سابقة علىٰ وجودها، فيلزم تقدُّمُ وجود[3] الإضافة علىٰ نفسه.

وفيه نظرٌ؛ إذ لا نُسَلِّمُ (٧٠/أ) لزومَ تقدُّم وجود الإضافة علىٰ نفسه، بل غايتُه أنه يلزم تقدُّمُ وجودِ فَرْدٍ من أفراد الإضافة علىٰ وجود فرد آخر، وهو لايكون مُحالاً.

ويُمْكِنُ أن يقال[4]: الضميرُ في قوله: «عليه» راجع إلىٰ مَحلّ الإضافة (١٤٠/ب)، وإن كان غيرَ مذكور لفظاً؛ لأنه مستفادٌ من السِّياق.

وحينئذ يكون تقرير هذا الدليل علىٰ هذا الوجه: وهو أن الإضافة لو كانت موجودةً في الأعيان، يلزم أن يكون وجودُها متقدِّماً علىٰ محلها؛ وذلك لأن اتصافَ مَحلها (١٤٠/و) بالوجود إضافةٌ، وهي مُتقدِّمةٌ علىٰ وجود مَحَلِّها؛ لأن الشيء[5] ما لم يَتَّصِف بالوجود لم

---

(١) (ب): وتمتاز.
(٢) (ب): في الوجود.
(٣) ساقطة من (ب) (و) (هـ).
(٤) قارن بكشف المراد ص ٢٣٩.
(٥) (ب) (هـ) زيادة: متىٰ.

يُوجَد، فيلزم تقدُّمُ وجود الإضافة ـ التي هي اتصافُ المحلِّ بالوجود ـ علىٰ وجود مَحَلِّها؛ لأن ذلك[1] الاتصاف لا يكون قائماً بنفسه، بل بالمَحلِّ[2].

وهذا الوَجْهُ ليس بشيء؛ فإن اتصافَ الشيء بالوجود هو الإضافةُ بمعنىٰ الانضمام، لا الإضافةُ التي يكون كلامُنا فيها.

الثالث: لو كانت[3] الإضافةُ موجودةً في الأعيان، يلزم عدمُ تناهي الإضافة الموجودةِ المُترتِّبةِ[4] في الأعيان، في كل مرتبة من مراتب الأعداد، والتالي باطل.

بيانُ الملازمة: أن كلَّ مرتبة من مراتب الأعداد يلزمُها إضافاتٌ غير متناهية، فإن الاثنين يلزمه نِصْفُ الأربعة وثُلُثُ الستة ورُبُعُ الثمانية، وهَلُمَّ جَرّا، وكذا الثلاثةُ والأربعةُ، وغيرُهما من مراتب الاعداد.

الرابع: لو كانت الإضافةُ موجودة في الأعيان، يلزم تَكَثُّرُ صفات الله تعالىٰ إلىٰ حيث لا يتناهىٰ، والتالي مُحال[5].

بيانُ الملازمة: أن لله تعالىٰ بالنسبة إلىٰ كلِّ من[6] الموجودات إضافةً.

---

(١) (ج): وذلك لأن.

(٢) (ج) (و): في المحل.

(٣) (ب) (و) (هـ) (ز): كان.

(٤) (أ) (و): المرتبة.

(٥) (ب): باطل.

(٦) ساقطة من (ج).

* قال:

أحكام المضاف المشهوري

وَيَخُصُّ كُلَّ مُضَافٍ مَشْهُورِيٍّ مُضَافٌ حَقِيقِيٌّ، فَيَعْرِضُ لَهُ الاخْتِلَافُ والاتِّفَاقُ: إِمَّا باعْتِبَارٍ زَائِدٍ أَوْ لَا.

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ مباحثَ المضاف الحقيقي، أراد أن يُشِيرَ إلى مباحث المضاف المشهوري.

فَقَالَ: كلُّ مضاف مشهوري يَخُصُّهُ مضافٌ حقيقي، ولا يجوز أن يكون مضافٌ حقيقي واحد يَشْمَلُ مُضَافين مشهوريين[1]، فإن المضافَ الحقيقي عَرَضٌ، والعَرَضُ الواحد لا يقوم بموضوعين.

فإذن: إذا[2] تَعَلَّقَ المضافُ الحقيقي الواحد بمحلٍّ، وحَصَلَ من مجموعهما المضافُ المشهوري، فلابد وأن يَتَعَلَّقَ المضافُ الحقيقيُّ الآخرُ - الذي يكون[3] بإزائه - بمحلٍّ آخر، ويَحْصُلُ من مجموعهما (١٢٤/ج) مضافٌ مشهوري آخر.

وحينئذ يَعْرِضُ الاختلافُ والاتفاقُ، فإن إحدى الإضافتين: إما أن تكونَ على صفةٍ مُخالِفة لصفة أخرى[4]، أو لا تكون على صفة (١٤٦/ز) كذلك. فإن كان الأول فيَعْرِضُ الاختلافُ، كالأُبوَّة والبُنوَّة في الأب والابن، وإن كان الثاني فيَعْرِضُ الاتفاق، كالأُخُوَّة في الأخوين.

---

(١) (هـ): مشهورين.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ساقطة من (هـ) (ز).

(٤) (أ) (ز): الأخرى.

ثم اختصاصُ المضاف المشهوري بالحقيقي: إما باعتبار أمرٍ زائد في الطرفين، أو في أحدهما، أو لا باعتبار[1] زائدٍ في شيء منهما.

والأولُ: كاختصاص العاشق ـ الذي هو المضافُ المشهوري ـ بالعِشْق، الذي هو المضافُ الحقيقي، فإنه باعتبار أمرٍ زائد في العاشق والمعشوق، أما في العاشق فهو[2] الهيئةُ المُدْرِكةُ، وفي المعشوق الهيئة التي يتعلَّقُ بها الإدراكُ.

والثاني: كالعَالِم المضاف إلى المعلوم، فإنه باعتبار قيام (١٣١/هـ) صفةِ العلم بالعَالِم، دون حصول[3] زائد في المعلوم.

والثالث: كاليمين والشِّمال، فإنهما يتضايفان، لا باعتبار أمرٍ زائد في واحد منهما.

* قال:

مقولة الأين

الرَّابِعُ: الأَيْنُ، وَهُوَ النِّسْبَةُ إِلَى المَكَانِ، وأَنْوَاعُهُ أَرْبَعَةٌ عِنْدَ قَوْمٍ، هِيَ: الحَرَكَةُ والسُّكُونُ والاجْتِمَاعُ والافْتِرَاقُ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من الجنس الثالث من الأعراض، شَرَعَ في الجنس الرابع منها، وهو الأين[4].

---

(١) (هـ) (ز) زيادة: أمر.

(٢) (ز): فهي.

(٣) (ز) زيادة: أمر.

(٤) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٢٨، المباحث المشرقية ٤٥١/١، مطالع الأنظار ص١٠١، شرح المقاصد ٣٩٥/٢، شرح المواقف ٢٧٥/٢.

ومفهومُه إنما يَتِمُّ بنسبة الشيء إلىٰ المكان، الذي هو فيه، لا أنه نفسُ النسبة إلىٰ المكان.

تعريف الأين الحقيقي وغير الحقيقي

والأينُ الحقيقي: هو كَوْنُ الشيء في مكانه الحقيقي، ولا شَكَّ أن كون الشيء في مكانه، تكون نسبتُه إلىٰ المكان من لوازمه، لا أنه نَفْسُ هذه النسبة.

والأينُ الغيرُ الحقيقي: هو كَوْنُ الشيء في مكانه الغير الحقيقي، ككون الشيء في السُّوق.

أنواع الأين عند المتكلمين

وعند المتكلمين: الأَيْنُ[1] أربعةُ أنواع: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق.

أما الحركةُ فهو[2]: كونُ الجوهر في الحيِّز بعد حصوله في حيِّز آخر.

وأما السكونُ فهو: كون الجوهر في الحَيِّز الواحد أكثر من زمان واحد.

وأما الاجتماعُ فهو: حصولُ المُتحَيِّزَيْن في حَيِّزَيْن، لا يمكن أن يتوسَّطَهما ثالثٌ. وأما الافتراقُ فهو: حصولُ الجوهرين في حَيِّزَيْن، يمكن أن يَتوسَّطَهما ثالثٌ.

* قال:

تعريف الحركة

والحَرَكَةُ[3]: كَمَالٌ أَوَّلُ لِمَا[4] بِالقُوَّةِ مِنْ حَيْثُ هُوَ بِالقُوَّةِ، أَوْ: حُصُولُ الجِسْمِ فِي مَكَانٍ بَعْدَ آخَرَ.

---

(١) ويعبر عنه المتكلمون بالكون، وهم يعترفون بوجوده، مع إنكارهم وجود سائر الأعراض النسبية. شرح المقاصد ٢/٣٩٦.

(٢) (ب) (هـ): فهي.

(٣) (و): فالحركة.

(٤) (هـ) (ز): لما هو.

○ أقول:

ذَكَرَ للحركة تعريفين:

أحدهما: التعريفُ الذي ذكره أرسطو.

والثاني: التعريفُ الذي ذكره المتكلمون.

تعريف أرسطو للحركة

أما تعريفُ أرسطو[1] فهو: أن الحركة كمالٌ أولُ لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة.

واعلم: أن الحركةَ في نفسها كمالٌ؛ لأن الكمالَ ما يكون في الشيء بالقوة، ثم يخرج إلى الفعل، والحركة كذلك.

والحركةُ[2] تُشَارِكُ سائرَ الكمالات من هذه الجهة، وتمتاز عنها من وجهين:

أحدهما: أن سائرَ الكمالات إذا حَصَلَتْ، صار الشيء بها بالفعل، ولم يكن بَعْدُ فيه مما يَتَعَلَّقُ بذلك الفعل شيءٌ بالقوة، فإن الشيء الأسود بالقوة، إذا صار أسودَ بالفعل، لم يبق بالقوة أسودُ من جملة الأَسْوَدِ الذي له.

بخلاف الحَرَكة، فإنه إذا حَصَلَتْ وصار[3] الشيءُ بها بالفعل، بَقِيَ بَعْدُ فيه مما يَتَعَلَّقُ بتلك الحركة شيءٌ بالقوة (١٤١/ب)، فإن المُتحرِّكَ بالقوة إذا صار مُتحرِّكاً بالفعل، يَبْقىٰ بَعْدُ مُتحرِّكاً بالقوة، من جملة الحركة المتصلة التي هو بها (١٤١/ب) مُتحرِّكٌ بالفعل.

---

(١) انظر: الطبيعة لأرسطو ١/١٦٥ بتحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٤هـ، كشف المراد ص ٢٤١.

(٢) (ب): فالحركة.

(٣) (ز): فصار.

والثاني: أن سائرَ الكمالات إذا حَصَلَتْ بالفعل، لا تَقْتَضِي أن يكون شيءٌ آخر[1] بالقوة، تكونُ[2] سائر[3] الكمالات مُتَأدِّيَةً[4] إليه، بخلاف الحَرَكة، فإنها إذا حَصَلَتْ بالفعل، تَقْتَضِي أن يكون شيءٌ آخر[5] بالقوة، تكون[6] تلك الحركةُ مُتَأدِّيَةً[7] إليه.

فالحركةُ حالَ حصولها بالفعل تَتَعَلَّقُ بقوتين:

إحداهما[8]: قوةُ الباقي منها.

والثانية[9]: قوةُ الأمر المُتَأدِّي[10] إليه.

وكلٌّ من الحركة وذلك الأمر كمالٌ للمتحرِّك، إلا أن الحركة كمالٌ أَوَّلُ، وذلك الأمرُ كمالٌ ثانٍ[11]، وعند الحركة بالفعل يكون كِلا الكمالين بالقوة: أما الكمال الثاني فظاهر، وأما الكمال الأول الذي هو الحركة، فلأن الحركة حَال حُصولها بالفعل لم تَحْصُلْ، بحيث لم يَبْقَ شيءٌ منها بالقوة.

---

(١) ساقطة من (و).
(٢) (و) زيادة: تلك الحركة.
(٣) (هـ) (ز): تلك.
(٤) (هـ) (ز): مؤدية.
(٥) ساقطة من (ز).
(٦) ساقطة من (ز).
(٧) (هـ) (ز): مؤدية.
(٨) (ب) (هـ) (ز): أحدهما.
(٩) (هـ) (ز): الثاني.
(١٠) (و) (ز): المؤدي.
(١١) (ز) زيادة: منها.

إذا عَرَفْتَ ذلك فنقول: الحركةُ كمالٌ أوَّلُ لِما[1] بالقوة، من جهة ما هو بالقوة.

وإنما قَيَّدَ بقوله: «من جهة ما هو بالقوة»؛ لأن الحركةَ ليست كمالًا أوَّلَ لما هو بالقوة من كل جهة، فإنها ليست كمالاً أوَّلَ له، من حيث هو بالفعل، بل كمالٌ أوَّلُ من جهة ما هو[2] بالقوة.

وهذا احترازٌ عن الصورة النوعية، فإنها كمالٌ أوَّلُ للمُتحرِّك، الذي لم يَصِل إلى المَقْصِد، فيكون كمالاً أوَّلَ لما[3] بالقوة، لكن لا يكون من الجهة التي بها بالقوة، فإن الصورةَ النوعية لا تكون كمالاً لما بالقوة، من هذه الجهة الخاصَّة، بل تكون كمالاً[4] له مطلقاً، سواءٌ كان من جهة أنه بالقوة، أو من جهة أنه بالفعل.

تعريف الحركة للمتكلمين

وأما (١٢٥/ج) تعريفُ المتكلمين[5] فهو: أن الحركةَ هو حصولُ الجسم في مكان، بَعْدَ حُصوله في مكان آخر.

قيل: تعريفُ الحركة بهذا غيرُ معقول؛ لأن الحركةَ: إما أن تكون عبارةً عن حصول المُتحرِّك في الحَيِّز الأول، أو حُصولِهِ في الحَيِّز الثاني، أوعن مجموع الحُصُولَيْن، أو عن انتقال المُتحرِّك (١٤٧/ز) من[6] أحد المكانين إلى الآخر، والجميعُ باطلٌ.

---

(١) (هـ) (ز): لما هو.
(٢) ساقطة من (أ) (و).
(٣) (هـ) (ز): لما هو.
(٤) (أ) زيادة: أول.
(٥) انظر: أصول الدين للبغدادي ص٤٠، المحصل ص٢٣٧، الصحائف الإلهية ص ٢٢٠.
(٦) (أ) (ج): عن.

أما الأولُ (١٣٢/هـ) والثاني: فلأنها لو كانت عبارةً عن أحد الحُصُولين، لتحققت ماهيةُ الحركة كلما تحقق ذلك الحصول، لكنَّ ذلك محال؛ لأن عند حُصُوله في الحَيِّز الأول، لم يَشْرَع المُتحرِّك في الحركة، وعند حُصُوله في الحَيِّز[1] الثاني انقطعت حَرَكتُه.

وكذا الثالثُ؛ لأن[2] الحُصُولين لا يَجْتمِعَان في الوجود، فيَمْتنِعُ تركُّبُ الحركة الموجودةِ منهما، ولأن الحُصولَ الأولَ ما منه الحركة، والحصولَ الثاني ما إليه الحركةُ، وما منه الحركةُ وما[3] إليه الحركةُ طَرَفاها، وطَرَفُ الشيء لا يكون مُقوِّماً له.

وأما الرابعُ: فلأن الانتقالَ عبارةٌ عن اتصاف المُتحرِّك بأحد الحُصُولين، بعد اتصافه بالحُصول الآخر، والاتصافُ لا يكون ثبوتيًّا، فلا يكون حركةً؛ لأن الحركةَ ثبوتيةٌ.

ولقائلٍ أن يقول: إنها عبارةٌ عن مجموع الحُصُولين.

قولُه: «مجموعُ الحصولين لا يُوجِدُ ماهيةً واحدة»[4].

قلنا: ماهيةُ الحركة على هذا الوجه، وهو أن لا تكون أجزاؤُها[5] موجودةً.

وأما قوله: «الحصولان طَرَفا الحركة».

قلنا: ممنوع، بل الحُصُولان مُقوِّمان للحركة.

(١) ساقطة من (هـ) (ز).
(٢) (ب) زيادة: أحد.
(٣) ساقطة من (ب) (و) (ز).
(٤) هذا معنى قوله السابق.
(٥) في غير (أ): أجزاء.

* قال:

وجود الحركة ضروري

وَوُجُودُهَا ضَرُورِيٌّ.

○ أقول:

لفظُ[1]: «الحركة» يُطْلَقُ علىٰ معنيين:

أحدهما: لا يجوزُ أن يَحْصُلَ في الأعيان.

والآخر: يجوزُ أن يَحْصُلَ في الأعيان[2].

فإن عَنَى بالحركة: الأمرَ المُتَّصلَ المعقولَ[3] للمتحرِّك، من المَبْدأ إلىٰ المُنتهىٰ، وهو الحركةُ بمعنىٰ قَطْعِ المسافة، فلا تَحْصُلُ في الأعيان ألْبَتةَ، فإن المُتحرِّك إذا لم يَصِل إلىٰ المُنتهَىٰ، لم يكن الأمرُ المُتَّصِلُ من المَبْدأ إلىٰ المُنتهَىٰ موجوداً، وإذا وَصَلَ، يكون هناك قد بَطَلَ هذا المُتَّصِلُ المعقولُ، من حيث الوجودُ، فكيف له حُصول حقيقي في الوجود، بل الحركةُ بهذا المعنىٰ إنما تَرْتسِمُ في الخَيال، بسبب نسبةِ المُتحرِّك إلىٰ مكانين: مكانٍ تَرَكَهُ، ومكانٍ أدْرَكَهُ.

فإن صورةَ المُتحرِّك قد ارْتَسَمَتْ في الخَيال، ولها حُصُولٌ في مكان، وقُرْبٌ وبُعْدٌ من الأجسام، ثم قَبْلَ زَوال حُصُول هذه الصورة عن الخَيال، يَلْحَقُها من جهة الحِسِّ صورةٌ أخرىٰ، ولها حُصُول في مكان

---

(١) (ج): لفظة.

(٢) ذهب بعض الحكماء الأوائل إلىٰ عدم وجود الحركة، منهم زينون الحكيم. نهاية المرام ٣/٣٣٨، شرح التجريد للقوشجي ٣/٢٢٠.

(٣) ساقطة من (و).

آخرَ، وقُرْبٌ وبُعْدٌ آخران، فَتَتَخَيَّلُ الصورتان معاً على أنهما[1] صورةً واحدة لحركةٍ[2]، ولا يكون لها في الأعيان حُصُولٌ كما في الخَيال.

وإن عَنَى[3] بالحركة: حالةَ[4] المُتحرِّكِ المُتوسِّطةَ[5] بين المَبْدأ والمُنتهَى، بحيث أيُّ حَدٍّ يُفْرَضُ[6] فيه لا يُوجَدُ قبله ولا بعده فيه، لا كحَدَّي الطرفين، فهي موجودةٌ، وهي صفةٌ واحدة، تلزم المُتحرِّكَ، ولا تتغيَّر ألْبَتَّةَ ما دام مُتحرِّكاً.

نعم قد تَتَغيَّرُ حدودُ التوسُّط بالفَرْضِ، وليس المُتحرِّك مُتوسِّطاً؛ لأنه في حَدٍّ مُعيَّنٍ دون آخر، بل هو مُتوسِّط؛ لأنه بحيث أيُّ حَدٍّ يُفْرَضُ لا يكون قبله ولا بعده فيه، وكَوْنُه بهذه الصفة أمرٌ واحد، يلزمه دائماً في أيِّ حَدٍّ كان، ليس[7] يُوصَفُ بذلك في حَدٍّ دون حدٍّ، والكمالُ الأولُ بالحقيقة هذه، وأما إذا قطع، فذلك الحصولُ هو الكمال الثاني.

والحركةُ بهذا المعنى تُوجَدُ في المُتحرِّك في آن؛ لأنه يَصِحُّ أن يقال له في كلِّ آن يُفرضُ: إنه في حَدٍّ وَسَطٍ، لم يكن قبله ولا بعده فيه.

(١) كذا في (هـ) وفي الباقي: أنها.
(٢) (هـ) زيادة: واحدة.
(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والذي يتحصل من هذا الكلام بطوله: أن الحركة على قسمين: أحدهما: باعتباره لا يكون لها وجود إلا في الخيال لا في الأعيان، والآخر: باعتباره يكون لها وجود خارجي» ب/١٢٢.
(٤) (هـ) (ز): حال.
(٥) (هـ): المتوسط.
(٦) (ب) (ج): نفرض.
(٧) (و): وليس.

وما يُقَال: (٧١/أ) من أن كلَّ حركة ففي زمان، فقد يُعْنَىٰ به أحدُ المعنيين:

الأول: أن الحركةَ الممتدَّةَ من المَبْدَأ (١٤١/ب) إلىٰ المُنتهَىٰ، المُرْتسِمةَ في الخيال، في زمان، (١٤٢/و) وهذه الحركةُ وجودُها علىٰ نحو وجود الأمور في الماضي، وتُخالِفُها بأن الأمور الموجودة في الماضي، قد كان لها وجود في آنٍ مِن الماضي كان حاضراً، بخلاف هذه الحركة، فإنها لم يكن لها وجودٌ في آنٍ أصلاً.

الثاني: أن الحركةَ ـ التي هي الحالةُ المُتوسِّطة ـ يلزمُها الزمانُ، لا علىٰ معنىٰ أنها يلزمُها مطابقةُ الزمان، بل علىٰ معنىٰ أنها يلزمُها حصولُ قَطْعٍ، ذلك القَطْعُ مطابقٌ للزمان، فلا يخلو[1] من حدوث زمان؛ لأنه كان ثابتاً في كل آنٍ من ذلك الزمان، فيكون مستمرًّا في ذلك الزمان.

فإن قيل: الكَوْنُ في المكان في آنٍ لا يكون قبله ولا بعده فيه أمرٌ كلي، وكذلك إضافتُه إلىٰ المكان، وكذلك الآنُ، وتَقَيُّدُ[2] الكلي بالكلي لا يَقْتَضِي الجزئيةَ، فيكون المعقولُ من الحركة ـ التي قلتم: إنها موجودةٌ في الأعيان ـ أمراً كليًّا، وليس بموجود بالفعل، بل الموجودُ بالفعل الكَوْنُ في هذا المكان، ولم يكن قبله ولا بعده فيه، والأمرُ الكلي إنما يَتَحَقَّقُ (١٢٦/ج) بأشخاصه.

ولا يكونُ الكليُّ شيئًا واحداً موجوداً بعينه، فالحالة المُتوسِّطةُ التي هي الكون في المكان، إنما تَتحقَّقُ في ضِمْنِ الكَوْن في هذا

---

(١) (هـ) (ز) زيادة: أي: وجود الحركة.

(٢) (ج) (ز): وتقييد.

المكان وذاك المكان، (١٣٣/هـ) فإذا انتفى هذا الكونُ في المكان، انتفى الكونُ في المكان، وإذا تَحَقَّقَ الكونُ في ذلك المكان[١]، تَحَقَّقَ الكون في المكان في ضِمْنِهِ، فيكون الكونُ في المكان صفةً مُتغيِّرةً مُتجَدِّدة، مادام المُتحرِّكُ مُتحرِّكاً، وأنتم قلتم: إنه صفةٌ واحدة مستمرة، غيرُ متغيِّرة مادام مُتحرِّكا.

أجيب: بأن الكَوْنَ في المكان - من حيث هو مقولٌ على مُتمكنات - كليٌّ، وأما من حيث هو مقول على متمكن واحد - ولكن لا[٢] دَفْعَةً، بل في آناتٍ، (١٤٨/ز) في كل آنٍ يكون مُقارَناً بتخصيصِ أنه في هذا المكان أو في ذاك[٣] المكان[٤] - فليس كُلِّيًا[٥] يَتَكَثَّرُ بحَسَبِ هذه التخصصات[٦]، فإنه شيءٌ واحد يبقى واحداً بعينه، ويَلْحَقُه تخصُّصٌ بعد تخَصُّص[٧]، كحرارةٍ واحدة قائمة بموضوع: تارةً تَفْعَلُ في هذا، وتارةً في ذاك[٨]؛ أو رطوبةٍ: تارةً تنفعِلُ عن هذا، وتارةً عن ذاك[٩]، وهي واحدةٌ بعينها.

وذلك لأن التخَصُّصَ[١٠] بهذا المكان أو ذاك، ليس أمراً موجوداً

---

(١) ساقطة من (و).
(٢) (ب): لا في.
(٣) (ب): ذلك.
(٤) ساقطة من (هـ) (ز).
(٥) (أ) (هـ) (ز): بكلي.
(٦) (أ) (ج): التخصيصات.
(٧) (و): مخصص بعد مخصص، (ز): تخصيص بعد تخصيص.
(٨) (ب): ذلك.
(٩) (أ): ذلك.
(١٠) (ج): التخصيص.

بالفعل؛ إذ المسافةُ المتصلة التي بين المبدأ والمنتهىٰ لا أجزاءَ لها بالفعل، بل تَعْرِضُ لها التجزئةُ لأسبابٍ[1]، وأما قبل عُروض القسمة فلا أجزاءَ[2]، فلا أمكنة بالفعل، حتىٰ يكون التخَصُّصُ[3] بذاك[4] المكان أو بهذا موجوداً بالفعل.

فكانت الحركةُ للمُتحرِّك الواحد، في المسافة الواحدة موجودةً، ولم تكن كثيرةً بالعدد، فكانت[5] واحدةً بالعدد بالضرورة، فإذا عَرَضَ للمسافة قسمةٌ ما واختلافٌ، ولم يكن ذلك مما يَتَعَلَّقُ بالحركة، ولا الحركةُ تَتعلَّقُ به، ولا أحدُهما مُوجِباً لآخر، كانت الاثنينيةُ التي تَعْرِضُ غيرَ مُتكثِّرةٍ بالذات، بل بالعَرَضِ، ومن طريق نسبة الواحد المُشَخَّص بعينه، إلىٰ الأمور المُتكثِّرة العارضة.

رد الشبهة التي أوردها زينون

إذا عَرَفْتَ هذا، سَهُلَ عليك رَدُّ الشبهة التي أَوْرَدَها «زينون»[6] علىٰ أن الحركةَ ليست بموجودة.

تقريرُ الشبهة: أن الحركةَ لو حَصَلَتْ في الأعيان، فلا تخلو: إما أن تكونَ قابلةً للقسمة أو لا تكون، والتالي باطل.

---

(١) (و): بأسباب.

(٢) (ب) زيادة: لها.

(٣) (أ) (ز): التخصيص.

(٤) (ب) (و): بذلك.

(٥) (ز): وكانت.

(٦) فيلسوف يوناني، توفي سنة ٢٦٤ ق.م، أسس مذهبًا فلسفيًا سنة ٣٠٠ ق.م. ويسمىٰ أتباعه بالرواقيين.

انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل ص ٤٨.

أما الملازمةُ فظاهرةٌ[1].

وأما بطلانُ التالي: فلأنه لا سبيلَ إلىٰ شيءٍ منهما: أما إلىٰ الثاني: فلأنها لو لم تَقْبَل القسمةَ، لَزِمَ عدمُ انقسام المسافة، فيلزم الجزءُ الذي لا يتجزأ، وهو ممتنع. وأما إلىٰ الأول: فلأنها لو قَبِلَتْ القسمةَ، فلا تخلو: إما أن يكون شيءٌ منها موجوداً في الحال أو لا يكون، والثاني باطل؛ لأنها لو لم يكن شيءٌ منها موجوداً في الحال، لم يكن موجوداً في الماضي ولا في المستقبل.

أما في الماضي: فلأن الموجودَ في الماضي، هو الذي كان موجوداً في وقتٍ كان حاضراً، وإذا[2] لم يكن موجوداً في الحاضر، امتنع أن يكون موجوداً في الماضي.

وأما في المستقبل: فلأن المستقبل هو الذي يُتوقَّعُ حُضورُه، فإذا لم يكن له وجودٌ في الحال، امتنع (أن يكون له وجود)[3] في المستقبل، فإذا لم يكن موجوداً في الحال امتنع وجودُه مطلقاً، والتقديرُ بخلافه.

فتعيَّنَ أن يكون شيءٌ منها موجوداً في الحال، فالقَدْرُ الموجودُ منها في الحال، لا يخلو: إما[4] أن يكون مُنقسِماً أولا، فإن كان الأولُ، كان أحدُ جزأيه سابقاً علىٰ الآخر؛ لأن الأجزاءَ المُفْتَرَضَةَ[5] للحركة[6] غيرُ

---

(1) العبارة في (هـ) (ز): أما بيان الملازمة فظاهر.
(2) (ج) (ز): فإذا.
(3) ما بين القوسين في (هـ) (ز): وجوده.
(4) (أ): من.
(5) (هـ) (ز): المفروضة.
(6) ساقطة من (ز).

موجودة معاً؛ لأنها غيرُ قارّ الذات، فلا تكون الحركةُ الحاضرة حاضرةً، بل أحدُ جزأيها هو الحاضر، هذا خُلْفٌ.

فَثبتَ: أن الحركةَ الحاضرة غيرُ منقسمة، فالمسافةُ التي وَقَعَتْ تلك الحركةُ عليها غيرُ منقسمة، فيلزم الجزءُ الذي لا يتجزأ، وهو ممتنع.

والجوابُ: أن الحركةَ الموجودة في الخارج، هي كونُ الجسم في حَدٍّ متوسط، بين المبدأ والمنتهى، وهي غيرُ منقسمة؛ لأنها غير ممتدة، فإن[1] الممتدةَ هي الحركةُ الموجودة في التخيُّل، لا في الخارج.

وأما قولُه: «لو كانت غير منقسمة، يلزم عدم انقسام المسافة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ، وإنما يلزم ذلك أن لو كانت مُنْطَبِقَةً (١٤٣/ب) على المسافة، وليس كذلك، فإن الحركةَ المُنْطَبِقَةَ على المسافة، هي الممتدةُ الموجودة في الخيال، وأما الحركةُ الموجودة في الخارج، فلا يكون عدمُ (١٤٣/و) انقسامها مُوجِباً لعدم انقسام المسافة، ولا انقسامُ المسافة مُوجِباً لانقسامها؛ لِما عَرَفْتَ.

* **قال**:

ما تتوقف عليه الحركة

وَتَتَوَقَّفُ[2] عَلَىٰ: المُتَقَابِلَيْنِ، والعِلَّتَيْنِ، والمَنْسُوبِ إِلَيْهِ، والمِقْدَارِ.

---

(١) (ب): لأن.

(٢) (أ) (ب) (و): يتوقف.

○ أقول:

الحركةُ تَتَوَقَّفُ على ستةِ أمور[1]: (١٢٧/ج)

ما منه الحركةُ وهو المبدأ، وما إليه الحركةُ[2] وهو المُنتهى، وإليه أشار بقوله: «المتقابلين» لأن المبدأ والمنتهى متقابلان؛ لأنهما لا يجتمعان في شيء.

قولُه: «والعلتين» أي: الحركةُ تتوقف على العلتين، أي: القابلِ، وهو المتحرِّكُ؛ والفاعلِ وهو المُحرِّكُ، فإن المتحرِّكَ موضوعٌ للحركة قابل لها، والمُحرِّكَ فاعلٌ لها.

قولُه: «والمنسوب إليه» أي: الحركةُ تتوقفُ على المنسوب إليه، وهو ما فيه الحركةُ؛ لأن الحركةَ تُنْسَبُ إلى ما فيه الحركةُ، وهو المقولة التي وَقَعَتْ الحركةُ فيها، لا الموضوعُ للحركة.

والمقولةُ التي وَقَعَتْ فيها الحركةُ، هو الأمر المقصود حُصُوله في الحركة، فإن المُتحرِّكَ عندما يَتحرَّكُ، موصوفٌ بالتوسُّط (١٣٤/هـ) بين أمرين: أمرٍ متروك وأمرٍ مقصود: إما أيْنٌ أو كيْفٌ أو وَضْعٌ أو كمٌّ، فذلك الأمرُ المقصود حُصُوله في الحركة هو ما فيه الحركةُ.

قولُه: «والمِقْدارِ» أي: الحركةُ تَتَوَقَّفُ على المِقْدار، وهو الزمان، فإنه عبارة عن مِقْدار الحركة[3].

---

(١) انظر: المباحث المشرقية ٥٦١/١، نهاية المرام ٣٤٨/٣، شرح المقاصد ٤١٤/٢، شرح المواقف ٣١٥/٢.

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) (ب): حركة الفلك الأعظم.

* قال:

أحكام ما منه وما إليه

فَمَا مِنْهُ ومَا إِلَيْهِ قَدْ يَتَّحِدَانِ مَحَلًّا، وقَدْ يَتَضَادَّانِ ذَاتاً وعَرَضاً. ولَهُمَا اعْتِبَارَانِ مُتَقَابِلَانِ، أَحَدُهُمَا بِالنَّظَرِ إِلىٰ مَا يُقَالَانِ[1] لَهُ.

○ أقول:

لمَّا عَدَّ الأمورَ الستة، أراد أن يُشِيرَ إلىٰ مباحثها بالترتيب، فابتدأ بما منه وما إليه.

وتَوقُّفُ الحركةِ عليهما ظاهرٌ؛ لأن الحركةَ لمَّا كانت كمالاً، كان لها خروجٌ من حالةٍ تكون الحركةُ عندها بالقوة، فتلك[2] هي المَبْدأُ وما منه، ولمَّا كان لها كمالٌ[3] ثانٍ تتأدَّىٰ إليه، فذلك هو[4] المنتهىٰ وما إليه. (١٤٩/ز)

والمبدأُ والمنتهىٰ قد يَتَّحِدَان مَحلًّا، بأن يكون مَحلُّ المَبْدأ بعينه مَحَلَّ المنتهىٰ، وذلك في الحركة المستديرة، فإن كلَّ نقطة مفروضة في الجسم المستدير، كالفَلَكِ، تكون مَبْدَأً لحركة[5] ومُنْتَهىً لها، فإن الحركةَ منها هي بعينها حركةٌ إليها.

وقد يكون المبدأُ والمنتهىٰ مُتضَادَّيْن بالذات، كالحركة من السواد إلىٰ البياض، ومن الحرارة إلىٰ البرودة. وقد يكونان مُتضَادَّيْن بالعَرَضِ، كالحركة من المركز إلىٰ المحيط، وبالعكس.

---

(١) (هـ) (ز): يقابلان.
(٢) (و): فذلك.
(٣) (ج): خروج وكمال.
(٤) ساقطة من (و).
(٥) (هـ) (ز): الحركة.

فإن ذاتَ كلِّ واحد من المبدأ والمنتهىٰ نقطةٌ، وليس بين النُّقَطِ[١] من حيث هي نُقَطٌ[٢] تَضَادٌّ بالذات، بل بالعَرَضِ[٣] بواسطة عُروض عارضين متضادين:

أحدهما: كَوْنُ إحداهما ـ التي هي المركزُ ـ غايةَ البعد من الفَلَكِ.

والآخر: كَوْنُ الأخرىٰ ـ التي هي المحيطُ ـ غايةَ القرب منه.

والمبدأُ والمنتهىٰ لكلٍّ منهما اعتباران متقابلان، أحدُ الاعتبارين لكلٍّ منهما بالنظر إلىٰ ما يقالان[٤] له، أعني: ذا المبدأ وذا المنتهىٰ، فإن المبدأ والمنتهىٰ إنما يقالان لذي المبدأ وذي المنتهىٰ.

والاعتبارُ الآخر لكلٍّ منهما بالقياس إلىٰ صاحبه، أي: اعتبارُ المبدأ بالنظر إلىٰ المنتهىٰ، واعتبار المنتهىٰ بالنظر إلىٰ المبدأ.

أما اعتبارُ كلٍّ منهما بالقياس إلىٰ ذي المبدأ وذي المنتهىٰ، فاعتبار التضايف، فإن المَبْدأَ مبدأٌ لذي المبدأ، وذا[٥] المبدإِ ذو مَبْدإٍ للمبدأ، والمُنتهىٰ مُنتهىٰ لذي المنتهىٰ، وذو المنتهىٰ ذو منتهىٰ للمنتهىٰ، ولا شكَّ أن المتضايفين متقابلان.

وأما اعتبارُ كلٍّ من المبدأ والمنتهىٰ إلىٰ صاحبه، لا يكون اعتبارَ التضايف؛ إذ تعقُّلُ كلٍّ منهما غيرُ مستلزمٍ لتعقُّلِ الآخر، فإنه ليس كلُّ

---

(١) كذا في (أ) (ج)، وفي الباقي: النقطة.
(٢) كذا في (أ) (ج)، وفي الباقي: نقطة.
(٣) (ب) (و): بعرض.
(٤) (هـ) (ز): يقابلان.
(٥) (ز): وذوي.

مَنْ تَعَقَّلَ مبدأَ الحركة[1] تَعَقَّلَ منتهاها، وبالعكس؛ إذ مِن الجائز فَرْضُ حركةٍ لا بدايةَ لها ولا نهايةَ، بل يكون بينهما تقابلُ التضاد: إما بالذات أوبالعَرَضِ.

فَثبتَ:[2] أن لكلٍّ من المبدأ والمنتهىٰ اعتبارين متقابلين.

وإنما لَم يَذْكُر الاعتبارَ الذي لكلٍّ منهما بالقياس إلىٰ الآخر؛ لأنه قد ذَكَرَهُما فيما قَبْلُ، حيث قال: «وقد يتضادان ذاتًا وعرضًا».

* قال:

أحكام العلتين

وَلَو اتَّحَدَت العِلَّتَانِ انْتَفَىٰ المَعْلُولُ وعَمَّ، بِخِلَافِ الطَّبِيعَةِ المُخْتَلِفَةِ المُسْتَلْزِمَةِ فِي حَالٍ مَا.

○ أقول:

العلتان ـ أي: المُحرِّكُ والمُتحرِّكُ ـ[3] لا يكونان مُتَّحِدَيْنَ[4]، أي: لا يجوز أن يكون المُتحرِّكُ مُحرِّكاً لنفسه، بل إنما يكون المُحرِّكُ أمراً مُغايِراً للمتحرِّك.

واحتجَّ عليه بوجهين:

الأول: لو كان المُتحرِّكُ بعينه[5] المُحرِّكَ، لانتفىٰ المعلولُ، أي: الحركةُ، والتالي باطل؛ لأن الحركة ثابتة.

---

(١) (أ) (ج): لحركة.

(٢) (ز): فيثبت.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) انظر: المباحث المشرقية ١/٥٥٤، نهاية المرام ٣/٣٥٠.

(٥) (و) زيادة: هو.

بيانُ الملازمة: أن الجسمَ المتحرِّكَ إذا كان بعينه مُحرِّكاً، فإذا تَحقَّقَ الجزءُ الأول من الحركة، وَجَبَ[1] بقاؤُهُ ببقاء الجسم؛ لأن الجسمَ لذاته مُقْتَضٍ له، والجسمُ باقٍ، فيجب بقاءُ المعلول الصادر عنه.

وإذا وَجَبَ بقاءُ الجزء الأول، امتنع تحققُ الجزء الآخر؛ لأن الحركة إنما تتحققُ أجزاؤها على سبيل التجدُّدِ والتقضِّي، (١٢٨/ج) وإذا امتنع تحققُ الجزءِ[2] الآخر من الحركة امتنع (١٤٤/ب) تحققُ الحركة؛ لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق أجزائه.

فثبتَ: أن الجسم المُتحرِّك لو كان مُحرِّكاً بعينه[3]، انتفى المعلولُ[4]، الذي هو الحركة.

الثاني: أن الجسمَ المُتحرِّكَ لو كان هو المُحرِّكَ بعينه، لعمَّ الحركةُ جميعَ الأجسام، وفي جميع الأوقات، (١٤٤/و) والتالي باطل؛ لأنا نُشاهِدُ بعضَ الأجسام ساكناً دائماً، وبعضَها ساكناً في بعض الأوقات.

بيانُ الملازمة (٧٢/أ): أن ذاتَ الجسم لو كان مُقْتَضِياً للحركة، لبقيت الحركةُ ببقاءِ ذاتِ الجسم، فلا يُوجَدُ جسمٌ لم يتحرَّك دائماً.

قولُه: «بخلافِ الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما» إشارةٌ إلى جوابِ سؤال واردٍ[5] على الدليلين[6].

---

(١) (أ) (ج) (و): يجب.

(٢) (و): الأجزاء.

(٣) (ج): لنفسه.

(٤) (أ) (ج) زيادة: الأول.

(٥) (هـ) (ز): يرد.

(٦) هذا السؤال أورده الرازي في المباحث المشرقية ١/٥٥٥.

تقريرُه: أن نقول: الطبيعةُ تَقْتَضِي الحركةَ، ولم يَلْزَم من اقتضائِها الحركةَ انتفاءُ الحركة، وكذا لم يَلْزَم من اقتِضَائِها عُمومُ الحركة بالنسبة[1] إلىٰ جميع الأجسام وفي جميع الأوقات، فلِمَ لا يجوز أن يكون الجسمُ أيضاً مُحرِّكاً[2] (١٣٥/هـ) مُقْتَضِياً للحركة، ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين؟

تقريرُ الجواب: أن يقال: الطبيعةَ مختلفةٌ في الأجسام، مُسْتَلزِمةٌ للحركة، لا مطلقاً، بل في حالٍ من الأحوال، وهو الخُروجُ[3] عن المكان الطبيعي مثلاً، فيَقتضِيها لتحصُلَ فيه، فلا تكون لذاتها مُقْتَضِيةً للجزء الأول، حتىٰ يَبْقىٰ الجزءُ الأول ببقائها، بل تقتضِي الجزءَ الأول لأجل[4] أن يَحْصُلَ لها الجزءُ الثاني، فلا يَبْقىٰ الجزءُ الأول ببقاء الذات، ولا يلزم عُمومُ الحركةِ في جميع الأجسام؛ لاختلاف الطبيعة المُقتضِية فيها، ولا في جميع الأوقات؛ لجواز انتفاء الحال[5] التي تكون الطبيعةُ مُقتضِيةً للحركة فيها.

* قال:

أحكام المنسوب إليه

والمَنْسُوبُ إِلَيْهِ أَرْبَعٌ، فَإِنَّ بَسَائِطَ الجَوَاهِرِ تُوجَدُ دَفْعَةً، ومُرَكَّبَاتُهَا تُعْدَمُ بِعَدَمِ أَجْزَائِهَا. والمُضَافُ تَابِعٌ، وكَذَا مَتَىٰ. والجِدَةُ دَفْعَةً. ولا تُعْقَلُ حَرَكَةٌ فِي مَقُولَتَي الفِعْلِ والانْفِعَالِ.

---

(١) ساقطة من (ز).
(٢) كذا في جميع النسخ، وفي المباحث المشرقية: «متحركاً» ١/٥٥٦.
(٣) (و): خروج.
(٤) (و): لأن و «أن» ساقطة.
(٥) (ب) (هـ): الحالة.

○ أقول:

أراد أن يُشيرَ إلى[1] مباحث المنسوب إليه، أي: المَقُولةِ التي تَقَعُ فيها الحركةُ[2].

فنقول: المرادُ بقولنا: «إن مقولةَ كذا تَقَعُ فيها الحركةُ» أن المُتحرِّكَ تحرَّكَ من نوعٍ لتلك المقولة، إلى نوعٍ آخر (١٥٠/ز) منها، أو من صِنْفٍ من نوعٍ لتلك المقولة، إلى صِنْفٍ آخر من ذلك النوع.

ولا نَعْنِي بقولنا: «إن مقولة كذا تَقَعُ فيها الحركة» أن المقولة موضوعٌ حقيقي للحركة[3]؛ ولا أن المقولةَ بتوسُّطها تَحْصُلُ الحركةُ للجوهر، على معنى أن الحركةَ تقومُ أولاً بالمقولة، وبتوسُّطِها تَحْصُلُ للجوهر[4]؛ ولا أن المقولةَ جِنْسٌ للحركة.

إذا عَرَفْتَ ذلك، فنقول: المقولاتُ التي تَقَعُ فيها الحركةُ أربع: كَمٌّ، وكَيْفٌ، وأيْنٌ، ووَضْعٌ.

أما مقولةُ الجوهر: فلا تَقَعُ فيها حركةٌ[5]؛ لأن الجوهرَ: إما بسيط أو مُركَّب، وبسائطُ الجواهر تُوجَدُ دَفْعَةً وتَفْسُدُ دَفْعةً، فلا يُوجَدُ بين قُوَّتِها الصِّرْفةِ وفِعْلِهَا الصِّرْفِ كمالٌ متوسِّط.

وذلك لأن الحقيقةَ الجوهرية، لا تَقْبَلُ الاشتدادَ والتنقصَ؛ لأنها

(١) ساقطة من (ز).

(٢) انظر: الشفاء: فن السماع الطبيعي لابن سينا ص ٩٨، المباحث المشرقية ٥٦٩/١، نهاية المرام ٣٦٩/٣.

(٣) (ب) (هـ): لتلك الحركة.

(٤) (و): الجوهر.

(٥) (و): الحركة.

إن قبلت الاشتدادَ والتنقصَ، فلا يخلو: إما أن يبقىٰ نوعُ الجوهر في وَسَطِ الاشتداد والتنقص أو لا يبقىٰ، فإن كان الأولُ فما تغيَّرتْ الحقيقةُ الجوهريةُ، بل إنما تغيَّر عارضٌ لها فقط، فيكون هذا استحالةً لا كوْناً، وإن كان الثاني فيكون الاشتدادُ قد حَلَّ[1] جوهراً آخرَ، فكذلك في كلِّ آنٍ يُفرَضُ[2] الاشتدادُ يَحْدُثُ جوهرٌ آخر، ويَبْطُلُ الأولُ، فيكون بين جوهرٍ وجوهرٍ، إمكانُ أنواع جوهريةٍ غيرِ متناهية، كما في الكيفيات، وذلك محالٌ في الجواهر دون الكيفيات.

أما بيانُ إحالته في الجواهر: فلأن الجواهَر البسيطة المُتعاقِبة في الآناتِ[3]، لا يُوجَدُ شيءٌ منها في زمان، وإلا لَمَا وَقعَت الحركةُ حال الحركة؛ لأن الاستقرارَ في الزمان يُنافِي الحركةَ. وإذا كان كلٌّ منها في آنٍ، فلا يخلو: من أن يكون بين جوهرين مُتَعاقِبَيْنِ كلٌّ منهما في آنٍ، زمانٌ لا يكون شيءٌ من الجوهرين المتعاقبين موجوداً فيه؛ أو لا يكون، والثاني يلزم منه[4] تتالي الآناتِ، وهو محال، والأول يلزم[5] أن لا يكون ذاتُ المتحرِّك موجوداً حالَ الحركة، وهو محال بالضرورة.

وأما بيانُ عدم إحالته في الكيفيات: فلأنه علىٰ تقدير أن يكون بين كلِّ كيفيتين مُتعاقِبتين، كلٌّ منهما في آنٍ، زمانٌ لا[6] يكون شيءٌ منهما

(١) (ز) زيادة: في.
(٢) (ب): قد يفرض، (ج): يعرض، وفي (و) زيادة: في وسط.
(٣) (و): الأوقات.
(٤) ساقطة من (و).
(٥) (أ): يلزمه.
(٦) (و): فلا.

موجوداً[1] فيه، لم يلزم منه محال؛ لأن الذات المتحرِّكةَ هو موضوعُ الكيفيات، وموضوعُ الكيفيات يجوز بقاؤها[2] بدون الكيفيات، بخلاف الجواهر، فإن (١٢٩/ج) الذاتَ المتحرِّك هو الجوهر المنعدم أو مادته، وعلىٰ التقديرين لا يَبْقىٰ زمانٌ انعدام الجوهرين المتعاقبين، فلا يكون المتحرِّك موجوداً.

وأما الجواهرُ المُركَّبة: فلأنها تَنْعَدِمُ بانعدام جُزْء من أجزائها، وانعدامُ كلِّ جزء منها دَفْعَةً؛ لما مَرَّ، فانعدامُ[3] المُركَّبِ[4] دَفْعَةً، فلا تَقَعُ فيها حركةٌ.

وأما المُضافُ: فهو طبيعةٌ غيرُ مُسْتقلةٍ بالمفهومية، فهي تابعة لمتبوعها، فإن كان متبوعُها قابلاً للحركة، كان المضافُ أيضاً قابلاً لها (١٤٥/ب)؛ لأنه[5] لو بَقِيَ علىٰ حالة واحدة، عند تغيُّر الموضوع، لكان المضافُ مُستقِلًّا بالمفهومية، وقد فُرِضَ بخلافه.

وكذا «متىٰ» تابع لمتبوعه، فإن كان متبوعُه تَقَعُ فيه الحركةُ، كان «متىٰ» تَقَعُ فيه الحركةُ بتبعيته.

وأما الجِدَةُ[6]: فتقع دَفْعَةً، فلا تَقَعُ فيها حركةٌ.

وأما مَقُولتا الفعل والانفعال: (فلا يُتَصَوَّرُ فيهما حركةٌ؛ وذلك

---

(١) (و) (ز): موجودة.

(٢) (ب): بقاؤه.

(٣) (هـ) (ز): وانعدام.

(٤) (و): المركبة.

(٥) ساقطة من (و).

(٦) وهي مقولة الملك.

لأن الشيء لو انتقل من التبرُّد إلىٰ التسخُّن، فلا يخلو: إما أن يكون التبُّرد باقياً عند التسخُّن أو لا يكون[1]، والأول باطل؛ لأن التبرُّدَ توَجُّهٌ إلىٰ (١٤٥/و) البرودة، والتسخُّنَ توَجُّهٌ إلىٰ السخونة، ويمتنع أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد، مُتوجِّهًا إلىٰ الضدين؛ وكذا الثاني؛ (١٣٦/هـ) لأن التبرُّد إذا لم يكن باقياً عند التسخُّن، فالتسخُّن إنما يُوجَد عند وقوف التبرُّد، فبينهما زمانُ سكونٍ، يلزم تتالي الآنات)[2].

* قال:

وقوع الحركة في الكم

فَفِي الكَمِّ بِاعْتِبَارَيْنِ؛ لِدُخُولِ المَاءِ[3] القَارُورَةَ المَكْبُوبَةَ عَلَيْهِ، ولِصَدْعِ الآنِيَةِ عِنْدَ الغَلَيَانِ. وحَرَكَةُ أَجْزَاءِ المُغْتَذِي فِي جَمِيعِ الأَقْطَارِ عَلَىٰ التَّنَاسُبِ.

○ أقول:

أراد[4] أن يُشِيرَ إلىٰ تفصيل وقوع الحركة في المَقُولات الأربع، فبدأ بالكَمّ[5].

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) ما بين القوسين ساقط من (أ) (ج)، وبدله: «فلا يمكن عروض الحركة فيهما بالذات من غير اعتبار عروض الحركة لما يكون الفعل والانفعال بحسبه، مثلاً: التسخن والتبرد لا يمكن عروض الحركة لهما بالذات من غير اعتبار الحركة في السخونة أو البرودة اللتين يكون التسخن والتبرد بحسبهما، فإن التسخن عبارة عن هيئة الشيء بحسب انفعاله عن الغير بزوال البرودة وحصول السخونة، فعند عدم الحركة في البرودة أو السخونة لا يتصور ذلك».

(٣) (هـ) (ز) زيادة: في.

(٤) (هـ) (ز): يريد.

(٥) (هـ): في الكم.

والحركةُ تَقَعُ في الكم باعتبارين:

أحدهما: التخَلْخُل والتكاثف.

والآخر: النُّمو والذبُول.

أما التخَلْخُل: فهو أن يَزيدَ مِقْدار الجسم، من غير أن يُضَمَّ إليه غيرُه.

والتكاثفُ: أن يَنقُصَ مِقْدارُ الجسم من غير أن يُنْفَصِلُ[1] جزءٌ منه.

أما جوازُ وقوع التخَلْخُل والتكاثف: فلأن الهَيُولىٰ لا يكون لها في نفسها مِقْدار؛ لأن حُصُول المِقْدار لها بسبب مُقارَنة الصُّور[2]، فيجوز[3] أن لا يَتَخَصَّصَ لذاته بمِقْدَار، دون ما هو أكبرُ وأصغرُ منه، فيجوز أن يَخْلَعَ مِقْداراً صغيراً ويَلْبَسَ كبيراً، وبالعكس.

والذي يَدُلُّ علىٰ وقوع التخَلْخُل والتكاثف وجهان:

أحدهما: دخولُ الماء في القارُورة المَكبُوبة علىٰ الماء.

تقرير ذلك: أن القارُورةَ إذا مُصَّتْ، فكُبَّت علىٰ الماء، يَدْخُلُ الماءُ فيها، ودُخولُ الماء فيها لا يُتصَوَّر إلا بوجهين:

أحدهما: أن[4] القارُورةَ إذا مُصَّتْ خَرَجَ منها الهواء، وبَقِيَ مكانُ الهواء الخارج منها[5] خالياً، فدَخَل[1] فيها الماءُ عند الكَبِّ.

---

(١) (أ) (هـ) (ز): ينفصل.

(٢) (ز): الصورة.

(٣) (ز): يجوز.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) ساقطة من (أ) (ج) (ز).

والثاني: أن الهواءَ الباقي فيها بعد المَصِّ، زاد مِقْدارُه بسبب المَصِّ لِيَشْغَلَ[2] المكانَ، وتكاثَفَ[3] ببَرْدِ الماء أو بطبْعِه عند صعود الماء، فرَجَع[4] إلىٰ حَجْمِه الطبيعي.

والأول محالٌ؛ لامتناع الخلاء، فتعيَّن الثاني، فيقع التخلخل والتكاثف.

والوجه الثاني[5]: صَدَعُ الآنية (١٥١/ز) عند الغَلَيان.

تقريره: أن الآنية إذا مُلِئَتْ ماءً، وشُدَّ رَأْسُها وأُغلِيَتْ، فعند الغَلَيان تنصَدِعُ، والانصداعُ لا يُتصوَّر إلا من ثلاثة وجوه[6]:

أحدها: بسبب حركةِ ما هو فيها إلىٰ خارج[7].

والثاني: بسبب حركةِ ما هو خارج عنها إلىٰ داخل.

والثالث: بسبب ازدياد مِقْدَارِ ما[8] فيها.

والأولان محالان: أما الأول فلأن تلك الحركةَ: إن كانت إلىٰ جهة، وَجَبَ أن تُنْقَلَ[9] الآنيةُ إليها؛ لأن نَقْلَها أسْهَلُ من صَدَعِها؛ وإن كانت إلىٰ

---

(١) (و): فيدخل.
(٢) (و): لشغل.
(٣) (ز): ويتكاثف.
(٤) (هـ) (ز): فيرجع.
(٥) ساقطة من (ج).
(٦) (و): أوجه.
(٧) (ب): الخارج.
(٨) (و): ما هو.
(٩) (أ) (ز): ينتقل.

جهات، لَزِمَ صدور الأفعال المتخالفة[1] عن الطبيعة المتشابهة. وأما الثاني فلأنه لا ثُقْبَةَ فيها، فيمتنع أن يَدْخُلَ فيها ما هو خارجٌ عنها.

وأما النمُوُّ: فهو أن يَزِيدَ مِقْدار الجسم، بسبب اتصال جسم آخر به[2]، بحيث أَحْدَثَ فيه منافذ، ودَخَلَ فيها واشْتَبَه بطبيعته[3]، زيادةً في جميع الأقطار على تناسُبٍ طبيعي.

والذُّبُول يقابله، وهو: أن يَنْتَقِصَ[4] مِقْدارُ الجسم، في الأقطار الثلاثة، على التناسُبِ[5]، بسبب انفصال بعض أجزائه.

ووقوعُ النمُوِ والذبول ظاهرٌ، لاحاجةَ إلى دليل يقام عليهما.

* قال:

وَفِي الكَيْفِ للاسْتِحَالَةِ المَحْسُوسَةِ، مَعَ الجَزْمِ بِبُطْلَانِ الكُمُونِ والبُرُوزِ؛ لِتَكْذِيبِ الحِسِّ لَهُمَا[6].

وقوع الحركة في الكيف

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى مباحث الحركة في الكَيْفِ.

واستشهد على وجودها بالحِسِّ، فإنا نُشاهِدُ الماءَ الباردَ صار حارًّا (١٣٠/ج) بالتدريج، وبالعكس، أي: الماءَ الحارَّ صار بارداً بالتدريج.

---

(١) (هـ) (ز): المخالفة.
(٢) (ب) (و): فيه.
(٣) (ز): وشبه بطبعه.
(٤) (أ) (ز): ينقص.
(٥) (هـ) زيادة: الطبيعي.
(٦) (و) (ز): بهما.

والحركةُ في الكيف هي الاستحالةُ.

قولُه: «مع الجزم ببطلان الكمون والبروز» إشارةٌ إلىٰ جواب دَخَلٍ مُقدَّرٍ[1].

توجيهه: أنا[2] لا نُسَلِّمُ أن الماء البارد إذا صار حارًّا مثلاً، يكون تغيُّراً في هذا النوع من الكيفية، حتىٰ يلزمَ أن يكون استحالةً، أي: حركةً في الكيف، وإنما يكون تغيُّراً في هذا النوع من الكيفية، أن لو لم يكن ظهورُ الحرارة فيه بطريق الكُمُون والبُرُوز، كما هو مذهب أصحاب الكُمُون والبُرُوز.

فإنهم يقولون: الأجسامُ لا يُوجَدُ فيها شيءٌ من العناصر بسيطاً صِرْفاً، بل كلُّ جسم فإنه مُختلِطٌ من جميع الطبائع، إلا أنه يُسَمَّىٰ باسم الغالب عليه، فإذا لقِيَه جسمٌ من جِنْسِ ما كان مغلوبًا فيه، فإنه يَظْهَرُ ذلك المغلوبُ من الكُمُون إلىٰ البُرُوز، ويُقاومُ الغالبَ، ويَختلِطُ به، فيُحَسُّ بالمجموع إحساساً لا يُمكِنُ التميزُ بين آحادها، فيُخَيَّلُ[3] هناك أمرٌ[4] بين الحرارة والبرودة.

تقريرُ الجواب: أنا نَجْزِمُ ببُطلان القول بالكُمُون والبُرُوز لتكذيب الحِسِّ لهما[5]؛ وذلك لأن الماء لو كان فيه أجزاءٌ نارية، فإذا لاقته

(١) قارن بشرح الإشارات للطوسي ٢/٣٠٩.
(٢) (هـ) (ز): أن يقال.
(٣) (ب): فيخيل.
(٤) (هـ): أمران، (و): أمرين، و«بين» ساقطة.
(٥) (هـ): بهما.

البَشَرَة، فلا يخلو: إما أن يَصِلَ إلى تلك الأجزاء سَطْحُ البَشَرة حالَ كونها كامنةً أو لا، والقسمان باطلان (١٤٦/ب).

أما الأول: فلأن البَشَرَةَ (١٣٧/هـ) لو وَصَلَتْ إليها لوَجَبَ أن يُحَسَّ[1] بسخونتها[2]، كما يُحَسُّ بها إذا صار الماءُ حارًّا، والحِسُّ يُكذِبُه. وأما الثاني: فلأن الماءَ لطيفٌ، يَسْهُلُ[3] تفريقُ اتصال[4] بعض أجزائه عن البعض، لا سِيَّما تفريقُ اتصاله عما يكون اتصاله به غيرَ طبيعي، فإن اتصالَ الماء بالنار غيرُ طبيعي.

واعلم: أن المانعين من الاستحالة فرقتان[5]: فرقةٌ[6] أصحابِ الكُمُون والبُرُوز[7]، وفرقةٌ تَزْعُمُ أن الحرارة في الماء الحار، ليست على سبيل البُرُوز، بل إنما يَسْخُنُ الماء بسبب نفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

وهذا المذهبُ أيضاً باطلٌ (١٤٦/و) لتكذيب الحِسِّ له، فإن الجسمَ لو كانت[8] حرارتُه بسبب ورود الأجزاء النارية عليه من الخارج[9]، لكانت الأجزاءُ النارية الظاهرة فيه مساويةً للأجزاء النارية

---

(١) (و): تحس.
(٢) (هـ) (و): سخونتها.
(٣) (أ): فيسهل.
(٤) ساقطة من (و).
(٥) (و): فريقان.
(٦) ساقطة من (أ) (و) (ز).
(٧) وهم انكساغورس وأصحابه. شرح الإشارات للطوسي ٢/٣١٠.
(٨) (أ) (ج) (هـ) (ز): كان.
(٩) (أ) (ج) (ز): خارج.

الواردةِ عليه، وليس كذلك، فإن جَبَلاً من الكِبْرِيتِ إذا لاقته نارٌ صغيرة ـ كشُعْلةِ مِصْبَاح ـ يَصيرُ كلُّه ناراً ويَحْترِقُ.

* قال:

وقوع الحركة في الأين والوضع

وَفِي الأَيْنِ والوَضْعِ ظَاهِرٌ.

○ أقول:

وقوعُ الحركة في مَقُولة الأَيْن والوَضْع ظاهر.

أما في الأين: فلكونه معلوماً بالضرورة مُدْرَكاً بالحِسِّ.

وأما في الوَضْع: فلأن الأفلاك تتحرَّكُ، فحركتُها: إما أن تكون مكانيةً، أي: أَيْنِيَّةً، أي: يَتبدَّلُ مكانُ المُتحرِّك بتلك (٧٣/أ) الحركة، أو وَضْعِيَّةً، أي: يَتبدَّلُ وَضْعُ المتحرِّك بتلك الحركة، دون مكانه بالتدريج. والأول باطل؛ لأنه لا يَتبدَّلُ مكانُها، فتعيَّن الثاني؛ ضرورةَ انحصار حركاتها فيها، وذلك لاستحالة الحركة في الكيف والكم عليها.

فإن قيل[١]: إن الفَلَكَ كلُّ جزء منه مُتحرِّك في المكان، وكلُّ ما كان كلُّ جزء منه مُتحرِّكاً في المكان، فالكلُّ منه متحرِّك في المكان.

أجيب: بأن الفَلَكَ لا جُزْءَ له بالفعل حتىٰ يَتحَرَّكَ، ولو فُرِضَ له أجزاءٌ فهي لا تُفارِقُ أمكِنَتها، بل يُفارِقُ كلُّ جزء منها جزءاً من مكان الكل؛ إن كان كلُّه في مكان، وليس مكانُ الجزء جزءَ مكان الكل، بل

(١) هذا الاعتراض وجوابه نقله الشارح من طبيعيات الشفاء لابن سيناء فن السماع الطبيعي ص ١٠٤. بتصرف.

جزءُ مكان الكل جزءُ مكان الجزء؛ وذلك لأن جزءَ مكان الكل لا يحيطُ بالجزء، والمكانُ محيط، فليس[1] إذا فَارَقَ كلُّ جزء مكانَ نفسه، فالكلُّ يُفارِقُ[2] مكانَ نفسه؛ لأنَّ فَرْقًا بَيِّنًا[3] بين قولنا: كل جزء، وبين قولنا: مجموع الأجزاء؛ وذلك لأن كلَّ جزء[4] قد يكون نِصْفَ المجموع، والمجموعُ لا يكون نِصْفَ نفسه؛ لأن للكلية حقيقةً خاصة، مُباينةً لحقيقة كل واحد من الأجزاء.

* قال:

وحدة الحركة وتعددها

وَتَعْرِضُ لَهَا وَحْدَةٌ بِاعْتِبَارِ (١٥٢/ز) وَحْدَةِ المِقْدَارِ والمَحَلِّ والقَابِلِ. واخْتِلَافُ المُتَقَابِلَيْنِ والمَنْسُوبِ إِلَيْهِ مُقْتَضٍ للاخْتِلَافِ.

وتَضَادُّ الأَوَّلَيْنِ للتَّضَادِّ. ولَا مَدْخَلَ لِلْمُتَقَابِلَيْنِ والفَاعِلِ فِي الانْقِسَامِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلى وَحْدَة الحركة وتعدُّدِها[5].

فَقَالَ: وتَعْرِضُ لها، أي: تَعْرِضُ للحركة وَحْدَةٌ شخصية باعتبار وَحْدَة المِقْدار، أي: الزمانِ، فإنه لو تعدَّد لم تكن الحركةُ واحدةً

(١) (ز): وليس.

(٢) (ز): مفارق.

(٣) ساقطة من (آ) (ج). واسم إن ضمير الشأن محذوف.

(٤) (هـ) زيادة: في المركب من جزئين.

(٥) انظر: طبيعيات الشفاء فن السماع الطبيعي ص ٢٦٢، المباحث المشرقية ٥٩٨/١، شرح المقاصد ٤٣٢/٢.

بالشخص، فإن الجسمَ إذا انتقل من مكان إلىٰ مكان، أو استحال من بياض إلىٰ سواد في زمان، ثم انتقل أو استحال من المكان الأول إلىٰ المكان الثاني، أو استحال[1] من البياض إلىٰ السواد، لم يكن الانتقالُ الأول أو الاستحالةُ الأولىٰ بعينه الثاني؛ لامتناع (١٣١/ج) إعادة المعدوم؛ لأن الانتقالَ الأول والاستحالةَ الأولىٰ، قد انعدم بانقضاء الزمان الأول.

وباعتبار وَحْدَة المَحلِّ - أي: ما فيه الحركةُ - أي: الحركةُ - تَعْرِضُ لها[2] وَحْدَةٌ بالشخص، باعتبار وَحْدَة المَقُولة التي وَقَعَتْ فيها الحركة؛ لأنه لو تعدَّدَت المقولة، لم يجب أن تكونَ الحركةُ واحدةً بالشخص، فإنه يُمْكِنُ أن يَقْطَعَ مُتحرِّكٌ مسافةً مُعيَّنة، ومع ذلك يستحيل وينمو، بحيث يكون زمانُ هذه الحركات واحداً، فيكون الزمان واحداً والمقولةُ متعددةً، فلم تتَّحِد الحركةُ بالشخص.

وباعتبار القابل - أي: الموضوع الذي يتحرَّكُ - أي: الحركةُ تَعْرِضُ لها وَحْدَةٌ بالشخص، باعتبار وَحْدَة المتحرِّك، فإنه لو تعدَّدَ المتحرِّك لم تكن الحركةُ واحدةً بالشخص؛ لامتناع قيام العَرَضِ الواحد بموضوعين.

فَثَبَتَ: أن وَحْدَةَ الحركة بالشخص، تَتَوقَّفُ علىٰ وَحْدَة الزمان والمَحلِّ والقابل.

وأما وَحْدَةُ المُحرِّك، فغيرُ مُعْتَبرةٍ في وَحْدَة الحركة الشخصية،

---

(١) ساقطة من (أ) (ج) (و).

(٢) ساقطة من (و).

فإنا لو قدَّرْنَا مُحرِّكا حَرَّكَ جسماً، وقبل انقطاع حركته حَرَّكَهُ مُحرِّكٌ آخر، كانت الحركةُ واحدةً بالشخص، مع تعدُّدِ المُحرِّك. وإنما كانت واحدةً بالشخص؛ لأن الحركةَ المُتَّصِلة وإن صَدَرَتْ عن مُحرِّكين، لكن[1] تبقىٰ هُوِيَّتُها الاتصالية، فتكون واحدةً بالشخص.

واتحادُ المبدأ والمنتهىٰ لازمٌ عند اتحاد الأمور الثلاثة، لكنَّ وَحْدَةَ كلٍّ منها غيرُ كافية، فإن المُتحرِّك من مبدأ واحد، قد ينتهي إلىٰ شيئين، وبالعكس، أي: والمنتهي إلىٰ شيء واحد قد يَتحرَّكُ من مبدأين.

واختلافُ المتقابلين ـ أي: المَبْدأِ والمنتهىٰ ـ والمنسوبِ إليه ـ أي: ما فيه الحركةُ ـ يقتضِي اختلافَ الحركةِ بالنوع.

فإن الحركةَ من المركز، تُخالِفُ بالنوع الحركةَ من (١٣٨/هـ) المحيط، وكذلك الحركةُ إلىٰ المركز تخَالِفُ بالنوع الحركةَ إلىٰ المحيط، والحركةُ في السواد إلىٰ البياض، تخَالِفُ الحركةَ في[2] الحرارة إلىٰ البرودة.

ولا يُشْتَرطُ اختلافُ الموضوع في اختلافها بالنوع؛ لأن إضافةَ (١٤٧/ب) الحركة إلىٰ الموضوع، أمرٌ خارج عن ماهية الحركة عارضٌ لها، واختلافُ العوارض لا يُوجِبُ اختلافَ المعروضات في الماهية؛ وذلك لأن أفرادَ النوع الواحد، مختلفةٌ بالعوارض مع اتحادها بالماهية.

---

(١) ساقطة من (و).

(٢) (ا): من.

ولا يُشْتَرطُ أيضاً اختلافُ الأزمنة في اختلافها بالنوع؛ لأنها من عوارض الحركة، واختلافُ العوارض لا يُوجِبُ اختلافَ المعروضات بالماهية.

ولا يُشْتَرطُ أيضاً اختلافُ المُحرِّكات، وإلا لكان كلما اتَّحَدَ المُحرِّك اتَّحَدَت (١٤٧/و) الحركاتُ بالنوع، وليس كذلك؛ لأن المُحرِّكَ الواحدَ قد يَفْعَلُ حركاتٍ مختلفةً بالماهية، والمُحرِّكاتُ المختلفة قد يَفْعَلُ كلُّ واحد منها حركةً موافقةً في النوع لحركةِ آخر.

وتضادُّ الأوَّلَيْنِ ـ أي: المَبْدإِ والمنتهىٰ ـ يَقتضِي[1] تضادَّ الحركة، كالحركة من السُّفل إلىٰ العُلو، وبالعكس.

ولا مَدْخَلَ للمبدأ والمنتهىٰ في انقسام الحركة، ولا للفاعل فيه، بل انقسامُ الحركة بحَسَبِ انقسام الزمان، وبحَسَبِ انقسام المسافة؛ لانطباقهما علىٰ الحركة، وبحَسَبِ انقسام الموضوع؛ لأن الحركة عَرَضٌ حَالٌّ في الجسم، والجسمُ منقسم، والحَالُّ في المنقسم منقسمٌ.

* قال:

انقسام الحركة إلى السريعة والبطيئة

وَتَعْرِضُ لَهَا كَيْفِيَّةٌ تَشْتَدُّ فَتَكُونُ الحَرَكَةُ سَرِيعَةً، وَتَضْعُفُ فَتَكُونُ بَطِيئَةً، ولَا تَخْتَلِفُ بِهِمَا المَاهِيَّةُ.

وَسَبَبُ البُطْءِ: المُمَانَعَةُ: الخَارِجِيَّةُ أَو الدَّاخِلِيَّةُ، لَا تَخَلُّلُ السَّكَنَاتِ؛ وإِلَّا لَمَا أُحِسَّ بِمَا اتَّصَفَ بِالمُقَابِلِ.

---

(١) ساقطة من (و).

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ انقسام الحركة إلىٰ السريعة والبطيئة[1].

فَقَالَ: وقد تَعْرِضُ للحركة[2] كيفيةٌ، تشتد الحركةُ بسبب عُروض تلك الكيفية، وتسمَّىٰ تلك الكيفيةُ سرعةً[3]، فتكون الحركةُ سريعةً، وقد تَعرِضُ لها كيفيةٌ، تَضْعُفُ الحركةُ بسبب عُروض تلك الكيفية، تسمَّىٰ تلك الكيفيةُ البطءَ[4]، فتكون الحركةُ بطيئةً.

تعريف الحركة السريعة والبطيئة

والحركةُ السريعةُ: هي التي تَقْطَعُ المسافةَ المساوية، في زمان أقصَرَ أو مسافة أطولَ في الزمان المُساوي أو الأَقْصَر.

والبطيئةُ بالعكس، أي: هي التي تَقْطَعُ المسافةَ المساويةَ، في الزمان الأطول، أو المسافةَ الأقصرَ في الزمان المساوي أو الأطول.

ولا تختلف ماهيةُ الحركة بسبب اختلاف (١٥٣/ز) السرعة والبطء؛ وذلك لأن السرعةَ والبُطْءَ يَقْبَلان الاشتدادَ والتنقصَ، ولا شيءَ من الفُصُول بقابل لهما، فلا[5] شيءَ من السرعة والبطء بفَصْلٍ، وإذا لم يكن شيءٌ منهما فَصْلاً[6]، لم يكن اختلافُ الحركات في السرعة والبطء، مُوجِباً لاختلاف الماهية. (١٣٢/ج)

---

(١) انظر: المباحث المشرقية ١/٦٠٢، شرح الإشارات للطوسي ٢/٢٦٢، شرح المقاصد ٢/٤٤٥.

(٢) (هـ): للمتحرك.

(٣) (هـ): السرعة.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: البطء... أقول: وقد علم من هذا التصادق في الجملة بين الشديدة والسريعة، وبين الضعيفة والبطيئة، لكن هل يلزم من التساوي الترادف أولا؟ محل بحث، والذي يظهر إنما هو عدم اللزوم» أ / ١٢٩.

(٥) (ز): ولا.

(٦) (ج) (ز): بفصل.

سبب البطء

وسَبَبُ البطء: الممانعةُ الخارجية، إن كانت الحركةُ طبيعيةً، والممانعةُ الداخلية ـ أي: الطبيعةُ[1] ـ إن كانت الحركةُ قَسْرِيَّةً، وكلاهما إن كانت الحركةُ إراديةً.

وقيل[2]: إن سببَ البُطْءِ تَخَلُّلُ السَّكَنَات في الحركة البطيئة.

ورَدَّهُ المُصَنِّفُ بأنه: لو كان البُطْءُ بسبب تَخَلُّلِ السَّكَنَات في الحركة البطيئة، لَمَا أُحِسَّ بالحركة المُتَّصِفة بالسرعة المقابلةِ للبطء، والتالي باطلٌ بالحِسِّ.

بيانُ الملازمة: أنه لو كان البُطْءُ لأجل تَخَلُّلِ السَّكَنات، لكانت نسبةُ السَّكَنَاتِ المُتَخَلِّلَةِ بين حَرَكات الفرَسِ ـ الذي يَتحرَّكُ من[3] أول اليوم إلىٰ نِصْفِ النهار خمسين فرسخاً ـ إلىٰ حركاته[4] في ذلك الوقت، كنسبةِ فَضْلِ حَرَكة الفَلَك الأعظم إلىٰ حركات الفَرَس.

لكنَّ الفَلَكَ الأعظم قد قَطَعَ[5] في ذلك الوقت قريباً من رُبْع[6] مِقْداره، ولا شَكَّ أنه أزيدُ من المسافة، التي قَطَعَها الفرسُ في ذلك الوقت بألفِ ألفِ مرة.

وإذا كان كذلك، وَجَبَ[7] أن تكون السَّكناتُ المُتَخَلِّلَةُ في

---

(1) (ج): الطبيعية.

(2) ينسب هذا القول إلىٰ المتكلمين، انظر: نهاية المرام ٤٣٦/٣، شرح المقاصد ٤٤٧/٢.

(3) (ب) (هـ): في.

(4) (ب): حركته.

(5) (ب): يقطع.

(6) (أ): قريب ربع.

(7) (ب): يوجب.

حَرَكات الفرس، في ذلك الوقت، أَزْيَدَ من حركاته بألفِ ألفِ مرة، فيلزم أن لا تكونَ حركاتُ الفرس محسوسةً، مع أنها مُتَّصِفةٌ بالسرعة.

* قال:

ولَا اتِّصَالَ لِذَوَاتِ الزَّوَايَا والانْعِطَافِ؛ لِوُجُودِ زَمَانٍ بَيْنَ آنَي المَيْلَيْنِ.

كل حركتين مستقيمتين مختلفتين بينهما زمان سكون

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ أن كلَّ حركتين مستقيمتين مختلفتين ـ كالحركة الصاعدة والهابطة ـ بينهما زمانُ سكونٍ.

فَقَالَ: لا اتِّصَالَ لحركاتٍ ذواتِ زوايا، وهي: الحركاتُ المختلفةُ التي لا تكون علىٰ خطٍّ مستقيم؛ ولا لذواتِ انعطافٍ، وهي: الحركاتُ المختلفةُ التي تكون علىٰ خط مستقيم[1].

وبالجملة: لا اتصالَ للحركات المختلفة، بَعْضِها ببعض[2]، بل يكون بينهما زمانٌ.

وهذه المسألةُ[3] مُخْتَلَفٌ فيها[4]: فذهب (١٣٩/هـ) أفلاطون[5]

---

(١) (و): زيادة: بل يكون بينهما زمان.

(٢) جملة «بعضها ببعض» ساقطة من (و).

(٣) (ج): مسألة.

(٤) انظر: طبيعيات الشفاء: فن السماع الطبيعي ص ٢٩٢، شرح الإشارات للطوسي ٥٨٣/٣، نهاية المرام ٤٥٧/٣، مطالع الأنظار ص ١٠٧، شرح المقاصد ٤٥٠/٢، شرح المواقف ٣٣٢/٢.

(٥) وأكثر المتكلمين من المعتزلة، كما في شرح المواقف ٣٣٢/٢.

إلىٰ نفي زمان السكون بينهما، وذهب أرسطو إلىٰ إثباته، واختاره المُصنِّفُ[1].

واحتجَّ عليه: بأن الجسمَ المتحرِّكَ إلىٰ حَدٍّ ما من حدود المسافة، وصولُه إلىٰ ذلك الحَدِّ آنيٌّ؛ إذ لو كان الوصولُ في الزمان، والزمانُ منقسمٌ، ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو: إما أن يكون الجسمُ واصلاً إلىٰ ذلك الحَدِّ أو لا، فإن كان الأولُ، فذلك البعض هو زمانُ الوصول[2] لا المجموعُ، وإن كان الثاني، فالوصول في الباقي من الزمان، فزمانُ الوصول هو الباقي لا المجموع.

وإذا كان الوصولُ في آنٍ، فلابد وأن يكون المَيْلُ المُوصِلُ إلىٰ ذلك الحَدِّ موجوداً في آن الوصول؛ لأن المَيْلَ هو العلةُ القريبة لوصول المُتحرِّك إلىٰ ذلك الحَدِّ، ويَجِبُ تحققُ العلة القريبة عند تحقق المعلول.

ثم إن الجسمَ إذا تَحَرَّكَ عن ذلك الحَدِّ، ورَجَعَ عنه بعد أن كان (١٤٨/ب) واصلاً، فلابد وأن يُفارِقَ عنه بمَيْل آخر، هو علةُ رجوعه عن ذلك الحَدِّ، ويكون ذلك المَيْلُ مُخالِفاً للمَيْل الأول؛ لامتناع أن يكون المَيْل الواحدُ علةً للوصول إلىٰ حَدٍّ واللاوصولِ إليه.

وذلك المَيْلُ موجودٌ في آنِ اللاوصولِ، ويكون[3] آنُ اللاوصولِ مغايراً لآن الوصولِ؛ لامتناع وجود مَيْلَيْنِ مختلفين لجسم واحد في آنٍ

(١) وهو اختيار الجبائي من المعتزلة، وابن سينا، انظر: شرح الإشارات للطوسي ٥٨٣/٣، شرح المواقف ٣٣٢/٢.
(٢) ساقطة من (ز).
(٣) (ب): وقد يكون.

واحد، فلا يخلو: إما أن يكون بين الآنين زمانٌ (١٤٨/و) أوْ لا،
والثاني باطل، وإلا لَزِمَ تتالي الآنات، فيلزم الجزءُ الذي لا يَتَجَزَّأُ،
وهو محال، فتعيَّن الأولُ.

والمتحرِّكُ المذكورُ ليس بمتحرِّك في ذلك الزمان؛ لأنه ليس
بمتحرِّك إلى ذلك الحدِّ، ولا عنه، فوَجَبَ زمانُ سكونٍ بين الحركتين،
فلا تَتَّصِلُ الحركةُ[1] الثانية بالأولى[2]، وهو المطلوب[3].

* قال:

والسُّكُونُ حِفْظُ النِّسَبِ، فَهُوَ ضِدٌّ يُقَابِلُ الحَرَكَتَيْنِ. وفِي غَيْرِ حقيقة السكون **الأَيْنِ حِفْظُ النَّوْعِ.**

○ أقول:

اختلفوا: في أن السُّكون هل هو ضِدٌّ للحركة، أو عدمُها عَمَّا مِن
شأنه أن يتحرَّكَ[4]؟

واعلم:[5] أن الجسمَ إذا لم يكن مُتحرِّكاً عن مكانه، كان هناك
أمران متلازمان:

أحدهما: عدمُ الحركة عنه مع أن مِن شأنه أن يتحرَّكَ.

---

(١) ساقطة من (ز).
(٢) (ز): بالفعل.
(٣) زاد الشارح في مطالع الأنظار: «ورد: بمنع امتناع اجتماع الميلين، وبمنع امتناع تتالي الآنات» ص ١٠٧.
(٤) انظر: الطبيعة لأرسطو ٥٨٣/٢، النجاة لابن سينا ص ١١٤، المباحث المشرقية ٥٩٤/١، شرح المقاصد ٤٥٧/٢.
(٥) قارن بالمباحث المشرقية ٥٩٤/١.

والثاني: أَيْنٌ له موجودٌ زماناً.

فإن كان السكونُ هو الأولَ والثاني لازم له، كان السكونُ عدميًّا، وإن كان بالعكس، كان السكونُ وجوديًّا.

فالحكماءُ ذهبوا إلىٰ الأول، والمتكلمون ذهبوا إلىٰ الثاني، فيكون حينئذٍ النزاع لفظيًّا[1].

لكنَّ الحكماء قالوا: إن العقلاء أجمعوا علىٰ أن الحركةَ مُقابِلةٌ للسكون، والمُقابَلةُ بينهما (١٥٤/ز) لا تَتحقَّقُ إلا إذا تُصُوِّرَ من السكون الأمرُ العدمي؛ لأن المُتقابِلَيْنِ لابد أن[2] يكون حَدَّاهما متقابلين، فحينئذ: إما أن نَحُدَّ الحركةَ أولاً، ثم نَطْلُبُ للسكون حَدًّا يُقابِلُ ذلك[3] الحدَّ، أو بالعكس.

فإن كان الأولُ ـ وكان حَدُّ الحركة: أنها كمالٌ أَوَّلٌ لما بالقوة ـ ففي الحَدِّ ثلاثةُ ألفاظ: الكمالُ والأولُ والقوةُ، فالحدُّ[4] الذي (١٧٤/أ) يكون للسكون، لابد وأن يكون مقابلاً لشيء (١٣٣/ج) منها.

فعلىٰ تقدير أن يكون السكون: هو الأمرَ الثبوتيَّ، لا يكون حَدُّهُ مُقابلاً للكمال؛ لأن مُقابِله عدمي، بل لابد وأن يُعْتَبَرَ الكمالُ في حَدِّه، فتعيَّنَ أن يُؤخَذَ في حَدِّه ما يقابل أحدَ اللفظين الآخرين، هكذا:

---

(١) وهذا ما يراه ابن المطهر الحلي أيضاً في نهاية المرام ٣٤٤/٣.

(٢) (أ) (ج) (هـ): وأن.

(٣) (ب): هذا.

(٤) (و): والحد.

السكون: كمالٌ[1] ثانٍ لما بالقوة، أو كمالٌ أولُ لما بالفعل.

والأولُ يَقْتَضِي أن يكون قبل كلِّ سكون حركةٌ، وإلا لم يكن السكونُ كمالاً ثانياً، والثاني يَقْتَضِي أن يكون بَعْد كلِّ سكون حركةٌ، وإلا لم يكن السكونُ أولاً، ومفهومُ السكون لا يَقْتَضِي شيئًا من الأمرين، فيكون الحَدُّ باطلاً، فَبَقِيَ أن يُورَدَ في تعريف السكون، ما يُقابِلُ الكمالَ، وهو عدمي، فيلزم أن يكون السكونُ عدميًّا.

وإما أن نَحُدَّ السكونَ أولاً، ثم نَحُدَّ الحركةَ بما يقابله، فعلىٰ تقدير أن يكون السكونُ ثبوتيًّا، لا يمكننا تعريفُه إلا بما يُتَصَوَّر منه استمرارُ ذلك الأمر الثبوتي، وذلك لا يُمْكِنُ إلا بذكر الزمان أو لواحقه، مثل أن نقول[2]: إنه الحصول في المكان الواحد زماناً أو أكثر من آنٍ واحد، أو الحصولُ في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه.

وكلُّ ذلك لا يُعْرَفُ إلا بالحركة، التي فَرَضْنَا[3] أنها لا تُعْرَفُ إلا بعد معرفة السكون، فيلزم منه الدورُ، وهو محال.

فتعيَّنَ أن نَحُدَّ الحركةَ أولاً، ثم تَطْلُبَ ما يُقابِلُ ذلك[4] الحدَّ للسكون، ولا يُمْكِنُ[5] ذلك إلا بأن يكون السكونُ عدميًّا.

والمُصنِّفُ اختار: أن التقابلَ بين الحركة والسكون تقابلَ التضاد، وفسَّر السكونَ بحِفْظِ النِّسَبِ بين الأجسام الثابتة علىٰ حالها.

---

(١) ساقطة من (ز).
(٢) (ز): يقال.
(٣) (هـ): فرضت.
(٤) (ب): هذا.
(٥) (ب): يكون.

وفيه نظرٌ؛ فإنه يَلزَمُ أن يكون التعريفُ الذي للحركة مقابلاً لهذا، فيكون الجسمُ الواحد ليس بمتحرِّك ولا ساكنٍ.

ما هو السكون المقابل للحركة؟

واختلفوا: في أن المقابلَ للحركة، (١٤٠/هـ) هل هو السكون فيما عنه الحركةُ وهو المبدأ، أو السكون فيما إليه الحركةُ، وهو المنتهىٰ؟

فذهب بعضُهم إلىٰ الأول، وآخرون إلىٰ الآخر.

واحتجَّ الأولون: بأن المُقابِلَ للحركة لا يخلو عنهما، والثاني مُنتفٍ؛ لأن الحركةَ مُتأدِّيةٌ إلىٰ السكون في نهايتها، والشيءُ لا ينتهي إلىٰ مقابله، فتعيَّنَ الأولُ.

وفيه نظرٌ؛ فإن الحركةَ تنتهي إلىٰ عدمها؛ وذلك لأن كلَّ ما هو مقابل للعدم، فبالضرورة ينتهي إليه.

واختار المُصنِّفُ: أن السكونَ يُقابِلُ الحركتين، أي: الحركةَ عنه والحركةَ إليه، أي: الحركةَ عن المبدأ والحركةَ إلىٰ المنتهىٰ.

وإليه أشار بقوله: «يقابل الحركتين» ويلزم منه[1]: أن يكون السكونُ في المبدأ والمنتهىٰ مقابلاً للحركة.

أما بيانُ أن الحركة عنه وإليه مقابلةٌ للسكون: فلأن السكونَ ليس عبارةً عن عدم حركةٍ خاصة، وإلا لكان كلُّ متحرِّك بغير تلك الحركة ساكناً؛ لأن كلَّ متحرِّكٍ بغير تلك الحركة، فقد عُدِمَ عنه تلك الحركة، بل هو عبارةٌ عن عدم كلِّ حركة، فتكونُ الحركةُ عن المبدأ والحركةُ

(١) ساقطة من (ب) (و).

إلى المنتهى، كلٌّ منهما يُقابِلُ[1] السكونَ، ولزم منه: أن يكون السكونُ في المبدأ والمنتهى مُقابِلاً للحركة.

والسكونُ في غير الأين من المَقُولات الأُخَر، التي وَقَعَتْ (١٤٩/ب) فيها الحركةُ: عبارةٌ عن حِفْظِ النوع في المَقُولة التي وَقَعَتْ فيها الحركةُ.

* قال:

السكون يعرض له التضاد

وَيَتَضَادُّ لِتَضَادِّ مَا فِيهِ.

○ أقول:

السكونُ قد يَعْرِضُ له تضادٌّ[2] كما يَعْرِضُ للحركة، لكنَّ تضادَّ السكون إنما هو لتضادِّ ما فيه السكونُ، أعني: المكانَ الذي فيه سكونُ الجسم، أو النوعَ الذي يكون السكونُ فيه.

فإن السكونَ في المكان الأعلى يُضَادُّ السكونَ[3] في المكان الأسفل، وسكونَ الجسم في الحرارة يُضادُّ سكونَه في البرودة.

* قال:

بحث الكون

وَمِنَ الكَوْنِ: طَبِيعِيٌّ، وقَسْرِيٌّ، وإِرَادِيٌّ.

فَطَبِيعِيُّ الحَرَكَةِ إِنَّمَا يَحْصُلُ عِنْدَ مُقَارَنَةِ أَمْرٍ غَيْرِ طَبِيعِيٍّ لِيَرُدَّ

(١) (ز): مقابل.
(٢) (ج): التضاد.
(٣) ساقطة من (ج).

الجِسْمَ إِلَيْهِ، فَيَقِفُ، فَلَا تَكُونُ دَوْرِيَّةً. وقَسْرِيَّتُهَا (١٤٩/و) تَسْتَنِدُ[1] إِلىٰ قُوَّةٍ مُسْتَفَادَةٍ قَابِلَةٍ لِلضَّعْفِ.

وطَبِيعِيُّ السُّكُونِ مُسْتَنِدٌ[2] إِلىٰ الطَّبِيعَةِ مُطْلَقاً.

○ أقول:

أنواع الكون

الكونُ ـ أعني: حُصولَ الجوهر في الحيِّز، أعني: الجِنْسَ الشاملَ للحركة والسكون، كما اصطلح عليه المتكلمون[3] ـ ينقسم إلىٰ: طبيعي وقَسْري وإرادي؛ لأن مَبْدأَه: إما خارجٌ عن (١٥٥/ز) ذات الكائن أو لا، والثاني: إما أن يكون بالشُّعور أو لا، فالذي مَبْدَؤُهُ غيرُ خارج وبدون الشُّعور هو الطبيعي، والذي مَبْدَؤُهُ خارجٌ هو القَسْري، والذي مَبْدَؤُهُ غيرُ خارج وبالشعور هو الإرادي.

فطبيعيُّ الحركة إنما يَحْصُلُ عند مُقارَنةِ أمرٍ غير طبيعي؛ لأن الحركةَ أمرٌ غيرُ قارِّ الذات، والطبيعةَ ثابتةٌ قارَّة الذات، وغيرُ الثابت لا يكون مُقْتَضِياً[4] للثابت بالذات، بل لابد من مُقارَنة أمرٍ آخر إلىٰ الطبيعة، ويكونُ ذلك غيرَ طبيعي؛ لِتَرُدَّ الطبيعةُ[5] الجسمَ إلىٰ الأمر الطبيعي، بالانتقال عن[6] ذلك الأمر الغير الطبيعي، كحصول الماء في

---

(١) (و): مستندة.

(٢) (ج) (ز): يستند.

(٣) انظر: الصحائف الإلٓهية ص ٢٢٦، كشف المراد ص ٢٥٢، شرح المقاصد ٤٢٧/٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٥٧/٣.

(٤) كذا في (آ)، وفي الباقي: مقتضي.

(٥) (آ) (ج): طبيعة.

(٦) (و): من.

مكان الهواء، فإنه أمر غير طبيعي لطبيعة الماء، فالطبيعةُ (١٣٤/ج) تقتضِي الردَّ إلىٰ الأمر الطبيعيِّ، وهو حُصولُ الماء في مكانه بالحركة، فإنه لو كان في مكانه الطبيعي لم يَقْتَضِ الحركةَ، فيَقِفُ الجسم عن الحركة عند رَدِّهِ إلىٰ الحالة الطبيعية.

فغايةُ الحركة الطبيعية رَدُّ الجسم إلىٰ الأمر الطبيعي، بعد عدمه، فلا[1] يكون الحركةُ الدورية طبيعيةً؛ لأن نَفْسَ الحركة ليست مطلوبةً بالطبع، بل المطلوبُ بالطبع الردُّ إلىٰ الأمر الطبيعي، عند حصول الأمر الغير الطبيعي بالحركة.

فكلُّ حركةٍ طبيعية[2] تَسْتَدعِي هَرَباً عن حالة غير طبيعية، وطَلَباً لحالة طبيعية، ولا شيءَ من الحركات الدورية كذلك؛ لأن كُلَّ نقطة تُفْرَضُ أن تكونَ مطلوبةً بالحركة يكون مهروباً عنها بتلك الحركة، ومن المُحال أن يكون المطلوبُ بالطبع مهروباً عنه بالطبع.

فإن قيل: الحركةُ المستقيمة يُطْلَبُ بها نقطةٌ، وعند الوصول إليها تفارقها بالطبع، فيكون المطلوبُ بالطبع مهروباً عنه بالطبع!!

أجيب: بأن كلَّ نُقطةٍ تُفرَضُ في الحركة المستقيمة، فإنها وإن كانت مطلوبةً بالطبع مهروباً عنها بالطبع، لكن لا تكونُ بحركة واحدة؛ لأن الهَرَبَ عنها بحركة، غيرُ الحركة التي بها يُطْلَبُ الوصولُ إليها بالطبع.

والحركةُ القَسْرِيَّة تَسْتنِدُ إلىٰ قوَّةٍ في المُتحرِّك، مستفادةٍ من مبدأ

(١) (و): ولا.

(٢) (ب) زيادة: فهي.

خارجي، وتلك القوةُ قابلةٌ للضعف[1]، فلا تزَالُ تَضْعُفُ[2] بمُصَادِماتِ الجِرْم المَخْرُوق بالحركة، إلىٰ أن تصيرَ مغلوبةً للطبيعة، فتستولي الطبيعةُ، وتُعِيدَ (١٤١/هـ) الجسمَ بالحركة الطبيعية إلىٰ مكانه الطبيعي.

والسكونُ الطبيعي يَسْتنِدُ[3] إلىٰ الطبيعة مطلقاً، بخلاف الحركة الطبيعية، فإنها تَسْتنِدُ إلىٰ الطبيعة، بشرط مقارنةِ أمرٍ غير طبيعي.

* قال:

الحركة قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض

وتَعْرِضُ البَساطَةُ ومُقَابِلُهَا للحَرَكَةِ خَاصَّةً.

○ أقول:

الحركةُ قد تكون بالذات[4]، وهي الحركةُ التي تَحْصُلُ في الجسم علىٰ الحقيقة؛ وقد تكونُ بالعَرَضِ، وهي الحركةُ التي لا تَحْصُلُ في الجسم حقيقةً، بل فيما يُقارِنُهُ، لكن يلزم[5] من حركةِ ذلك المُقارِن، عَدمُ بقاء مُسَامَتِهِ مع الأمور الخارجة[6].

والمُتحرِّكُ بالعَرَض قد يكون قابلاً لأن تَعْرِضَ له الحركةُ بالفعل، وقد لا يكون قابلاً له، مثال الأول: حركةُ النَّمْلةِ علىٰ الرَّحَىٰ، مثال الثاني: حركةُ الصورة الحالَّةِ في الهَيُولىٰ.

---

(١) (أ): للأضعف.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) (ب) (و): مستند.
(٤) انظر: طبيعيات الشفاء، فن السماع الطبيعي ص ٣٢٠، الصحائف الإلٰهية ص ٢٢٥، نهاية المرام ٣/٤٧٩.
(٥) (هـ): لا يلزم.
(٦) (أ) (ز): الخارجية.

إذا عَرَفْتَ ذلك: فنقولُ: الحركةُ قد تكون بسيطةً، وهي مِثْلُ حركةِ الحَجَرِ إلىٰ فوق؛ وقد تكون مُركَّبَةً، مِثْلُ حركةِ النملة علىٰ الرَّحَىٰ، إذا كانت مخالفةً لحركة الرَّحَىٰ في الجهة، فإن كُلًّا من حركةِ الرَّحَىٰ وحركةِ النملة بالنظر إلىٰ نفسها بسيطةٌ، لكن إذا نُظِرَ إلىٰ حركة النملة، من حيث هي حاصلةٌ من حركتها[1] بالذات وحركتها بالعرض، بسبب حركة الرحىٰ، تكونُ مُركَّبةً.

والحركتان إذا تَركَّبتا وكانتا إلىٰ جهة واحدة، أَحْدَثَتا حركةً، تساوي مجموعَهما، وإن كانتا في جهتين متضادتين، أَحْدَثَتا حركةً مساويةً لفضْلِ البعض علىٰ البعض، أو سكوناً إن لم يكن فَضْلٌ.

فالحركةُ المُركَّبة لا تُتَصَوَّرُ إلا في مُتحرِّك بالعَرَضِ؛ لامتناع حركة الجسم الواحد المُتحرِّك[2] بالذات إلىٰ جهتين مختلفتين.

* قال:

لا يعلل الجنس وأنواعه بما يقتضي الدور

ولَا يُعَلَّلُ الجِنْسُ ولَا أَنْوَاعُهُ بِمَا يَقْتَضِي الدَّوْرَ.

○ أقول:

اختلف المتكلمون في: أن الحُصُول في الحيِّز ـ الذي هو جِنْسٌ للأنواع الأربعة ـ هل هو مُعَلَّلٌ بمعنىً غيرِ الاعتماد[3]؟

---

(١) (هـ): حركاتها.

(٢) (و): بالمتحرك.

(٣) انظر: المحصل ص ٢٣٦، تلخيص المحصل ص ١٤٨، كشف المراد ص ٢٥٤، شرح التجريد للقوشجي ٣/٢٦٠.

فذهب أبو هاشم وأتباعه[1] إلىٰ أنه يُوجَدُ معنىً آخرُ، تُعَلَّلُ به الحركةُ والسكونُ.

وذهب أبو الحسين وباقي المتكلمين إلىٰ انتفاء ذلك المعنىٰ.

وتوهَّمَ طائفة[2] أن المعنىٰ المذكورَ هو الكائنيةُ، فأشار المُصَنِّفُ إلىٰ إبطال هذا التوهم بقوله: «ولا يُعَلَّلَ الجنسُ» أي: الحصولُ في الحَيِّز «ولا أنواعُه» أي: الحركة والسكونُ «بما يَقتضِي الدورَ» وهو الكائِنيَّة؛ وذلك لأن الكائِنِيَّةَ ـ عندهم ـ مُعَلَّلة (١٥٠/ب) بالكَوْن، الذي هو حصولُ الجوهر في الحَيِّز، فلو عُلِّلَ الحصولُ في الحيِّز وأنواعُه بها لزمَ[3] الدورُ. (١٥٦/ز)

هذا[4] ما فَهِمْتُهُ منه.

* قال:

مقولة متى

الخَامِسُ: مَتَىٰ، وهُوَ النِّسْبَةُ إلىٰ الزَّمَانِ أَوْ طَرَفِهِ.

○ أقول:

الجِنْسُ الخامس من المَقُولات التسع: متىٰ[5].

---

(١) ساقطة من (ز).

(٢) عبارة الطوسي في تلخيص المحصل: «وذهب جماعة كثيرة من الناظرين في هذا الكتاب ـ أي: المحصل ـ إلىٰ أن المعنىٰ المذكور هو الكائنية» ص ١٤٨.

(٣) (ب): يلزم.

(٤) (ز): وهذا.

(٥) انظر في مقولة «متىٰ»: مقولات الشفاء ص ٢٣١، المباحث المشرقية ١/٤٥٤، شرح المقاصد ٢/٤٦٨، شرح التجريد للقوشجي ٣/٢٦١.

وهو[1]: نسبةٌ ما للشيء إلىٰ الزمان، وهو كونه فيه نَفْسُهُ أو في طرفه، فإن كثيراً من الأشياء يَقَعُ في طَرَف الزمان، أعني: الآن، ولا يَقَعُ في الزمان، ويُسْألُ عنه بمتىٰ.

وإذا نُسِبُ الشيء إلىٰ الزمان: فإما أن يُنْسَبَ إلىٰ زمان يُطابِقُهُ، ولا يَفْضُلُ عليه، كقولهم: كان[2] هذا الأمر وَقْتَ[3] الزَّوَال؛ أو إلىٰ زمانٍ أعمَّ من ذلك، كقولهم: كان هذا[4] الأمر (١٥٠/و) في سنة كذا، ولم يكن في جميع السنة، بل في جزء منها. والأولُ حقيقي، والثاني غيرُ حقيقي كالأين.

لكنَّ الزمانَ المطابق مخالفٌ (١٣٥/ج) للمكان المطابق في أنه يُنسَبُ الزمان الواحد الحقيقي إلىٰ أشياء كثيرة، بخلاف المكان الحقيقي الواحد، فإنه لا يمكن أن يُنسَب إلىٰ أكثر من شيء واحد.

* قال:

والزَّمَانُ: مِقْدَارُ الحَرَكَةِ، مِنْ حَيْثُ التَّقَدُّمُ والتَّأخُرُ، العَارِضَانِ لَهَا بِاعْتِبَارٍ آخَرَ.

○ أقول:

لَمَّا كان «متىٰ» نسبةَ الشيء[5] إلىٰ الزمان، أراد أن يُشِيرَ إلىٰ ماهية الزمان[6].

---

(١) (ب) (هـ): وهي.
(٢) ساقطة من (و).
(٣) (ب) (هـ): في وقت.
(٤) ساقطة من (ز).
(٥) ساقطة من (هـ) (و) (ز).
(٦) انظر في الزمان: طبيعيات الشفاء: فن السماع الطبيعي ص١٤٨، المباحث المشرقية=

تعريف الزمان

فَقَالَ: الزمانُ: مِقْدارُ الحركة من حيثُ التقدُّمُ والتأخُّرُ، العارضان للحركة باعتبار آخر.

والحركةُ تتجزأ وتنقسم باعتبار تجَزُّؤ المسافة، ويصيرُ بعضُها متقدماً وبعضها متأخراً بحَسَبِ تقدُّم بعض أجزاء المسافة وتأخُّر بعضها، بحَسَب الوَضْع.

والمُتقدِّمُ من الحركة ما يُوجَدُ في المُتقدِّم من المسافة، والمُتأخِّرُ منها ما يُوجَدُ في المُتأخِّر من المسافة، لكنَّ المُتقدِّمَ من المسافة يُوجَدُ مع المُتأخِّرِ منها، بخلاف المُتقدِّم والمُتأخِّر من الحركة، فإنهما لا يُوجَدان معاً، فيكون للتقدُّم والتأخُّر[1] خاصيةٌ تَلْحَقُهما من جهة عُروضهما لأجزاء الحركة.

ويكون للحركة مِقْدَارٌ بحَسَبِ التقدم والتأخر، العارضين لها باعتبار آخر، غير اعتبار عروضهما للمسافة، ولها مِقْدارٌ آخر من جهة المسافة، فإن الحركة تزيدُ بزيادة (٧٥/أ) المسافة، وتنقصُ بنقصانها، فالزمان مِقْدَارُ الحركة من حيث التقدُّمُ والتأخُّرُ، العارضان لها باعتبار أنهما لا يجتمعان في الوجود معاً.

ولمَّا كان الزمانُ ظاهرَ الآنِيَّة خفيَّ الماهية، أشار إلى بيان ماهيته، ولم يتعرَّض لوجوده.

● قال:

أحكام مقولة متى

وَإِنَّمَا تَعْرِضُ المَقُولَةُ بالذَّاتِ للمُتَغَيِّرَاتِ، وبِالعَرَضِ

= ٦٤٢/١، الصحائف الإلٰهية ص ٢٢٩، مطالع الأنظار ص ٧٨، شرح المقاصد ١٨٧/٢، شرح المواقف ٦٣/٢.

(١) (و): المتقدم والمتأخر.

لِمَعْرُوضِهَا. ولَا يَفْتَقِرُ وُجُودُ مَعْرُوضِهَا وعَدَمُهُ إِلَيْهِ. والطَّرَفُ (١٤٢/هـ) كالنُّقْطَةِ، وعَدَمُهُ فِي الزَّمَانِ. وحُدُوثُ العَالَمِ يَسْتَلْزِمُ حُدُوثَهُ.

○ أقول:

مَقُولةُ «متىٰ» إنما تَعْرِضُ بالذات للمُتغيِّرات، كالحركة وما يتبعُها من الأمور، وتَعْرِضُ لمعروض المُتغيِّرات، كالأجسام بالعَرَض، فإن ما لا تَغيُّرَ فيه لا تَعْرِضُ له «متىٰ»، إلا باعتبار صفاتٍ مُتغيِّرة له، كالأجسام، فإنها بواسطة عُرُوض المُتغيِّرات لها تَعْرِضُ لها[1] «متىٰ».

ولا يَفْتقِرُ وجودُ معروض المُتغيِّرات ولاعدمُه إلىٰ الزمان؛ لأن معروض المُتغيِّرات متقدمٌ علىٰ المُتغيِّرات؛ ضرورةَ تقدم المعروض علىٰ عارضه، والمُتغيِّرات متقدمة علىٰ الزمان؛ لأن الشيءَ مُتقدِّمٌ[2] علىٰ مِقْدَاره القائم به، فيكون معروضُ المُتغيِّرات مُتقدِّماً علىٰ الزمان؛ لأن المُتقدِّم علىٰ المُتقدِّم مُتقدِّمٌ، فلو افتقر وجودُ المعروض أو عدمُه إليه لزم الدورُ.

والطَّرَفُ ـ يعني: الآن ـ لا يكون جزءاً للزمان؛ لأنه فَصْلٌ[3] مُشْتَرَكٌ بين[4] الماضي والمستقبل، فلو كان جزءاً للزمان لما أَمْكَنَ قسمةُ الزمان إلىٰ قسمين، مثلاً: نقول: من الغداة إلىٰ الآن، ومن الآن

(١) ساقطة من (و).
(٢) (و): مقدم.
(٣) (ب): فضل.
(٤) (و) زيادة: الزمان.

إلى العشاء، فإن كان الآنُ جزءاً، لم تكن هذه القسمةُ صحيحةً؛ لأنه حينئذ يكون غيرَ داخل في القسمين، وهو جزء من الشيء المنقسم إلى قسمين، فيلزم التثليثُ.

فالآنُ عَرَضٌ حَالٌّ في الزمان، كالنقطة، فإنه فَصْلٌ مُشتركٌ بين الخَطيْن، وهو عَرَضٌ حَالٌّ في الخَط.

قولُه: «وعدمه في الزمان» إشارةٌ إلى جواب دَخَل مُقدَّر.

توجيهه: أن يقال: الآنُ جزء من الزمان؛ لأن الآنات مُتتالية، فيكون الآنُ جزءاً له.

وإنما قلنا: إن[1] الآنات متتالية؛ لأن عَدَمَ الآن: إما على التدريج[2] أو دَفْعَةً، والأول باطل، وإلا لكان الآن زمانيًّا، والثاني يَقتضِي أن يكون عَدمُه مُتصِلاً بآن وجوده، فيلزم تتالي الآنين، فيلزم أن يكون الآن جزءاً من الزمان؛ لأن عُروضَه إنما يكون على تقدير أن يكون الزمان مُتصلاً، وعلى تقدير تتالي الآنين لا يكون الزمانُ متصلاً في نفسه.

توجيه الجواب: أن يقال: قولكم: «عدم الآن: إما أن يكون على التدريج أو دفعة» تقسيمٌ غير منحصر؛ لأن هناك قسماً ثالثاً، وهو أن يكون[3] عدمُه في جميع الزمان الذي بعده، لا على معنى أن عدَمَه شيءٌ واحد مُتصلٌ، مُنطبقٌ[4] على زمان[5]، لا يمكن أن يُوجَد إلا في

---

(١) (أ): لأن.

(٢) (و): التدرج.

(٣) ساقطة من (ز).

(٤) (أ): تنطبق.

(٥) (هـ): الزمان.

زمان، كالحركة، بل بمعنىٰ أن لا يُوجَد في ذلك الزمان آنٌ إلا ويكون عَدمُه فيه.

فيكون عَدمُ الآن، إنما يَحْصُلُ (١٥١/ب) في جميع الزمان الذي يكون (١٥٧/ز) ذلك الآن طرَفَهُ، وذلك كالنقطة، فإنها موجودة في طَرَف الخط، وليست بموجودة في نفس الخَطِّ المتصل، فيَصْدُقُ أنها معدومةٌ في نفس الخط، ولا يَصْدُقُ أنها معدومة في طرَفه.

وحُدوثُ العالم يَسْتدْعِي حُدوثه، أعني: إذا ثبت أن العَالم - وهو ما سوىٰ الله تعالىٰ - حادثٌ، يلزم منه أن[1] الزمان أيضاً حادثٌ[2]؛ لأن الزمان أيضاً من جملته.

* قال:

السَّادِسُ: الوَضْعُ، وهُوَ هَيْئَةٌ تَعْرِضُ للجِسْمِ[3] بِاعْتِبَارِ [مقولة الوضع] **نِسْبَتَيْنِ، وفِيهِ تَضَادٌّ (١٣٦/ج) وشِدَّةٌ وضَعْفٌ.**

○ أقول:

الجنس السادس من المقولات التسع: الوَضْعُ[4].

وهو[5]: هيئةٌ تَعرِضُ للجسم لأجل[6] نسبتين: نسبةٍ تقعُ بين [تعريف الوضع]

---

(١) (ز) زيادة: يكون.

(٢) (ز): حادثا.

(٣) (و): الجسم.

(٤) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٣٣، المباحث المشرقية ٤٥٥/١، شرح المقاصد ٤٧٠/٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٦٤/٣.

(٥) (أ) (ز): وهي.

(٦) (أ): باعتبار.

أجزائه وبين جهات أجزائه، في أن يكون لبعضٍ منها مُوَازَاةٌ وانحِرَافٌ، ونسبةٍ لها بالقياس إلىٰ أمور خارجة عن موضوع تلك الهيئة[1]: إما أمكنة حَاوِيَة[2]، أو مُتَمَكنَات مَحْوِيَّة[3]، كالقيام والقعود، والاستلقاء والانبطاح.

إطلاقات الوضع

والوَضْعُ يُطلقُ علىٰ معنيين آخرين:

أحدهما: كونُ الشيء بحيث يُمْكِنُ أن يُشَارَ إليه إشارةً حسية، فالنقطةُ بهذا المعنىٰ ذاتُ وَضْعٍ دون الوَحْدَة.

والثاني: هيئةٌ (١٥١/و) تَعْرِضُ للشيء، بالقياس إلىٰ نسبةِ أجزائه بعضها إلىٰ بعض.

والأول منها واحد من المقولات التسع.

في الوضع التضاد والشدة والضعف

وفي الوَضْع تضَادٌ؛ لأن وَضْعَ الإنسان ورجلاه علىٰ الأرض ورأسه في الهواء، مُضادٌ لوَضْعِه إذا كان بالعكس من ذلك؛ لأنهما أمران وجوديان يَتَعَاقَبَان علىٰ موضوع واحد، ولا يجتمعان فيه، وبينهما غاية الخلاف.

وفي الوَضْع شِدَّةٌ وضَعْفٌ؛ لأن الشيء قد يكون أشَدَّ انتصاباً وانحناءً من غيره.

* قال:

مقولة الملك

السَّابِعُ: المِلْكُ، وهُوَ نِسْبَةُ التَّمَلُّكِ.

---

(١) (هـ) (ز): النسبة.

(٢) (ز): حادثة.

(٣) (ز): محدثة.

○ أقول:

الجنس السابع من المقولات التسع: المِلْكُ[1].

وهو[2]: نسبةُ الشيء[3] إلى مُلاصِق، يَنتَقِلُ بانتقاله، كالتَسلُّحِ والتعَمُّم والتخَتُّم والتقمُّص. تعريف الملك

ومنه: جزئي كهذا التسلُّحِ، وكلي كالتسلُّحِ.

ومنه: ذاتي، كحال الهِرَّةِ عند إهَابها.

ومنه: عَرَضي، كحَال الإنسان عند قميصه.

* قال:

الثَّامِنُ والتَّاسِعُ: أَنْ يَفْعَلَ وأَنْ يَنْفَعِلَ، والحَقُّ ثُبُوتُهُمَا ذِهْناً، وإِلَّا لَزِمَ[4] التَّسَلْسُلُ. مقولة أن يفعل وأن ينفعل

○ أقول:

الجنس الثامن[5] (١٤٣/هـ) والتاسع من المقولات التسع: هو أن يفعل وأن ينفعل[6].

---

(١) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٣٥، المباحث المشرقية ٤٥٦/١، كشف المراد ص ٢٥٧، شرح المقاصد ٤٧١/٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٦٤/٣.

(٢) (ز): وهي.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (ب): يلزم.

(٥) من هنا إلى نهاية الفصل الخامس ساقط من (هـ).

(٦) انظر: مقولات الشفاء ص ٢٣٥، المباحث المشرقية ٤٥٦/١، كشف المراد ص ٢٥٨، شرح المقاصد ٤٧١/٢، شرح التجريد للقوشجي ٢٦٥/٣.

تعريف أن يفعل

أما أن يَفْعَلَ: فهو عبارةٌ عن تأثير الشيء في غيره، تأثيراً غيرَ قارِّ الذات، فحالُه مادام تُؤثِّرُ هو أن يَفعَل ذلك، مثل التسخينِ[1] مادام يُسَخِّنُ، والقطعِ مادام يَقْطَعُ.

تعريف أن ينفعل

وأما أن يَنْفَعِلَ: فهو عبارةٌ عن تأثر الشيء عن غيره مادام يتأثَّرُ، كالتسخُّنِ مادام يَتَسَخَّنُ، والتبرُّدِ مادام يَتَبَرَّدُ، والتقطُّعِ مادام يتقطَّعُ.

مقولتا أن يفعل وأن ينفعل اعتباريتان

واختلفوا في أن هاتين المقولتين: هل هُما من الموجودات الخارجية، أو اعتباريتان لا وجودَ لهما إلا في الذهن؟

واختار المُصَنِّفُ الثاني[2]، فقال: والحقُّ: ثبوتهما ذهناً؛ إذ لو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل، والتالي باطل.

بيان الملازمة: أنهما لو كانتا موجودتين في الخارج، فالمُؤثِّريَّة من لواحق المُؤثِّر، والمُتأثِّريَّة من لوحق المُتأثِّر، فَيَفتقِرَان إليهما، فيكون تأثيرُ كلِّ واحدٍ منهما فيما يَلْحَقُه زائداً عليه، والكلامُ فيهما كالكلام في الأولين[3]، ويلزم التسلسلُ[4].

---

(١) (و) (ز): التسخن.

(٢) وهو رأي المتكلمين، والقول المقابل له للحكماء الأوائل. كشف المراد ص ٢٥٨.

(٣) (ب) (هـ): الأوليين.

(٤) بنهاية هذا المقصد انتهت نسختا (و) و (ز)، وقد جاء في آخر (و) ما نصه: «تم هذا الكتاب. الحمد لله وحده، والصلاة على من لا نبي بعده، على يد العبد الضعيف السخيف المحتاج إلى رحمة الله تعالى: عبد الله بن حاجي محمد بن رستم الشيمي. غفر الله لهم ولسائر المؤمنين والمؤمنات، آمين يارب العالمين، سنة: ثمانين وثمانمائة».

وجاء في آخر (ز): «تمت بعون الله. سنة: ٨٩٤هـ».

* قال:

المَقْصِدُ الثَّالِثُ فِي إِثْبَاتِ الصَّانِعِ وَصِفَاتِهِ وآثَارِه. وفِيهِ فُصُولٌ

المقصد الثالث في إثبات الصانع وصفاته وآثاره

الأَوَّلُ: فِي وُجُودِهِ.

المَوْجُودُ إِنْ كَانَ وَاجِباً فَهُوَ المَطْلُوبُ، وإِلَّا اسْتَلْزَمَهُ؛ لاسْتِحَالَةِ الدَّوْرِ والتَّسَلْسُلِ.

○ أقول:

لمَّا فَرَغَ من المَقْصِد الثاني، شرع في المَقْصِد الثالث، وذَكَرَ فيه ثلاثةَ فصول:

الأول: في إثباتِ الصانع.

الثاني: في صفاتِه، مما يَجُوز عليه ومما لا يَجُوز عليه.

الثالث: في أفعالِهِ وآثاره.

وابتدأ بإثبات وجوده[1]؛ لأنه هو الأصل.

دليل وجود الصانع

والدليلُ عليه[2]: أنه لا شَكَّ في وجودِ موجود، فذلك الموجودُ لا يخلو: إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكنًا فله مُؤثِّر موجودٌ بالضرورة، (فذلك المُؤثِّر[3] الموجود

---

(١) انظر في إثبات وجود الصانع: أصول الدين للبغدادي ص ٦٨، الإنصاف للباقلاني ص ١٨، الشامل للجويني ص ١١٥، تبصرة الأدلة للنسفي ٧٨/١، غاية المرام للآمدي ص ٩، الأربعين في أصول الدين للرازي ١٠١/١، تلخيص المحصل ص ٢٤٢، شرح المقاصد ١٥/٤، شرح المواقف ٢/٣.

(٢) ما سيذكره الشارح تبعاً للمصنف في إثبات الصانع هو مسلك الحكماء في إثبات الواجب. انظر: شرح المقاصد ١٦/٢.

(٣) ساقطة من (هـ).

لا يخلو: إما أن يكون واجباً أو ممكنًا، فإن كان الأولُ فهو المطلوب، وإن كان الثاني فله مُؤثِّرٌ موجود)[1]، فذلك المُؤثِّرُ الموجود: إن كان واجباً فهو المطلوبُ، وإن كان ممكنًا فلابد وأن ينتهيَ إلى مُؤثِّرٍ موجود واجب، وإلا لدارَ أو تسلسلَ، وكلٌّ منهما باطل؛ لِما مَرَّ في المقصد الأول، في فَصْلِ العلة والمعلول.



(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

* قال:

الفصل الثاني في صفاته تعالى

الثَّانِي: فِي صِفَاتِهِ تَعَالىٰ

وُجُودُ العَالَمِ بَعْدَ عَدَمِهِ يَنْفِي الإِيجَابَ، والوَاسِطَةُ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ. ويُمْكِنُ عُرُوضُ الوُجُوبِ والإِمْكَانِ للأَثَرِ بِاعْتِبَارَيْنِ.

واجْتِمَاعُ القُدْرَةِ علىٰ المُسْتَقْبَلِ مَعَ العَدَمِ. وانْتِفَاءُ الفِعْلِ لَيْسَ فِعْلَ الضِّدِّ.

○ أقول:

الله تعالىٰ قادر مختار

لمَّا فَرَغَ من الفصل الأول، شَرَعَ في الفصل الثاني، فبدأ بالقدرة[1].

ذَهَبَ جميعُ المِلِّيين: إلىٰ أن تأثيره تعالىٰ في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار، علىٰ معنىٰ: أنه يَصِحُّ منه فِعْلُ العالم وتركُه.

وذَهَبَ[2] الفلاسفة[3]: إلىٰ أن تأثيرَه في وجود العالم بالإيجاب،

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٩٣، شرح الأصول الخمسة ص ١٥١، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٤٢، المحصل للرازي ص ٣٧٢، غاية المرام ص ٨٥، تلخيص المحصل ص ٢٦٩، الصحائف الإلٰهية ص ٣١٨، مطالع الأنظار ص ١٦٦، شرح المقاصد ٨٩/٤، شرح المواقف ٤١/٣.

(٢) (أ): وذهبت.

(٣) ذكر صفي الدين الهندي: أن قدماء الفلاسفة يوافقون المليين في أنه تعالىٰ قادر فاعل مختار، وأن أرسطو وأتباعه هم الذين ذهبوا إلىٰ أن الله تعالىٰ موجب بالذات. انظر: الرسالة التسعينية، رسالة ماجستير، ص ٦١.

على معنى: أن العالمَ لازمٌ (١٥٢/ب) لذاته، كتأثير الشمس (١٣٧/ج) بالإضاءة، فإنه لازم لذاتها[١].

واحتَجَّ على أنه تعالى قادر: بأن وجودَ العالم بعد عدمه، ينفي كونَ تأثيره سبحانه وتعالى فيه بالإيجاب، والأولُ ثابت؛ لِما بَيَّنّا من قَبْلُ أن العالم حادث، فانتفى الثاني.

بيانُ المُنافاة: أن تأثيرَه في وجود العالم، إن كان بالإيجاب يلزم قِدمُه؛ لأنه حينئذ لا يخلو: إما أن لا يَتوقَّفَ وجودُه عنه على شرط؛ أو يَتوقَّفَ على شرط قديم، وعلى التقديرين: يلزم قِدَمُهُ، وإلا لزم[٢] تَخَلُّفُ الأثر عن المُؤثِّر التام، وهو محال.

أو يَتوقَّفَ[٣] على شرط حادث، وهو باطل، وإلا لم يكن العالَمُ عالَماً بل بعضَه، ولأنه لو تَوَقَّفَ على شرط حادث، فالكلام فيه كما[٤] في العالم، ولزم التسلسل: إما معاً إن كان حدوثُه بحدوثِ شَرْطٍ آخر مُقارِنٍ، أو لا إلى أوّل إن كان بحدوث شَرْطٍ زائل؛ لأنه حينئذ يكون كلُّ حادث مشروطاً بحادث آخر قبله، ويلزم منه حوادثُ لا إلى أول، وكلاهما محال؛ لما مر.

---

(١) الفلاسفة والمتكلمون متفقون على أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ قادر، بمعنى: إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، لكن الفلاسفة ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل ـ الذي هو الفيض والجود ـ لازمة لذاته، كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له، فيستحيل الانفكاك بينهما. وهو ما ينكره المليون. انظر: شرح المواقف ٤١/٣.

(٢) (ب): يلزم.

(٣) (ج): فيتوقف، و «أو» ساقطة.

(٤) (ب): كالكلام.

فنقول: أن تأثيرَه في وجود العالم[1] يلزم منه قِدَمُه، ونَفْيُ اللازم منافٍ لعين الملزوم، وإذا انتفىٰ كونُه مُوجِبًا، تَعَيَّنَ أن يكون قادراً مختاراً؛ إذ لا[2] واسطةَ بينهما؛ لأن صدور الفعل: إما مع جواز أن لا يَصْدُرَ عنه، أو مع امتناع أن لا يَصْدُرَ عنه، فإن كان الأولُ كان المُؤَثِّرُ قادراً، (١٤٥/هـ) وإن كان الثاني كان المُؤَثِّر مُوجِبًا.

قولُه: «والواسطة غير معقولة» إشارةٌ إلىٰ جواب اعتراض علىٰ الدليل المذكور.

توجيهه: أن يقال: ما ذكرتُم من الدليل لا يَقْتَضِي إلا أن يكون المُؤَثِّرُ في العالم هو القادرَ، ولم يقتض أن يكون واجبُ الوجود سبحانه وتعالىٰ هو القادرَ، فلِمَ لا يجوز أن يكون الواجبُ لذاته[3]، اقتضىٰ علىٰ سبيل الإيجاب موجوداً قديماً، ليس بجسم ولا جسماني، قادراً، وذلك القادر هو الذي أَوْجَدَ العالمَ بالقدرة؟

تقرير الجواب: أن يقال: الواسطةُ بين الواجب تعالىٰ والعالم غيرُ معقولة؛ لأن ذلك القادرَ ـ الذي هو الواسطةُ ـ يمتنع أن يكون واجبَ الوجود؛ لامتناع اجتماع واجِبَي الوجود في الوجود؛ ولأنه حينئذ لا يكون صادراً عن الواجب تعالىٰ.

وإذا لم يكن واجباً يكون ممكناً، فيكونُ من جملة العالم؛ لأن

---

(١) (ج) زيادة بالهامش: بالإيجاب.
(٢) (هـ): فلا و «إذ» ساقطة.
(٣) ساقطة من (هـ).

المراد من العالم: ما سوىٰ الله تعالىٰ، فلا يكونُ واسطةً بين الله تعالىٰ وبين العالم، وإلا يلزم أن يكون واسطةً بين الله تعالىٰ وبين نفسه، وهو محال.

قيل في دَفْعِ هذا الاعتراض: لا يجوز أن يكون واجبُ الوجود، مقتضياً لقادر علىٰ سبيل الإيجاب؛ لأن القادرَ مِنْ شأنه التغيُّر والاختلاف، والمُوجِب لا يَقْتَضِي إلا أمراً ثابتاً علىٰ نهج واحد غير مختلف.

وفيه نظرٌ؛ إذ يجوز أن يكون الاختلافُ والتغيُّرُ، راجعاً إلىٰ قدرة القادر، لا إلىٰ الموجِب.

قولُه: «ويمكن عروض الوجوب والإمكان للأثر باعتبارين» هذا جوابُ مُعارَضةٍ للدليل المذكور.

توجيهُ المُعارَضة: أن يقال: الدليلُ الذي ذكرتُم، وإن دَلَّ (٧٦/أ) علىٰ أن واجبَ الوجود قادرٌ، لكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن القادر علىٰ التفسير الذي ذكرتم ـ وهو أنه الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك ـ محالٌ؛ وذلك لأن المُؤثِّر في وجود الشيء، إن استجمع جميعَ ما لابد منه في المُؤثِّرية، وجوديًا كان أو عدميًا، امتنع منه التركُ؛ لامتناع عدم الأثر عند وجود المُؤثِّر التامِّ بالضرورة، فلا يكون مُتمكِّنًا من الترك، فلا يكون قادراً.

وإن لم يَسْتَجْمِع امتنعَ الفعلُ؛ لامتناع وجود الأثر عند عدم المُؤثِّر

التامُّ بالضرورة، فلم يَتَمَكَّنْ من الفعل، فلا يكون قادراً، وإذا امتنع أن يكون المُؤثِّرُ قادراً، امتنع أن يكون الواجب قادراً؛ لأنه مُؤثِّر.

توجيهُ الجواب: أن يقال: نختار أن المُؤثِّر مُسْتَجْمِعٌ لجميع الشرائط، التي لابد منه في المُؤثِّرية، واستجماعُه بأن يكون المُؤثِّرُ المختارُ مأخوذاً مع قدرته، التي يستوي بالقياس إليها طَرَفا الفعلِ والتركِ، ومع داعيه الذي يُرَجِّحُ أحدَ الطرفين، وحينئذ يجب وقوعُ الفعل بعدهما، فالوجوبُ بالقدرة[1].

والداعي لا ينافي تَمَكُّنَه من الفعل والترك، واستواءُ الطرفين بالنسبة إلىٰ القدرة وَحْدَها، فإن وجوبَ الفعل باعتبار القدرة والداعي، والإمكانَ - أي: استواءَ الطرفين - وتَمَكُّنَه من الفعل والترك بالنسبة إلىٰ القدرة وَحْدَها.

قيل في جواب هذه المُعارَضة: المُؤثِّر المُسْتَجْمِعُ لجميع ما لابد (١٣٨/ج) منه في المُؤثِّرية، يكون تارةً مصدراً للأثر، وتارةً لا يكون، (١٤٦/هـ) من غير تغيُّر حالٍ أَلْبتةَ في الحالين، فلا يمتنع التركُ حينئذ.

وفيه نظرٌ؛ لأنه حينئذ يكون ترجيحاً لأحد طَرَفي الممكن علىٰ الآخر، وتجويزُه يقتضي تجويزَ انقلاب الممكن لذاته في وقت، واجبًا لذاته في وقت آخر، فانسدَّ بابُ إثبات المصدر.

لا يُقَال: المختارُ يجوز أن يختارَ أحدَ الجائزين لا لمُرجِّحٍ؛ وذلك لأن الجَائعَ يختار أحدَ القُرْصَين المتساويين، من غير ترجُّحٍ

---

(١) (هـ) زيادة: والداعي والوجوب بالقدرة.

أحدهما على الآخر، وكذلك الهاربُ من السَّبُع أو العدو، يختار أحدَ الطريقين المتساويين، من غير ترجُّحِ أحدهما على الآخر. (١٥٣/ب).

لأنا نقول: المختارُ هو الذي يكون فِعْلُه تَبَعاً لإرادته وداعيه، والداعي يكفي في الترجيح، والجائع والهارب لم يَخْتَرْ كلُّ واحد[1] منهما أحدَ المتساويين، بل غايتُه أن الترجُّحَ غيرُ معلوم، وعدمُ العلم لا يَقتضِي عدمَ الوقوع.

قولُه: «واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم» جوابُ مُعارَضةٍ أخرى للدليل المذكور.

توجيهُها: أن يقال: ما ذكرتُم وإن دَلَّ على أنه قادر، لكن عندنا ما ينفيه؛ وذلك لأن المُؤثِّر في الشيء لو كان قادراً، فَتَمكُّنُه: إما أن يكون ثابتاً حالَ حصول أحدِ الطرفين، أو قبلَ حصول شيءٍ منهما.

والأولُ محالٌ؛ لأن حالَ حُصول ذلك الطَّرَف، يكون ذلك الطَّرَفُ واجبَ الحصول، وإذا كان ذلك الطَّرَفُ واجبَ الحصول، كان الطَّرَفُ الآخرُ ممتنعَ الحصول، فلا يكون متمكناً من الطرفين؛ لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع.

والثاني أيضاً محال؛ لأنه حينئذ يكون متمكنًا من الطرفين بالنسبة إلى الاستقبال، لكنَّ شرطَ الحصول في الاستقبال حصولُ الاستقبال في الحال، والاستقبالُ في الحال محالٌ، فشَرْطُ الحصول في الاستقبال محالٌ، والموقوفُ على المحال محالٌ، فالحصولُ في الاستقبال محالٌ، فلا يكون مقدوراً.

---

(١) ساقطة من (أ) (ج).

تقرير الجواب: أن يقال: إن اجتماعَ القدرة علىٰ الفعل في الاستقبال: مع عدم الوقوع في الحال، ممكنٌ في الحال؛ ومع الوقوع في الحال ممتنعٌ في الحال[1]، والمُحالُ إنما لَزِمَ من جَمْع[2] الوقوعين في الحال، وهو وقوعُ القدرة ووقوعُ الفعل.

والحَاصلُ: أن شَرْطَ الحصول في الاستقبال التَمَكُّنُ، بالنسبة إلىٰ الاستقبال في الحال، لا حصولُ الاستقبال في الحال، واجتماعُ التمكن من الفعل بالنسبة إلىٰ الاستقبال، مع عدم الوقوع في الحال، ممكنٌ في الحال.

قولُه: «وانتفاء الفعل ليس فعلَّ الضد» جوابُ مُعارَضةٍ أخرىٰ للدليل المذكور.

توجيهُها: أن يقال: لو كان المُؤثِّر قادراً، لكان الفعل والترك مقدورين؛ لأن القادرَ متمكنٌ منهما. والتالي باطل؛ لأن التركَ غيرُ مقدور؛ لأن الترك عدمٌ، والعدمُ نفيٌ مَحْضٌ، والنفيُ المَحْضُ لا يكون مقدوراً.

تقريرُ الجواب: أن القادر هو الذي يَصِحُّ منه أن يفعل، ويَصِحُّ منه أن لا يفعل، لا أن يفعلَ التركَ، فإن انتفاءَ الفعل غيرُ فعل الضد، أي: غيرُ فعل الترك.

* قال:

الله تعالىٰ قادر علىٰ كل الممكنات

وعُمُومِيَّةُ العِلَّةِ تَسْتَلْزِمُ عُمُومِيَّةَ الصِّفَةِ.

---

(١) جملة: «في الحال» ساقطة من (هـ).

(٢) (ب) (ج) (هـ): جميع.

○ أقول:

لما بيَّن أنه تعالىٰ قادر، أراد أن يُبيِّنَ أنه قادر علىٰ كل الممكنات[1].

والدليلُ عليه: أن علةَ المقدورية عامةٌ في جميع الممكنات، وعُمومِيةُ العلة تستلزم عموميةَ الصفة، أي: المقدوريةِ بالنسبة إلىٰ جميع الممكنات.

وإنما قلنا: إن علةَ المقدورية عامةٌ في جميع الممكنات؛ لأن علةَ المقدورية الإمكانُ؛ لأن الامتناعَ والوجوبَ يُحِيلان المقدوريةَ، والإمكانُ وَصْفٌ مُشتَرَكٌ (١٤٧/هـ) بين جميع الممكنات، فيكونُ جميعُ الممكنات مقدوراً له تعالىٰ، فيكون قادراً علىٰ جميع الممكنات.

* قال:

الله تعالىٰ عالم

وَالإِحْكَامُ وَالتَّجَرُّدُ وَاسْتِنَادُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَيْهِ دَلَائِلُ العِلْمِ، والأَخِيرُ عَامٌّ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من بيان كونه قادراً، أراد أن يُشِيرَ إلىٰ أنه تعالىٰ عالم[2].

---

(١) هذا مذهب أهل السنة، وقد خالف في ذلك كثير من الطوائف، منهم المجوس حيث ذهبوا إلىٰ أن الخير من الله تعالىٰ، والشر من الشيطان، ومنهم الثنوية حيث ذهبوا إلىٰ أن الخير من النور، والشر من الظلمة.
وخالف في ذلك من الإسلاميين: النظام، فذهب إلىٰ أن الله ـ تعالىٰ ـ لا يقدر علىٰ القبيح، وذهب البلخي إلىٰ أن الله لا يقدر علىٰ مثل مقدور العبد؛ لأنه إما طاعة أو سفه. وذهب أبو علي وابنه أبو هاشم الجبائي إلىٰ أن الله ـ تعالىٰ ـ لا يقدر علىٰ عين مقدور العبد، وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم علىٰ تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد عدمه. انظر: كشف المراد ص ٢٦١، مطالع الأنظار ص ١٧٠.

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٣٥، الشامل للجويني ص ٣٦٧، شرح الأصول الخمسة=

اتفق جمهور العقلاء علىٰ أنه تعالىٰ عالم، إلا قدماءَ الفلاسفة[1]، فإنهم قالوا[2]: العلمُ حصولُ صورةِ المعلوم في العالِم، وهو يستدعي إضافةً ما للعالِم إلىٰ المعلوم، والعالِمُ والمعلومُ إن كانا متغايرين، فلابد من أن يُتصَوَّر العالِمُ بصورة المعلوم، ولا يمكن أن يَقْبَلَ واجبُ الوجود شيئاً من غيره، وإن كانا واحداً فلابد فيه من تغايرِ اعتبارين، حتىٰ تُتَصَوَّرَ الإضافةُ بينهما، ولا كثرةَ في واجب الوجود بوجهٍ من الوجوه، فهو لا يُوصَفُ بالعلم بوجه من الوجوه[3].

واحتج المُصنِّفُ علىٰ مذهب الجمهور بوجوه[4]:

أدلة علم الله تعالى

الأول: تقريره: أن أفعالَ الله تعالىٰ مُحْكَمَةٌ متقنة، فيها ترتيبٌ عجيب، وتأليفٌ لطيف، يَظْهَرُ لمن يتأمل أحوالَ الخلق، وتشريحَ الأعضاء، (١٣٩/ج) ويَتفكَّرُ في هيئة الأفلاك، ووجودِ النَّيِّرات

= ص١٥٦، الاقتصاد للغزالي ص ٥١، الأربعين للرازي ١/١٨٨، غاية المرام ص ٧٦، تلخيص المحصل ص ٢٧٩، شرح المقاصد ٤/١١٠، شرح المواقف ٣/٥٣.

(١) وادعىٰ الإيجي أنه متفق عليه بيننا وبين الفلاسفة، قال: «وإنما نفاه شرذمة لا يعبأ بهم» شرح المواقف ٣/٥٣.
وقال الآمدي في تفصيل مذاهب الفلاسفة: «وأما الفلاسفة فمختلفون: فمنهم من نفىٰ عنه العلم مطلقاً، ولم يجوز أن يكون له علم متعلق بذاته ولا بغيره. ومنهم من أوجب له ذلك، لكن منع أن يكون متعلقاً بغيره، بل بذاته. ومنهم من جوز عليه ذلك، لكن بشرط كون المتعلق كلياً، وأما الجزئيات فإن تعلق بها فليس ذلك إلا علىٰ نحو كلي، لا أنه متعلق بالجزئي من حيث هو جزئي». غاية المرام ص ٧٦.

(٢) ما سيذكره الشارح في بيان حجة قدماء الفلاسفة هو كلام الطوسي في تلخيص المحصل ص ٢٧٩، نقله الشارح بتصرف.

(٣) جملة «من الوجوه» زيادة من (ج)، وهي مثبتة في تلخيص المحصل ص ٢٧٩.

(٤) وهذه الوجوه الأول منها للمتكلمين، والآخران للحكماء. كشف المراد ص ٢٦٢.

العُلوية، وحركاتها. وبديهةُ العقل حاكمةٌ بأن أمثال ذلك، لا يَصْدُرُ عن الجاهل، ولا يَتكرَّرُ وقوعُ الفعل المُحْكَم المُتقن من فاعل جاهل.

الثاني: أنه تعالىٰ مُجرَّدٌ؛ لِما عَرَفْتَ ولِما سيأتي، وكلُّ مُجرَّد عَالِم؛ لِما عَرَفْتَ أيضاً.

الثالث: أنه تعالىٰ مَبْدَأٌ لجميع الموجودات؛ لأنه إما مُسْتَنَدٌ إليه تعالىٰ بلا وَسَطٍ[1] أو بِوَسَطٍ.

واللهُ تعالىٰ عالم بذاته؛ لأنه العلم عبارةٌ عن حُضور المُدْرَك عند المُجرَّد، والله تعالىٰ لا يغيب عن ذاته، فيكون عالماً بذاته.

وقد عَرَفْتَ: أن العلم بالعلة يستدعي العلمَ بالمعلول، فيلزم أن يكون عالماً بجميع الموجودات.

والوجهُ الثالث عامٌّ، أي: يدل علىٰ أنه تعالىٰ عالِم بجميع الموجودات، بخلاف الوجه الأول والثاني، فإنهما يدلّان علىٰ أنه تعالىٰ عالم، ولايدلّان علىٰ عُموم علمه بالنسبة إلىٰ جميع الموجودات.

* قال:

والتَّغَايُرُ اعْتِبَارِيٌّ.

○ أقول:

هذا جوابُ اعتراض، واردٍ علىٰ كونه تعالىٰ عَالِماً بذاته.

تقريرُ الاعتراض: أن العلم يستدعي إضافةً، والإضافةُ لا تُتَصَوَّرُ بدون المُنْتَسِبَيْن، واللهُ سبحانه وتعالىٰ مُنَزَّهٌ عن الكثرة، واحدٌ حقيقي لا اثنينيةَ فيه أصلاً، فيمتنع أن يكون عَالِماً بنفسه.

---

(١) (ج): واسطة.

تقريرُ الجواب: أن علمه تعالىٰ بذاته عينُ ذاته بالذات، ومغايرٌ له بنوعٍ من الاعتبار، وتغايرُ (١٥٤/ب) الاعتبار كافٍ في تحقق الإضافة، فإن الإضافةَ لا تستدعي تغايرَ المُنتسِبَين بالذات.

قيل: تغايرُ الاعتبار إنما يكون بحَسَب تغايرِ كونه عَالِماً ومعلوماً، وتغايُر كونه عالماً ومعلوماً إنما يَتحقَّقُ باعتبار قيام العلم به، فيكون تغايرُ الاعتبار فَرْعاً لقيام العلم به، فلو كان قيامُ العلم به فَرْعاً لتغاير الاعتبارِ، لَزِمَ الدورُ.

أجيب: بأن تغايرَ الاعتبار، إنما يَتوقَّفُ علىٰ تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار، وتغايُر العالم والمعلوم بالاعتبار، لا يَتوقَّفُ علىٰ قيام العلم به، بل يَتوقَّفُ علىٰ اعتبار[1] كونه عالما ومعلوماً، واعتبارُ كونه عالماً ومعلوماً لا يَتوقَّفُ علىٰ تغاير (١٤٨/هـ) العالم والمعلوم[2] بالاعتبار، فلا يدور[3].

* قال:

ولَا يَسْتَدْعِي العِلْمُ صُوَراً مُغَايِرةً لِلمَعْلُومَاتِ عِنْدَهُ، لأنَّ نِسْبَةَ الحُصُولِ إِلَيْهِ أَشَدُّ مِنْ نِسْبَةِ الصُّوَرِ[4] المَعْقُولَةِ لَنَا.

○ أقول:

هذا جوابُ اعتراضٍ علىٰ أنه سبحانه وتعالىٰ عالِمٌ بغيره من الموجودات.

---

(١) زيادة من (أ).
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) (ج): دور.
(٤) (أ): الصورة.

تقريرُ الاعتراض: أنه تعالىٰ لو كان عَالِماً بغيره من الموجودات، والمعلوماتُ لا تَتَّحِدُ بالعالِم[1] ولا بعضُها مع بعض، بل تكون صُوراً مغايِرةً له، مُتقرِّرَةً في ذاته سبحانه وتعالىٰ، فيكونُ ذاتُه فاعلاً وقابلاً معاً، ويكونُ موصوفاً بصفاتٍ حقيقية، ويكون[2] محلًّا لمعلولاته الممكنة المُتَكَثِّرة.

تقريرُ الجواب: أنه تعالىٰ كما لا يحتاج في كونه عالماً بذاته إلىٰ صورةٍ غيرِ ذاته التي بها هو هو، فلا يحتاج أيضاً في علمه بما يَصْدُرُ عن ذاته، إلىٰ صورةٍ غيرِ صورة ذلك الصادر، وكونُه[3] تعالىٰ محلًّا لتلك الصورة المعلومة، ليس بِشَرْطٍ في علمه بها، بل حصولُ الصورة للعالِم هو علمُهُ به، فلو حَصَل الصورةُ بوجهٍ آخرَ غيرِ الحلول في العالم حَصَلَ العلمُ. ولا شكَّ أن حصولَ الشيء لفاعله، في كونه حصولاً لغيره[4]، أشدُّ من حصول الشيء لقابله.

فإذن: واجبُ الوجوب تعالىٰ وتقدس عالِمٌ بجميع الموجودات، من غير أن تَحُلَّ فيه؛ لأن الموجوداتِ بأَسْرِها حاصلةٌ له، من حيث إنها صادرةٌ عنه، لا يَعْزُبُ عنه مثقالُ ذرة، محيطٌ[5] بجميع الكليات والجزئيات، علىٰ الوجه الكلي والجزئي، من غير لزومِ محال.

---

(١) (ب): لا بالعالم.
(٢) (ب) (هـ): فيكون.
(٣) (ب): فكونه.
(٤) (ب): بغيره.
(٥) (أ) (ب) زيادة: به.

* قال:

وَتَغَيُّرُ الإِضَافَاتِ مُمْكِنٌ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراض، وارد علىٰ كونه تعالىٰ عالماً بالجزئيات، علىٰ سبيلِ الجزئي، علماً زمانياً، يَحْكُمُ أنه وَقَعَ قبله، أو يَقَعُ الآن، أو لم يَقَعْ.

تقريرُه: أنه تعالىٰ لو كان عالِماً بالجزئيات عِلْماً زمانياً، لكان محلًّا للتغيُّر؛ لأن هذا النوعَ من العلم يَحْدُثُ مع حدوث المعلوم، ويزولُ مع زواله، والتالي باطل.

تقريرُ الجواب: أنا نَمْنَعُ بطلانَ التالي؛ لأن التَّغيُّرَ في الإضافات، والتغيُّرُ في الإضافات جائز؛ لأنه لا يُوجِبُ التغيُّرَ في الذات؛ لأنها من الاعتبارات.

* قال:

وَيُمْكِنُ اجْتِمَاعُ الوُجُوبِ والإِمْكَانِ بِاعْتِبَارَيْنِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراضٍ، علىٰ كونه تعالىٰ عَالِماً بالأمور المُتَجَدِّدة قبل وقوعها. (٧٧/أ).

تقريرُه: لو(١) كان عالماً بالأمور المتجددة قبل وقوعها، لكان تلك

(١) (ج): أنه لو.

الأمورُ واجبةً، وإلا لأمكن (١٤٠/ج) أن لا تُوجَدَ، فينقلبُ علمُه جهلاً، وهو محال.

(وتكونُ أيضاً ممكنةً؛ لأنها أمورٌ مُتجدِّدة، فيلزم أن تكون تلك الأشياءُ واجبةً ممكنةً[1]، وهو محال)[2].

تقريرُ الجواب: أنه إن أُرِيدَ بكونها واجبةً: أنها واجبةُ الصدور من العلم فباطل؛ لأن العلم لايكون واجباً لصدور المعلوم من العَالِمِ؛ ضرورةَ كونه عالماً بذاته وبالمعدومات، مع أن علمه تعالىٰ لا يكون مُوجِباً لصدور ذاته عنه، ولا لصدور المعدومات عنه.

وإن أُرِيدَ بكونها واجبةً: كونُها بحيث تُطابِقُ علمَه، فهو صحيح، لكن لا امتناعَ في ذلك؛ لأن الوجوبَ باعتبار المطابقة، والإمكانَ بحَسَبِ الذات، ويجوزُ أن يكون شيء واحد واجباً وممكناً باعتبارين[3].

* قال:

الله تعالىٰ حي

وكُلُّ قَادِرٍ عَالِمٍ حَيٌّ بِالضَّرُورَةِ.

○ أقول:

اتفق جمهور العقلاء[4] علىٰ أنه تعالىٰ حي؛ لأنه قادرٌ عَالِم، وكلُّ قادر عالم حيٌّ بالضرورة.

---

(١) (أ): وممكنة.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (هـ).

(٣) (ب): بالاعتبارين.

(٤) نسبة القول بأن الله تعالىٰ حي إلىٰ الجمهور فيها نظر؛ إذ هو مما اتفق عليه أهل الملل جميعاً، كما في شرح المواقف ٦٦/٣.

لكن اختلفوا في معنى الحياة[1]؟.

معنى الحياة

فذهب النافون للصفات الثبوتية[2] لله تعالى إلى أنها سَلْبِيَّة، معناها: أنه لا يستحيل أن يكون عالماً قادراً.

وذهب المُثبتون للصفات[3] إلى أن الحياةَ صفةٌ زائدة، لأجلها يَصِحُّ أن يَعْلَمَ وَيَقْدِر، وإلا لم يكن حصولُ هذه الصحة أولى من لا حصولها. (١٤٩/هـ).

وفيه نظرٌ[4]؛ إذ يجوز أن تكون حقيقتُه المخصوصةُ كافيةً في هذه الصحة.

* قال:

الله تعالى مريد

وتَخْصِيصُ[5] بَعْضِ المُمْكِنَاتِ بِالإِيجَادِ فِي وَقْتٍ يَدُلُّ عَلَى إِرَادَتِهِ تَعَالَى، ولَيْسَتْ زَائِدَةً[6] عَلَى الدَّاعِي، وإِلَّا لَزِمَ التَّسَلْسُلُ أَوْ تَعَدُّدُ القُدَمَاءِ.

○ أقول:

معنى الإرادة

اتفق المسلمون على أنه تعالى مُريدٌ، لكنهم قد اختلفوا في معناه[7].

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٠٥، الاقتصاد للغزالي ص ٥٢، الأربعين للرازي ٢١٨/١، تلخيص المحصل ص ٢٨١، مطالع الأنظار ص ١٧٩، شرح المقاصد ١٣٨/٤، شرح المواقف ٦٦/٣.

(٢) وهم جمهور الفلاسفة وأبو الحسين البصري من المعتزلة، المحصل ص ٣٩٠.

(٣) وهم جمهور المتكلمين. المحصل ص ٣٩٠.

(٤) هذا النظر أورده أبو الحسين البصري المعتزلي، انظر: الأربعين للرازي ٢١٨/١.

(٥) (أ) (ب) (ج): وتخصص.

(٦) (أ): بزائدة.

(٧) انظر: أصول الدين للبغدادي ص١٠٢، الاقتصاد للغزالي ص٥٢، المحيط بالتكليف=

فذهبت[1] الأشاعرة وأبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم[2] إلىٰ: أن الإرادةَ صفةٌ زائدة علىٰ العلم.

وذهب النجَّار[3] إلىٰ: أنها كونُه تعالىٰ غيرَ مغلوب ولا مُسْتكرَهٍ[4].

وذهب الكَعْبيُّ إلىٰ: أن الإرادة بالنسبة إلىٰ أفعاله هي علمُه بها[5]، وبالنسبة إلىٰ أفعال غيره هي أَمْرُه بها.

وذهب أبو الحسين البصري[6] إلىٰ: أنها هي علمه تعالىٰ بما في الفعل من المصلحة الداعيةِ إلىٰ الإيجاد.

= ص ١٥١، غاية المرام ص ٥٢، الأربعين للرازي ٢٠٧/١، المحصل ص ٣٩١، الصحائف الإلٰهية ص ٣٣٨، مطالع الأنظار ص ١٧٩، شرح المقاصد ١٢٨/٤، شرح المواقف ٦٧/٣.

(١) (ج): فذهب.

(٢) ونسبه الرازي في الأربعين ٢٠٧/١ إلىٰ جمهور البصريين من المعتزلة، وقال السمرقندي: وهو قول المحققين من الأشاعرة والمعتزلة. الصحائف ص ٣٤٠.
قلت: والفرق بين قول أهل السنة ومن وافقهم من المعتزلة: أن الإرادة عند أهل السنة صفة قديمة زائدة علىٰ الذات قائمة به، وأما عند من وافقهم من المعتزلة فهي صفة زائدة قائمة لا بمحل. انظر: شرح المقاصد ١٢٨/٤.

(٣) هو الحسين بن محمد بن عبد الله، النجار الرازي، أبو عبد الله. من أهل قم، رأس الفرقة النجارية من المعتزلة، وإليه نسبتها، له عدة تصانيف، منها: البدل، والمخلوق، وإثبات الرسل. توفي نحو سنة ٢٢٠ هـ. الأعلام ٢٥٣/٢.

(٤) عبارة صفي الدين الهندي في الرسالة التسعينية هي: «وفي الرابع من النجارية، إذ قالوا: معنىٰ كونه مريداً أنه غير مغلوب، ومنهم من فسر أنه ليس بكاره» ص ٦٩.

(٥) في غاية المرام للآمدي ص ٥٢: أن الإرادة بالنسبة إلىٰ أفعاله هي خلقها. ونسبه إلىٰ النظام والكعبي.

(٦) ونسبه التفتازاني إلىٰ المحققين من المعتزلة، شرح المقاصد ١٢٩/٤، وأما الجرجاني في شرح المواقف فقد ذكر أنه قال به جماعة من رؤساء المعتزلة، كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ٦٧/٣.

واحتجَّ المُصنِّف علىٰ ثبوت الإرادة مُطلقاً: بأن تخَصُّص بَعْضِ الممكنات بالإيجاد في وقتٍ، مع جواز حُصول غيره من المقدورات، يحتاج إلىٰ مُخَصِّصٍ، وهو الإرادةُ؛ وذلك لأن القدرةَ نسبتُها إلىٰ جميع المقدورات علىٰ السواء.

وليست الإرادةُ صفةً زائدة علىٰ الداعي[1]؛ لأنها لو كانت صفةً زائدة، فإن كانت (١٥٥/ب) قديمةً لزمَ تعدُّدُ القدماء، وإن كانت حادثةً احتاج تخَصُّصُها[2] من جميع المقدورات بوقت دون غيرها، إلىٰ إرادة أخرىٰ، ولَزِمَ التسلسلُ[3].

* قال:

والنَّقْلُ دَالٌّ[4] علىٰ اتِّصَافِهِ - تَعَالىٰ - بِالإِدْرَاكِ، والعَقْلُ علىٰ اسْتِحَالَةِ الآلاتِ. [الله تعالىٰ سميع بصير]

○ أقول:

أراد بالإدراك ها هنا: إدراكَ المحسوسات.

---

(١) وهو العلم بالنفع. وما اختاره المصنف هنا هو قول أبي الحسين البصري ومن وافقه من المعتزلة، وخالف في ذلك الأشاعرة، فقالوا: إن الإرادة صفة زائدة علىٰ الذات مغايرة للعلم. انظر: كشف المراد ص ٢٦٧، مطالع الأنظار ص ١٨١، شرح التجريد للقوشجي ٢٧٦/٣.

(٢) (هـ): تخصيصها.

(٣) قال القوشجي: «أقول: لزوم التسلسل أو تعدد القدماء لازم علىٰ أي حال، إذا كانت الإرادة زائدة علىٰ الذات، سواء كانت نفس الداعي أو أمراً آخر زائداً عليه، وذلك ظاهر» ٢٧٧/٣.

(٤) (أ): دل.

والنقلُ دَلَّ علىٰ أنه تعالىٰ سميع بصير[1]، والسميع هو المُدْرِكُ للمسموعات، والبصيرُ هو المُدْرِك للمُبْصَرات، لكن يكون في حقنا بآلات[2] جِسْمَانية، مثل: السامعة والباصرة.

والعقلُ دل علىٰ استحالة إدراكه تعالىٰ بآلات جسمانية، فيكون السمعُ والبصرُ في حقه تعالىٰ لا يكون بآلات جِسْمَانية، فيكون راجعاً إلىٰ العلم بالمسموعات والمُبْصرَات[3]، أو إلىٰ صفة أخرىٰ غير العلم بالمسموعات والمُبْصرَات[4]، لكن لا يكون بآلات جِسْمَانية[5].

* قال:

الله تعالىٰ متكلم

وَعُمُومِيَّةُ قُدْرَتِهِ تَدُلُّ عَلىٰ ثُبُوتِ الكَلامِ، والنَّفْسَانِيُّ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وانْتِفَاءُ القُبْحِ يَدُلُّ عَلىٰ صِدْقِهِ.

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف ص ١٣٥، أصول الدين للبغدادي ص ٩٦، الاقتصاد للغزالي ص ٥٦، المحصل للرازي ص ٣٩٩، غاية المرام ص ١٢١، الصحائف الإلهية ص ٣٤٧، مطالع الأنظار ص ١٨٢، شرح المقاصد ٤/١٣٨، شرح المواقف ٣/٧٢.

(٢) (ب): بالآلات.

(٣) وهو مذهب فلاسفة الإسلام والكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة. المحصل ص ٣٩٩.
ونسب الشارح في مطالع الأنظار ص ١٨٢ هذا القول إلىٰ حجة الإسلام الغزالي. قلت: وكلامه في كتابه الاقتصاد صريح بنفي ما نسبه الشارح إليه، حيث قال ـ بعد ما أثبت السمع والبصر للمولىٰ عز وجل ـ: «فإن قيل: إنما أريد به العلم، قلنا: إنما نصرف ألفاظ الشارع عن موضوعاتها السابقة إلىٰ الأفهام إذ كان يستحيل تقديرها علىٰ الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً، بل يجب أن يكون كذلك، فلا معنىٰ للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن» ص ٥٦.

(٤) وهو مذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة، ومذهب الكرامية، المحصل ص٣٩٩.

(٥) (ج): بالآلات الجسمانية.

○ أقول:

اتفق المسلمون علىٰ أنه تعالىٰ مُتَكَلِّمٌ، لكن اختلفوا في معناه:

معنى كونه متكلماً

فذهَبَت[1] المعتزلةُ[2] إلىٰ أن معناه: كونُه تعالىٰ مُوجِداً لحروفٍ وأصواتٍ، دالةٍ علىٰ معان مُرادةٍ.

وذهبت الأشاعرة[3] إلىٰ أن معناه: هو الأمرُ القائم بالنفس، الذي يُعَبَّرُ عنه بالعبارات المختلفة، ويُسمَّىٰ ذلك الأمرُ الكلامَ النفسانيَّ.

واختار المُصنِّفُ مذهبَ المعتزلة.

واحتجَّ عليه: بأن عُمُوميةَ قدرته تعالىٰ تدلُّ علىٰ ثبوت الكلام؛ لأن جميعَ الحوادث واقعةٌ بقدرته، فالحروفُ والأصواتُ الدالة علىٰ المعاني الحاصلة في الأجسام، أيضاً واقعةٌ بقدرته.

والكلامُ النفساني ـ أي: الأمرُ القائم النفس، الذي ليس بعلم ولا إرادة ـ غيرُ معقول؛ إذ لا يُعْقَلُ معنىً غيرُهما، ليس بأمر ولا نهي، ولا خبر ولا استخبار. وهو قديم؛ إذ لو كان قائماً به لَزِمَ تعَدُّدُ القدماء، ويمتنع أن يكون (١٤١/ج) قائماً بغيره؛ لأنه خلافُ مذهبهم.

وكلامُه تعالىٰ صادق؛ لأن الكذبَ قبيحٌ، والقبيحُ لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ؛ لأنه حكيم، والحكيم لا يَصْدُرُ عنه القبيحُ.

---

(١) (أ): فذهب.

(٢) انظر: المحيط بالتكليف ص ٣٠٦، شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٧.

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٧١، أصول الدين للبغدادي ص ١٠٦، لمع الأدلة للجويني ص ٨٩، نهاية الاقدام ص ٢٦٨، المحصل ص ٤٠٣، شرح المقاصد ١٤٣/٤.

* قال:

الصفات التي يدل وجوب الوجود على نفيها

وَوُجُوبُ الوُجُودِ يَدُلُّ عَلىٰ سَرمدِيَّتِهِ، ونَفْيِ الزَّائِدِ، والشَّرِيكِ، والمِثْلِ، والتَّرْكِيبِ بِمَعَانِيهِ، والضِّدِّ، والتَّحَيُّزِ، والحُلُولِ، والاتِّحَادِ، والجِهَةِ، وحُلُولِ الحَوادِثِ فِيهِ، والحَاجَةِ، والأَلَمِ مُطْلَقاً، واللَّذَّةِ المِزَاجِيَّةِ، والمَعَانِي، والأَحْوَالِ، والصِّفَاتِ الزَّائِدَةِ عَيْناً.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ صفاته التابعةِ لوجوب الوجود.

منها: البقاءُ.

الله تعالى باقٍ

اتفق جميع المثبتين للصانع تعالىٰ علىٰ أنه (١٥٠/هـ) باقٍ أبداً[١].

والدليلُ عليه: أنه واجبُ الوجود، ووجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه باقٍ أبداً، أي: لا يُعْدَمُ أصلاً، وإلا لكان ممكناً، فيلزم الانقلاب.

ثم اختلفوا: فذهبت الأشاعرةُ[٢] إلىٰ أنه تعالىٰ باقٍ ببقاء يَقُومُ به، وذهَبَ القاضي وإمام الحرمين إلىٰ نفيه[٣].

واختاره المُصنِّفُ.

---

(١) انظر: المحيط بالتكليف ص ٦٠، لمع الأدلة للجويني ص ٨٥، الاقتصاد للغزالي ص ٢١، الأربعين للرازي ١/١٣٢، الصحائف الإلٰهية ص ٣٤٦، كشف المراد ص ٢٦٨، مطالع الأنظار ص ١٨٣، شرح المقاصد ٤/١٦٤.

(٢) وجمهور معتزلة البصرة. الصحائف الإلٰهية ص ٣٤٦.

(٣) وهو مذهب جمهور معتزلة البصرة، واختيار الإمام الرازي. انظر: الصحائف الإلٰهية ص ٣٤٦، المحصل ص ٤٠٨.

وإليه أشار بقوله: «ونفي الزائد» أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ على نفي الزائد على الذات الذي[1] هو البقاء؛ وذلك لأن المعقولَ من البقاء ـ الذي هو الزائدُ ـ صفةٌ تَقْتَضِي ترجيحَ[2] الوجود على العدم في الزمان الثاني، وهذا ممتنعٌ في الواجب؛ إذ يستحيل أن يكون رجحانُ وجوده على عدمه مُعلَّلاً بمعنى.

ومنها: نَفْيُ الشريك[3]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ على نفي الشريك، أي: حقيقتُه التي هي الوجودُ الخاصُّ المُتَّصفُ بالوجوب الذاتي، لا يكون مُشترَكاً بين اثنين، بل هو واحد حقيقي. نفي الشريك

وذلك لأنه لو كان مُشترَكاً بين اثنين، فلا يخلو: إما أن يكون تمامَ حقيقتهما، أو داخلاً فيهما، أوخارجاً عنهما.

والثالثُ باطلٌ؛ لأنه لو كان[4] خارجا عنهما لا يخلو: إما أن يكون عارضاً لهما أو لا، فإن لم يكن عارضاً لهما لم يكن واحد[5] منهما واجبَ الوجود، وإن كان عارضاً لهما ـ وكلُّ عارض محتاج إلى معروضه، وكل محتاج ممكن ـ فلا يكون الواجبُ واجباً، هذا خُلْفٌ.

وأيضاً: يلزم أن يكون لكل واحد منهما ماهيةٌ ووجودٌ يَعْرِضُ لها، فلم يكن واحدٌ منهما واجباً؛ لِما عَرَفْتَ أن الواجب لا يكون له وجود وماهية.

---

(١) زيادة من (ج).
(٢) (أ) (ج): ترجح.
(٣) انظر: المحصل ص ١٨١، تلخيص المحصل ص ١٠٠، كشف المراد ص ٢٦٩.
(٤) (ج) زيادة: داخلاً فيهما أو...
(٥) (أ): كل.

والثاني: أيضاً باطل، وإلا يلزم أن يكون كلٌّ منهما مُركَّباً مما[1] به الاشتراك ومما[2] به الامتياز، وقد عَرَفْتَ أن واجب الوجود لا يكون مُركَّباً من أمرين.

والأولُ أيضاً باطل؛ لأنه حينئذ تكون الخصوصيةُ ـ التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ـ خارجةً عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافةً إليهما[3]، فإن كانت في كل واحد منهما، كان كلُّ واحد منهما ـ من حيث هو[4] موجود[5] ممتاز عن الآخر ـ ممكناً، فلا يكون واحد منهما واجباً.

وأيضاً: لا تكون خصوصيةُ أحدهما لازمةً للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة، وإلا لامتنع التحققُ بدونها، فيَفْتَقِرُ ماله تلك الخصوصيةُ في تلك الخصوصية إلىٰ غيره، فلا يكون واجبًا.

وأيضاً: لو كان[6] علةُ الخصوصيةِ الذاتَ من حيثُ هي هي، لم يُوجَدْ منها إلا واحدٌ، ولكان مُتخَصِّصاً قبل تلك الخصوصيةِ؛ لأن العلة لابد وأن تكون مُتخَصِّصةً مُتعَيِّنة قبل المعلول، فيكون لها خصوصيةٌ أخرىٰ، ويَلزَمُ التسلسل، أو الدَّوْرُ، أو افتقارُ أحدِهما في الخُصوصية إلىٰ غيره، فيَلزَمُ الإمكانُ، وإن كانت علةُ الخصوصية الغيرَ يَلْزَمُ الإمكانُ.

---

(١) (ب) زيادة: يكون.
(٢) (ب): ما.
(٣) (ب) (ج): إليها.
(٤) (أ) (ج) زيادة: هو.
(٥) (ج): ممكن.
(٦) (آ): كانت.

لا يُقال[1]: المُخَصِّصُ سَلْبِيٌّ، وكلٌّ واحد منهما مُخْتَصٌّ بأنه ليس الآخرَ.

لأنا نقول: سَلْبُ الغير لا يَتَحَصَّلُ إلا بعد حصولِ الغير، وحينئذ كونُ كل واحد هو هو بعد حصول الغير، فيكون ممكنًا.

ومنها: نَفْيُ المِثْلِ[2]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ على نفي المِثْل؛ لأن نَفْيَ الشريك يَسْتلزِمُ نَفْيَ المِثْل (١٥٦/ب)؛ لأن الشريكَ أعمُّ من المِثْل؛ لأن المِثْلَ: هو المُشارِكُ في تمام الماهية، بخلاف الشريك، ونَفْيُ الأعم يَسْتَلزمُ نَفْيَ الأخص. نفي المثل

ومنها: نَفْيُ التركيب[3]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ على نفي التركيب بمعانيه، أي: التركيبِ من الأجزاء العقلية، كالتركيب من الجِنْس والفَصْل، والتركيبِ بحَسَب أجزاء الوجود، كتركيب الجسم من الهَيُولَى والصورة؛ وذلك لِما عَرَفْتَ أن كلَّ مركَّب ممكن. نفي التركيب

ومنها: نَفْيُ الضِّدِّ[4]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ على أنه لا ضِدَّ له؛ لأن الضدَّ يُقال عند الجمهور لمُساوٍ في القوة مُمانعٍ، وكلُّ ما سوى الله تعالى مخلوقٌ له، والمخلوق (١٤٢/ج) لا يساوي الخالقَ في القوة، ولا يُمانِعُهُ بل مقهورٌ له؛ ويقال في العُرف الخاص لمُشارِكٍ في الموضوع مُعاقِبٍ، (١٥١/هـ) والأزليُّ تعالى لا يكون في موضوع، فلا ضِدَّ له بوجه. نفي الضد

(١) انظر هذا الاعتراض وجوابه في تلخيص المحصل ص ١٠١.
(٢) انظر: المحصل ص ٣٥٧، كشف المراد ص ٢٦٩، مطالع الأنظار ص ١٥٦.
(٣) انظر: المحصل ص ٣٥٨، كشف المراد ص ٢٧٠، شرح المقاصد ٤٣/٤.
(٤) انظر: كشف المراد ص ٢٧٠.

نفي التحيّز

ومنها: نَفْيُ الحَيِّز[1]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أن الواجبَ لا يكون في حَيِّزٍ؛ لأن كل ما هو مُتحيِّز: إما جسم أو جسماني، وكلٌّ منهما ممكن.

نفي الحلول

ومنها: نَفْيُ الحُلول[2]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ لا يَحُلُّ في شيء؛ لأن المعقولَ من الحُلول قيامُ موجود بموجود، علىٰ سبيل التَبعِيَّةِ، بشَرْطِ امتناع قيامه بذاته، ويمتنع الحُلول بهذا المعنىٰ علىٰ الله تعالىٰ.

وذَهَبَ بعضُ المُتَصَوِّفة إلىٰ أنه تعالىٰ يَحُلُّ في العارفين، والنصارىٰ إلىٰ حُلوله في عيسىٰ عليه السلام، فإن أرادوا بالحُلول هذا المعنىٰ فباطل، وإن أرادوا به غيرَ ذلك، فلا يُمْكِنُ نَفْيُه أو إثباتُه إلا بعد تَصَوُّرِ معناه.

ومنها: نَفْيُ الاتحادِ، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ نفي الاتحاد، وقد عَرَفْتَ امتناعَ اتحاد الشيئين مطلقاً.

نفي الاتحاد

وقالت النصارىٰ: اتَّحَدت الأقانيمُ[3] الثلاثة: الأبُ والابنُ ورُوحُ القدس، واتحد نَاسوتُ المسيح واللَّاهُوتُ[4].

وقال بعضُ المُتَصَوِّفة: إذا انتهىٰ العارفُ نهايةَ[5] مَراتبه انتفىٰ

---

(١) انظر: المحصل ص ٣٥٨، الصحائف الإلٰهية ص ٣٧٢، مطالع الأنظار ص ١٥٧.

(٢) انظر: المحصول ص٣٦٠، تلخيص المحصل ص٢٦١، الصحائف الإلٰهية ص٣٧٢.

(٣) قال التهانوي: «الأقنوم ـ بالنون ـ الأصل، وجمعه أقانيم. قال الجوهري: وأحسبه روميا» كشاف اصطلاحات الفنون ٢٤٨/١.

(٤) عبارة تلخيص المحصل: «واتحد ناسوت المسيح باللاهوت» ص ٢٦٠.

(٥) (هـ): لغاية.

هُويَّته، وصار الموجودُ هو الله تعالىٰ وَحْدَهُ، وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد.

فإن كان المرادُ بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك أنه باطل، وإن كان المرادُ به غيرَه، فلا يُمْكِنُ نَفْيُه أو إثباتُه إلا بعد تَصوُّر ما هو المراد.

نفي الجهة

ومنها: نَفْيُ الجِهَة[1]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ لا يكون في جِهَةٍ؛ لأن كل ما هو في جهة جسمٌ أو جِسْمَاني، وكلٌّ منهما ممكن.

نفي حلول الحوادث

ومنها: نَفْيُ حُلول الحوادث[2]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ لا يكون محلًّا للحوادث؛ لأن حُدوثَ الحوادث فيه يَدُلُّ علىٰ تَغيُّره وانفعاله، وذلك يُنَافِي الوجوبَ الذاتيَّ[3]؛ ولأن المُقتضِيَ لذلك الحادث: إن كان ذاتَه لم يكن حادثاً، وإن كان غيرَه يَلزَمُ الافتقارُ؛ ولأنه إن كان صفةَ نَقْصٍ استحال اتصافُ ذاتِه به[4]، وإن كان صفةَ كمالٍ امتنع خُلوُّه عنه.

نفي الحاجة

ومنها: نَفْيُ الحَاجةِ[5]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ لا يكون محتاجاً إلىٰ غيره، لا في ذاته، ولا في صفةٍ حقيقية مُتمكِّنةٍ

---

(١) وقد خالف في ذلك الكرامية وبعض الحنابلة. انظر: الاقتصاد للغزالي ص ٢٤، المحصل ص ٣٦٣، تلخيص المحصل ص ٢٦٣، شرح المقاصد ٤٧/٤.

(٢) وخالف في ذلك الكرامية. انظر: لمع الأدلة للجويني ص ٩٦، المحصل ص ٣٦٥، الصحائف الإلٓهية ص ٣٦٩، مطالع الأنظار ص ١٥٩.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (أ): بها.

(٥) انظر: الصحائف الإلٓهية ص ٣٦٩، كشف المراد ص ٢٧٢.

من ذاته، ولا في صفةٍ كَمَالية إضافيةٍ لذاته؛ لأن كلَّ من احتاج إلىٰ شيء خارج، في صفةٍ مُتَمَكِّنةٍ من ذاته، مِثْلُ شَكْلٍ أو حُسْنٍ، أو صفةٍ لها إضافةٌ ما، كعلم أو عالِميةٍ أو قدرة أو قادرية، فهو ممكنٌ.

نفي الألم مطلقاً

ومنها: نَفْيُ الألم مطلقاً[1]، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ (٧٨/أ) علىٰ أنه تعالىٰ لا[2] يَتألَّمُ أصلاً؛ لأن الألَمَ إدراكُ المُنَافِي من حيث هو مُنافٍ، والله[3] تعالىٰ مُنَزَّهٌ عن أن يكون مُنافياً لشيء؛ إذ المَبْدأُ لا يكون مُنافياً لِما له المَبْدأ.

نفي اللذة المزاجية

وأما اللذةُ التي هي من تَوابع المِزاج، فلا شَكَّ أنه يستحيل علىٰ الله تعالىٰ، وأما اللذةُ[4] التي هي إدراكُ الكمَال من حيث هو كمالٌ، فلا شك أنها حاصلةٌ[5] لله تعالىٰ، وعَدَمُ إذن الشرع بإطلاق لَفظِ «المُلتَذِ» عليه، لا يَدُلُّ علىٰ نَفْيِ معنىٰ اللذة عنه.

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص٧٩، المحصل ص ٣٧٠، مطالع الأنظار ص ١٦٢.

(٢) (ب): لم.

(٣) (ب): وأنه.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وأما اللذة التي هي... أقول: وكذلك قال غيره من أشياخنا. قلت: وهو محل إشكال، ولا تطلق عليه اللذة أصلاً، وأما العلم بالكمال فهذا داخل في أفراد متعلق صفة العلم. ويقتضي هذا أن يرجع المنزع في هذا لفظياً، وهو محل تأمل، والله تعالىٰ أعلم» ب/ ١٤٠.

(٥) ما رجحه الشارح - تبعاً للمصنف - هو مذهب الحكماء وابن نوبخت وغيره من المتكلمين. والمشهور من مذهب المتكلمين إنكار حصول اللذة العقلية لله تعالىٰ، بل ادعىٰ الرازي أن قول الفلاسفة باطل بإجماع الأمة.

انظر: المحصل ص ٣٧٠، تلخيص المحصل ص ٢٦٧، كشف المراد ص ٢٧٣، الرسالة التسعينية للهندي ص ٥٧.

نفي المعاني والأحوال والصفات الزائدة في الأعيان

ومنها: نَفْيُ المعاني، والأحوال، والصفاتِ الزائدةِ في الأعيان.

مذهبُ الشيخ أبي الحسن الأشعري[1]: أن لله تعالىٰ معانيَ قائمةً بذاته، هي[2]: العِلْمُ والقدرة والإرادة والحياة والإدراك والكلام والسمع والبصر، وغيرُها من الصفات هي مُقتضَىٰ القادرية والعَالِمية والحَيِّيَّة وغيرها من الأوصاف.

ومذهبُ أبي هاشم: أن لله تعالىٰ أحوالاً[3]، مِثْلُ العَالِميةِ والقادرية وغيرها، والحَالُ لا يُعْلمُ ولكن يُعْلمُ الذاتُ عليها.

ومذهبُ طائفةٍ من المعتزلة: أن لله تعالىٰ صفاتٍ زائدةً في الأعيان.

واختار المُصنِّفُ نَفيَ هذه الأمور، فإن وجوبَ الوجود دَالٌّ علىٰ نفيها؛ وذلك لأن هذه الأمور: إن كانت واجبةً لذواتها لزمُ تَعدُّدُ الواجب، وقد أبْطَلْناهُ، وإن كانت ممكنةً لذواتها، فالمُوجِبُ لها: إن كان هو ذاتَ واجب الوجود، لَزِمَ أن يكون الواحدُ المُطلقُ قابلاً (١٥٢/هـ) وفاعلاً، وهو باطل، أو غيرَه فيَلزَمُ افتقارُ الواجب إلىٰ غيره.

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٨٨، لمع الأدلة للجويني ص ٨٧، الاقتصاد للغزالي ص ٤٢، المحصل ص ٤٢١، شرح السنوسية الكبرىٰ للسنوسي ص ١٧١، شرح المواقف ٦٩/٤.

(٢) (ب): وهي.

(٣) ووافقه علىٰ ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية، وبعض الأشاعرة كالقاضي الباقلاني.
انظر: شرح الأصول الخمسة ص١٨٢، نهاية الأقدام ص ١٣١، غاية المرام ص٢٧.

ولأن وجوبَ الوجود يَقتضِي الاستغناءَ عن كل شيءٍ فيما له، فلا يكون مُفتقِراً في العَالِمية إلىٰ عِلْمِ غيره، وكذلك في سائر الصفات.

وإنما قَيَّدَ الصفاتِ بكونها زائدةً في الأعيان؛ لأنه تعالىٰ مُتَّصِفٌ بأوصاف، لكنَّ تلك الأوصافَ عينُ الذات بالحقيقة، ومغايرةٌ لها بالاعتبار.

ولقائلٍ أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنه لا يجوز أن يكون قابلاً وفاعلاً، وإنما لا يجوز أن لو كان هو الواحدَ المطلق، وليس كذلك، فإن فيه اعتباراً آخر غيرَ ذاته المخصوصة، وهو (١٥٧/ب) اعتبارُ الوجود المطلق المقول بالتشكيك، ويجوز أن يكونَ بهذا الاعتبار قابلاً وفاعلاً[1].

* قال:

رؤية الله تعالىٰ

والرُّؤْيَةِ، وَسُؤَالُ مُوسَىٰ ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ لِقَوْمِهِ، والنَّظَرُ لَا يَدُلُّ عَلَىٰ الرُّؤْيَةِ، مَعَ قَبُولِهِ التَّأْوِيلَ، وتَعْلِيقُ الرُّؤْيَةِ بِاسْتِقْرَارِ المُتَحَرِّكِ لا يَدُلُّ عَلَىٰ الإِمْكَانِ، واشْتِرَاكُ المَعْلُولَاتِ (١٤٣/ج) لا يَدُلُّ عَلَىٰ اشْتِرَاكِ العِلَلِ، مَعَ مَنْعِ التَّعْلِيلِ والحَصْرِ.

○ أقول:

قولُه: «والرؤيةِ» عُطِفَ علىٰ المذكورات قبله، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ نفي رؤيته تعالىٰ.

(١) من قوله: «ولقائل...» إلىٰ هنا ساقط من (ج)، وهو مثبت في هامش (أ).

اختلفوا: في أنه تعالىٰ هل[1] يَصِحُّ أن يكون مرئياً أم لا[2]؟

فقالت الأشاعرة[3]: نعم[4]، والباقون[5]: لا، واختاره المُصَنِّف.

والدليلُ عليه: أنه مُجرَّد؛ لأنه واجبُ الوجوب، والمُجَرَّد لا يصحُّ أن يكون مرئياً؛ لأن كل ما يَصِحُّ[6] أن يكون مرئياً، صَحَّ أن يكون في جهة وحَيِّز، ولا شيء من المُجرَّد كذلك.

استدلَّ الأشاعرةُ بالنقل والعقل:

أدلة الأشاعرة على جواز رؤية الله تعالىٰ

أما النقلُ: فقولُه تعالىٰ حكاية عن موسىٰ عليه السلام ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾[7].

وَجْهُ الاستدلال بالآية: أن موسىٰ عليه السلامُ سألَ[8] الرؤيةَ، ولو لم تكن الرؤيةُ جائزةً، لكان سؤالُ موسىٰ عليه السلام جَهْلاً وعَبَثاً، ولا يجوز أن يُنسَبَ الجَهْلُ والعَبَثُ إلىٰ الأنبياء.

---

(١) (ب) زيادة: هو.

(٢) (ب): أو لا.

(٣) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ١٧٦، الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٣٥، لمع الأدلة ص ١٠١، الاقتصاد للغزالي ص ٣٣، نهاية الاقدام ص ٣٥٦، الأربعين للرازي ١/٢٦٦، غاية المرام ص ١٥٩، شرح المقاصد ٤/١٨١.

(٤) والأشاعرة قالوا بجواز رؤية الله ـ تعالىٰ ـ منزهاً عن المسامتة والمحاذاة والجهة والمكان. وخالفهم المشبهة والكرامية فأجازوا رؤية الله ـ تعالىٰ ـ بناء علىٰ ما ذهبوا إليه من أنه في مكان وجهة. انظر: الصحائف الإلَهية ص ٣٦٠.

(٥) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٠٨، المغني لعبد الجبار ٤/١٣٩، شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢، كشف المراد ص ٢٧٤.

(٦) (هـ): صح.

(٧) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٨) (ج): يسأل.

أجَابَ عنه: بأن سؤالَ موسىٰ عليه السلام لأجل قومه، والذي يَدُلُّ علىٰ ذلك قولُه تعالىٰ حكايةً عنه: ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾[1] وقولُهُ حكايةً عنهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ[2] ٱلصَّٰعِقَةُ﴾[3].

وقولُه تعالىٰ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[4]. وجه الاستدلال به: أن النظر: إما أن يكون عبارةً عن الرؤية، أو عن تقليب الحَدَقةِ نحو المَرْئي، طلباً لرؤيته. فإن كان الأولُ فهو المطلوب، وإن كان الثاني تَعَذَّرَ حَمْلُهُ علىٰ ظاهره، فلابد من حَمْلِهِ علىٰ الرؤية، التي هي مُسَبَّبةٌ للنظر بالمعنىٰ الثاني، وإطلاقُ اسم السبب علىٰ المُسَبَّب من أحسن وجوه المجاز.

أجاب عنه: بأن النظر لا يَدُلُّ علىٰ الرؤية، ولهذا يقال: «نَظَرْتُ إلىٰ الهِلال فلم أَرَهُ»، وإذا لم يَدُلّ النظرُ علىٰ الرؤية، لم تتعيَّن الرؤية للإرادة، بل جاز أن يكون المرادُ غيرَها.

مع أن له تأويلاً آخر، وهو أن يُحْمَلَ «إلىٰ» علىٰ واحدِ[5] «الآلاء»، وحينئذ يكونُ المراد: وجوهٌ يومئذ ناضرةٌ نعمةَ ربها ناظرة، أي: منتظرة؛ أو يُحْمَلَ علىٰ حذف المضاف، وهو الثواب، وحينئذ يكون المراد: ناضرة إلىٰ ثواب ربها ناظرة.

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٥.
(٢) في جميع النسخ «فأخذتهم».
(٣) سورة البقرة: ٥٥.
(٤) سورة القيامة: ٢٢ - ٢٣.
(٥) ساقطة من (أ).

لا يقال[1]: التأويلان باطلان: أما الأولُ فلأن الانتظارَ سببُ الغم، والآية مَسُوقةٌ لبيان النِّعَم، وأما الثاني فلأن النظر إلى الثواب لابد وأن يُحْمَلَ على رؤية الثواب؛ لأن تقليبَ الحَدَقة نحو الثواب من غير الرؤية، لا يكون من النِّعَم ألبتة، وإذا وَجَبَ إضمارُ الرؤية لا محالةَ، كان إضمارُ الثواب إضماراً للزيادة من غير دليل.

لأنا نقول[2]: الآيةُ دالةٌ على أن الحَالَ التي عَبَّرَ عنها سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾[3] سابقةٌ على حالةِ استقرار أهلِ الجنة في الجنة وأهلِ النار في النار، بدليل قوله تعالى: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ (١٥٣/هـ) بَاسِرَةٌ ۝ تَظُنُّ أَن يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾[4] أي: تَتَوَقَّعُ أن يُفْعَلَ بها فعلٌ، هو في شدته وفظاعته فاقِرةٌ داهية، تَقْصِمُ فِقَارَ الظَّهرِ، فإن في حال استقرار أهل النار في النار قد فُعِلَ بها[5] الفاقرةُ، وإذا كانت تلك الحالةُ سابقةً على الاستقرار، كان انتظارُ النعمة بعد البشارة بها سروراً يَسْتَتْبِعُ نضارةَ الوجه.

ومِثْلُ ذلك الانتظار لا يكون مُسْتدْعِياً للغم، كما أن انتظارَ إكرام الملك وعطائه لا يكون مُوجِباً للغم، إذا تَيَقَّنَ وصولَه إليه؛ وانتظارُ العذاب بعد الإنذار بوصوله غَمٌّ يَسْتَتْبِعُ بَسَارةَ الوجه، أي: شِدَّةَ عُبُوسِه، كانتظار عقوبة[6] الملك إذا تَيَقَّنَ عِقابَه.

---

(١) القائل هو الرازي في المحصل ص ٤٤٩.

(٢) هذا الجواب للطوسي في تلخيص المحصل ص ٣٢٠.

(٣) سورة القيامة: ٢٢.

(٤) سورة القيامة: ٢٤ - ٢٥.

(٥) (هـ): لها.

(٦) (أ): عقاب.

ولا يُحْتاجُ إلىٰ إضمار الرؤية في النظر إلىٰ الثواب بمعنىٰ الانتظار؛ لأن النظرَ عبارةٌ: إما عن الرؤية أو عن تقليب الحَدَقة، وتقليبُ الحَدَقة نحو الثواب بعد البشارة انتظاراً لوصوله من النِّعَم؛ لما بينا.

وقولُه تعالىٰ: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾[1]. وَجْهُ الاستدلال به: أنه تعالىٰ عَلَّقَ الرؤيةَ باستقرار الجبل، وهو ممكن، والمُعَلَّقُ علىٰ الممكن ممكنٌ، فالرؤيةُ[2] ممكنةٌ.

أجَابَ عنه: بأن تعليقَ الرؤيةَ باستقرار المُتحرِّكِ، لا يَدُلُّ علىٰ الإمكان.

تقريرُه: أنه عَلَّقَ الرؤية باستقرار الجبل في حالة تحرُّكِهِ؛ لأن لفظة «إن» إذا دخلت علىٰ الماضي صارت[3] بمعنىٰ المستقبل، أي: لو[4] صار مُسْتَقِرًّا في المستقبل فسوف تراني، وما صار مُسْتقِرّاً في الزمان المستقبل، وإلا لَوَجَبَ حُصُولُ الرؤية؛ لوجوب حُصول المشروط عند حصول شرطه، الذي تَتِمُّ به عليةُ العلة، فإن ما دَخَل «إن» عليه هو شرطٌ تتِمُّ به عليةُ العلة، ولم يتحقق الحصول بالاتفاق، فلم يَسْتقِر الجبلُ، فيكون مُتحرِّكاً بالضرورة؛ إذ لا واسطة بينهما.

فإذن: حال ما عَلَّقَ الله تعالىٰ الرؤيةَ (١٤٤/ج) باستقرار[5]

---

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.
(٢) (ب): فإن الرؤية.
(٣) (ب) (هـ): صار.
(٤) (ب): إن.
(٥) ساقطة من (أ) (ج).

الجبل[1] كان مُتحرّكاً، واستقرار المُتحرّك من حيث هو مُتحرّك محال، فالتعليق عليه لا يَدُلُّ على إمكان الرؤية؛ لأن التعليق على الشرط الممتنع لا يَدُلُّ على إمكان المشروط.

وأما العقل[2]: فلأن الجواهر والأعراض مُشْتَرِكَةٌ في (١٥٨/ب) صحة الرؤية، وصحةُ الرؤية المُشْتَرَكةُ بينهما، لابد لها من علة مشتركة، والمُشْتَرَكُ بينهما الحدوثُ أو الوجودُ، ولا يجوز أن يكون الحدوثُ هو العلةَ المُشْتَرَكةَ؛ لأن الحدوثَ أمر عدمي، والعدمي لايجوز أن يكون علةً للوجودي[3]، فتعيَّن أن تكون العلةُ هو الوجودَ، وهو مُشْتَرَكٌ بين الواجب وغيره، فتكونُ صحةُ رؤية الواجب مُتحققةً.

وهذا الدليل ضعيف؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن الوجودَ مُشْتَرَكٌ بين الواجب والممكن، بل وجودُه الخاص مُخالفٌ لسائر الوجودات في الحقيقة، فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض علةً لصحة الرؤية كونُ وجوده كذلك.

ولئن سُلِّمَ: أن الوجود مُشْتَرَكٌ، فلا نُسَلِّمُ أن صحةَ الرؤية في الشاهد مُعَلَّلَةٌ بعلة، فإن الصحةَ من الاعتبارات العقلية، فلا تَفْتَقِرُ إلى علة.

ولئِنْ سُلِّمَ[4]: أن صحةَ الرؤية مفتقرةٌ إلى علة، فلا نُسَلِّمُ أن العلة

---

(١) (أ) (ج): بالجبل.

(٢) قارن بالمحصل ص ٤٤٣.

(٣) عبارة الرازي في المحصل: «والحدوث لا يصلح للعلية؛ لأنه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم، والعدم السابق لا دخل له في التأثير» ص ٤٤٣.

(٤) (أ): وإن سلم.

هي الوجودُ، والاشتراكُ في المعلول لا يَقْتَضِي الاشتراكَ في العلة؛ لجواز تعليل الأمر المشترك بعلل مختلفة.

ولئِنْ سُلِّمَ: اشتراكُ العلة، فلا نُسَلِّمُ حَصْرَ المشترك في الوجود والحدوث.

ولئِنْ سُلِّمَ: أن لا مُشْتَرَكَ غيرَهما، فلا نُسَلِّمُ أن الحُدوث (١٥٤/هـ) لا يَصْلُحُ للعلية؛ وذلك لأن الحدوثَ والصحةَ كلاهما اعتباريان، والأمورُ الاعتبارية يجوز أن يكون بعضُها علةً لبعض.

ولئِنْ سُلِّمَ: أن الحُدوثَ لا يَصْلُحُ للعلية؛ فلا نُسَلِّمُ أن الجوهر مَرْئِيٌّ، بل المَرْئِيُّ[١] الأضواء والألوان.

ويُمْكِنُ مَنْعُ هذا الدليل من وجوه أخرىٰ[٢]، تَظْهَرُ لمن له أدنىٰ فِطنَة، فلا حاجةَ إلىٰ ذكرها.

رأي الشارح في الرؤية

والحَقُّ[٣]: أنهم إن أرادوا بالرؤية: الحالَ التي نَجِدُها عند إبصار الأجسام، فتلك لا تَصِحُّ في حق الله تعالىٰ؛ لأن تلك الحالةَ[٤] لا تُتصَوَّرُ إلا عند ارتسام صورة المرئي في العين، أو عند اتصال الشعاع الخارج من العين إلىٰ المرئي[٥]، وذلك محال بالنسبة إلىٰ الله تعالىٰ.

وإن أرادوا بها: الكشفَ التامَّ، فذلك حَقٌّ؛ لأن عند كَشْفٍ[٦]

---

(١) (أ) زيادة: هي.
(٢) انظر: الأربعين للرازي ١/٢٦٨، الصحائف الإلٓهية ص ٣٦٣.
(٣) انظر هذا التحقيق في المحصل ص ٤٤٢.
(٤) (أ) (ج): الحال.
(٥) (ب): مرئي.
(٦) (ج): كشفه.

الغطاء وقطع العلائق، والانخراطِ في سِلْكِ الملأ الأعلىٰ، تصيرُ المعارفُ يقينيةً، لا ريبَ فيها كالمُشَاهَدات.

وإن أرادوا بها أمراً آخرَ، وهي الحالةُ التي يَجِدُها الإنسان حيثما[1] يرىٰ الشيءَ بعد علمه به، ففيه بَحْثٌ.

وذلك لأنا إذا عَلِمْنَا الشيءَ حَالَ ما لا نراه[2]، فإنا نُدْرِكُ تفرقةً[3] بين الحالتين، وتلك التفرقةُ لا يجوز عَوْدُها إلىٰ ارتسام الشَّبَحِ أو خروج الشعاع، فهي عائدةٌ إلىٰ حالة أخرىٰ مُغايرة للحالة الحاصلة عند العلم، ويُمْكِنُ أن تَحْصُلَ تلك الحالةُ مع عدم الارتسام وخروج الشعاع، فلا يَبْعُدُ أن تَصِحَّ الرؤية بهذا الوجه علىٰ الله تعالىٰ، لكن يُحتاجُ إلىٰ إثباتِ مغايرة هذه الحالة للكَشْفِ التام.

* قال:

وعَلَىٰ ثُبوتِ الجُودِ، والمُلْكِ، والتَّمَامِ وفَوْقَهُ، والحَقِّيَّةِ، والخَيْرِيَّةِ، والحِكْمَةِ، والتَّجَبُّرِ، والقَهْرِ، والقَيُّومِيَّةِ.

الصفات التي يدل وجوب الوجود على ثبوتها

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَ الأمورَ المنفية عنه تعالىٰ، التي يَدُلُّ وجوبُ الوجود علىٰ نفيها، أشار إلىٰ الأمور المُثْبَتة التي يَدُلُّ علىٰ ثبوتها وجوبُ الوجود[4].

---

(١) (أ): حين.

(٢) (هـ) (ج): ما نراه.

(٣) (ب): بفرق.

(٤) انظر: المباحث المشرقية ٢/٤٩٣، شرح الإشارات للطوسي ٣/٥٥٤، كشف المراد ص ٢٧٧، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٠٤.

فقولُه: «علىٰ ثبوت» عُطِفَ علىٰ قوله «علىٰ نفي الزائد» أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ ثبوت هذه الأمور.

الجود

منها: الجُوْدُ، وهو[1]: إفادةُ ما ينبغي لا لِعِوَضٍ[2]، فقد[3] اعْتُبِرَ في مفهومه ثلاثةُ أشياء: الإفادةُ، وأن يكون ما يفيده المُفيد شيئاً ينبغي للمستفيد، أي: يكون مرغوباً فيه مُؤْثَرًا بالقياس إليه؛ وأن لا يكون لِعِوَضٍ.

وواجبُ الوجود جواد؛ لأنه لو كان مستعيضاً بإفادة ما ينبغي للممكنات، لكان ناقصاً بذاته مُسْتَكْمَلاً بغيره، فيكون محتاجاً إلىٰ غيره، فلا يكون واجباً.

الملك

ومنها: المُلْكُ، أي: وجوبُ الوجود يدل علىٰ أنه مَلِكٌ؛ لأن المَلِكَ هو الغنيُّ مطلقاً، ولا يستغني عنه شيءٌ في شيء، وله ذاتُ كل شيء.

ولا شكَّ أن واجب الوجود كذلك؛ لِما عَرَفْتَ أنه لا يَفْتَقِرُ في ذاته، ولا في هيئاتٍ مُتَمَكِّنةٍ من[4] ذاته، ولا في هيئاتٍ كمالية إضافية إلىٰ غيره، وكلُّ شيء يَفْتَقِرُ إليه؛ لأنه منه تعالىٰ، أو مما منه، وكلُّ شيء غيرُه فهو مملوكٌ له.

---

(١) (أ) (ج): وهي.

(٢) هذا التعريف للجود هو تعريف ابن سينا له في الإشارات. انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣/٥٥٥.

(٣) (أ) (ج): وقد.

(٤) (ج): في.

ومنها: التَّمَامُ وفَوْقَهُ، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ هو التامُّ وفوقَ التام؛ لأن التامَّ: هو ما حَصَلَ له بالفعل جميعُ ما مِنْ شأنه أن يَحْصُلَ له، وواجبُ الوجود كذلك؛ إذ يمتنع عليه التغيُّر والانفعالُ والتجدُّدُ. (١٤٥/ج).

التمام وفوقه

وفَوقَ التَّمَام[1]: هو أن يَحْصُلَ منه جميعُ ما حَصَلَ لغيره من الكمالات، وواجبُ الوجود كذلك؛ لأن الوجود كله مستند إليه، مستفاد منه.

ومنها: الحَقِّيَّةُ، أي: وجوب الوجود يَدُلُّ (٧٩/أ) علىٰ أنه تعالىٰ حَقٌّ، أي: ثابتٌ دائماً، غيرُ قابل للعدم والفناء، بل هو[2] أحقُّ من كل حَقٍّ؛ لأنه مُحَقِّقُ كُلِّ حَقٍّ.

الحقية

ومنها: الخَيْرِيَّةُ، أي: وجوب الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ خَيْرٌ؛ (١٥٥/هـ) لأن الخيرَ هو الوجودُ، والشَّرَّ هو العدم وفِقْدانُ الكَمَال الذي يَسْتَحِقُّهُ الشيءُ، وواجبُ الوجود وجودٌ مَحْضٌ، غيرُ فاقد[3] لما هو كمال له، يستحيل عليه أن يُعْدَمَ عنه شيءٌ.

الخيرية

ومنها: الحِكْمَةُ، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ حكيم؛ لأن الحِكْمَةَ هي[4] العِلْمُ بالأشياء علىٰ ما هي[5] عليه، وإيجادُ الأشياء علىٰ أحسن النظام.

الحكمة

(١) (أ): التام.
(٢) ساقطة من (أ) (ج).
(٣) (هـ) زيادة: للشيء.
(٤) (ب): هو.
(٥) ساقطة من (هـ).

ولاشَكَّ أن واجبَ الوجود يَعْلَمُ جميعَ الأشياء، ويُوجِدُ الموجوداتِ علىٰ أبلغ النظام وأحسن الترتيب، فيكون حكيماً.

التجبُّر

ومنها: التَّجَبُّرُ، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ جَبَّار؛ لأن الجبار هو الذي يَجْبُرُ الشيءَ علىٰ ما لا يقتضيه.

ولا شكَّ أن واجب الوجود كذلك؛ لأن كل موجود سواه لا يَقتضِي الوجودَ، وهو يُوجِدُه ويُجْبِرُه علىٰ الوجود، فإن وجودَ الكل منه.

القهر

ومنها: القَهْرُ، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ قاهر؛ لأنه يَقْهَرُ عدمَ الممكنات بإعطاء الوجود، وإفاضَتِهِ عليها.

القيومية

ومنها: القَيُّومِيَّةُ، أي: وجوبُ الوجود يَدُلُّ علىٰ أنه تعالىٰ قَيُّومٌ؛ لأنه هو القائم بذاته، الذي تقومُ به جميعُ الممكنات.

* قال:

صفات أخرى راجعة إلىٰ ما تقدم

وأَمَّا اليَدُ، والوَجْهُ، والقِدَمُ، والرَّحْمَةُ، والكَرَمُ، والرِّضَا، والتَّكْوِينُ، فَرَاجِعَةٌ إلىٰ مَا تَقَدَّمَ.

○ أقول:

ذهَبَ الشيخُ أبو الحسن الأشعري[1] إلىٰ: أن اليدَ صفةٌ مغايرة للقدرة، والوَجْهَ صفةٌ مغايرة للوجود.

---

(١) انظر: رسالة أهل الثغر للإمام الأشعري، بتحقيق: د. محمد السيد الجليند ص٧٢، غاية المرام ص ١٣٥، كشف المراد ص ٢٧٩.

وذهَبَ عبدُ الله بن سعيد[1] إلىٰ: أن القِدَمَ صفةٌ مغايرة للبقاء، وأن الرحمةَ والكرَمَ والرِّضا صفاتٌ مغايرة للإرادة.

وذهبَت الحنفية[2] إلىٰ: أن التكوينَ صفةٌ أزلية مغايرة للقدرة، وقد أخذوا هذه الصفة من قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3] فجَعَلَ قولَ «كن» مُتقدِّماً علىٰ الكَوْنِ، وهو المُسمَّىٰ بالأمر والكلمة.

قال المُصنِّفُ: هذه الصفات راجعة إلىٰ ما تقدَّم[4].

** ** **

---

(1) انظر: المحصل ص ٤٣٧، كشف المراد ص ٢٧٩.

(2) انظر: كتاب التوحيد للماتريدي ص ٤٧، تبصرة الأدلة للنسفي ٣٠٦/١، شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ٣١٥، المسامرة في شرح المسايرة لابن أبي شريف ص ٩٠.

(3) سورة النحل: ٤٠.

(4) فاليد عبارة عن القدرة، والوجه عن الوجود، والقدم عن البقاء، والرحمة والكرم والرضا كل واحدة إرادة مخصوصة، والتكوين ليس أمراً وراء القدرة والإرادة. شرح التجريد للقوشجي ٣٠٥/٣.

* قال:

الثَّالِثُ فِي أَفْعَالِهِ

الفصل الثالث في أفعال الله تعالى

الفِعْلُ[1] المُتَّصِفُ بِالزَّائِدِ: إِمَّا حَسَنٌ أَوْ قَبِيحٌ، والحَسَنُ أَرْبَعَةٌ.

○ أقول:

لمّا فَرَغَ من الفصل الثاني، شَرَعَ في الفصل الثالث، الذي هو في أفعاله.

أنواع الفعل

الفِعْلُ لايخلو: إما أن يَتَّصِفَ بأمر زائدٍ على الحدوث، أو لا، والثاني مِثْلُ أفعال النائم والساهي، والأول: إما حَسَنٌ أو قبيحٌ؛ لأنه: إما أن يَتعَلَّقَ بفعله ذمٌّ أو لا، الثاني الحَسَنُ، والأولُ القبيحُ.

أقسام الحسن

والحَسَنُ أربعةُ أقسام: واجبٌ، ومندوبٌ، ومباحٌ، ومكروهٌ[2].

وذلك لأنه إما: أن يَسْتَحِقَّ بفعله مَدْحٌ أو لا، والأول واجبٌ إن استحقَّ الذمَّ بتركه، وإلا فمندوبٌ، والثاني مباح إن لم يَسْتحِقّ بتركه مدحٌ، وإلا فمكروهٌ، والحرام ما يَتعَلَّقُ بفعله ذم.

فالأفعالُ الحسنة والقبيحة خمسةٌ.

* قال:

الحسن والقبح عقليان

وَهُمَا عَقْلِيَّانِ؛ لِلعِلْمِ بِحُسْنِ الإِحْسَانِ وقُبْحِ الظُّلْمِ مِنْ غَيْرِ

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) في كون المكروه من الحسن نظر، إذ عدّه ابن السبكي في جمع الجوامع من القبيح، وقال إمام الحرمين: ليس المكروه قبيحاً ولا حسناً.

انظر: تشنيف المسامع للزركشي ١/٢٣١.

شَرْعٍ، ولِانْتِفَائِهِمَا مُطْلَقاً لَوْ ثَبَتَا شَرْعاً، ولَجَازَ التَّعَاكُسُ.

○ أقول:

اختلفوا في أن الحُسْنَ والقُبْحَ هل هما عَقْلِيَّان؟ على معنى: أن كونَ بعض الأفعال مُوجِباً للمدح أو الذم: عقلي أو شرعي؟

فذهبت المعتزلة[1] إلى الأول، والأشاعرة[2] إلى الثاني.

احتجَّت المعتزلةُ بوجوه:

الأول: أن العِلْمَ بحُسْنِ الإحسان والعدل والصدق، وقُبْحِ الإساءة والظلم والكذب، بالمعنى المذكور، حاصلٌ بالضرورة من غير شَرْعٍ[3]، ولهذا يَعْترِفُ مُنكِرُ الشرائع به، ولو كان[4] بِحَسَبَ الشرع، لما عُلِمَ من غير الشرع[5].

الثاني: لو ثَبتَ الحُسْنُ والقُبْحُ شرعاً، لزمَ انتفاؤُهما مطلقاً، والتالي باطل بالاتفاق.

---

(١) وهو مذهب الكرامية والشيعة والخوارج والبراهمة والثنوية والتناسخية. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٥، كشف المراد ص ٢٨١، الرسالة التسعينية ص ١٠٦.

(٢) انظر: نهاية الاقدام ص ٣٧٠، الأربعين للرازي ٣٤٦/١، غاية المرام ص ٢٣٤، مطالع الأنظار ص ١٩٥، شرح المقاصد ٢٨٢/٤، شرح المواقف ١٤٥/٣.

(٣) (أ) (هـ): الشرع.

(٤) (ج): كانا.

(٥) قال ابن جماعة في هامش «د»: «أقول: وقيل على هذا: الناس لم يتركوا سدى، بل الشرائع لم تزل موجودة من لدن آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام» أ / ١٤٤.

بيانُ الملازمة: أنه لو ثبتا بالشرع لا بالعقل، لم يَحْكُم العقلُ (١٥٦/هـ) بقُبْح الكَذِبِ، فجاز وقوعُه من الله تعالى، فإذا[1] حَكَمَ الشرعُ بحُسْنِ شيء أو قُبْحِه، لم يَجْزِمْ بحُسنه أو قبحه؛ لجواز صُدور الكذب حينئذ من الشارع، فلم يثبت الحُسْنُ والقُبْحُ أصلاً.

الثالث: لو ثَبَتَ الحُسْنُ والقُبْحُ بحَسَبِ الشرع لا بالعقل، لجاز التَّعَاكُسُ في الحُسْن والقُبح، بأن يكون ما يُعْتَقَدُ[2] حُسْنُه يكون قبيحاً وبالعكس، فيجوز أن تكون أممٌ عظيمة يَعْتَقِدُون حُسْنَ الإساءةِ وقُبْحَ الإحسان، كما وَقَعَ لنا اعتقادُ عكس ذلك، لكن التالي ظاهرُ الفساد[3] بالضرورة.

وفي هذه الوجوه نظرٌ.

أما الأولُ: فلا نُسَلِّمُ أن العِلْمَ بحُسْنِ الإحسان وقُبحِ الظلم ضروري، ولهذا اتفق العقلاء على أن أمثالهما[4] من المشهورات الحقيقية، التي لولا الشرائعُ والأخلاقُ والانفعالاتُ، لَما جَزَمَ العقلُ بها.

وأما الثاني: فلأنه بعد الشرع نَحْكُمُ جَزْماً بحُسْنِ (١٤٦/ج) ما حَكَمَ الشرع بحُسْنه[5]، وقُبْحِ ما حَكَمَ الشرعُ[6] بقُبْحِه.

---

(١) (أ): وإذا.

(٢) (أ): نعتقد.

(٣) (ب): لكن التالي باطل بالضرورة.

(٤) كذا في (أ)، وفي الباقي: أمثالها.

(٥) العبارة في (هـ): نحكم جزماً بحسن حكم الشرائع.

(٦) ساقطة من (ج).

وأما الثالثُ: فلا نُسَلِّمُ جوازَ التعاكس لو تَبَنا بحَسَبِ الشرع؛ لجواز توافق جميع الشرائع فيه، والمنكرون للشرائع قد يُوافقون الشارعَ في بعض الأمور.

* قال:

وَيَجُوزُ التَّفَاوُتُ فِي العِلْمِ لِتَفَاوُتِ التَّصَوُّرِ.

○ أقول:

هذا جوابُ اعتراض على أن العلم بحُسْنِ الإحسان وقُبْحِ العُدوان ضروري.

تقرير الاعتراض: أن العلم بحُسْنِ الإحسان وقُبْحِ العدوان، لو كان ضرورياً، لما وَقَعَ التفاوتُ بينه وبين العِلْمِ بأن الكُلَّ أعظمُ من الجزء؛ لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت، والتالي باطل بالوجدان.

تقريرُ الجواب: أنه يجوز التفاوتُ في العلوم الضرورية، بسبب التفاوت الواقع في تصوُّر أطرافها.

ولقائلٍ أن يقول: إنا نَجِدُ التفاوتَ بعد تَصوُّر الأطراف، على الوجه الذي تَعَلَّقَ[1] به الحُكْمُ، فلو كان ضرورياً لما كان كذلك.

* قال:

وارْتِكَابُ أَقَلِّ القَبِيحَيْنِ مَعَ التَّخَلُّصِ. والجَبْرُ بَاطِلٌ.

(١) (أ): يتعلق.

○ **أقول:**

قولُه: «وارتكاب أقل القبيحين» جوابُ دليلِ الأشاعرة، على أن حُسْنَ الصدق وقُبْحَ الكذب ليسا عقليين.

تقريرُ الدليل: أن حُسْنَ الصدق وقُبْحَ الكذب لو كانا عقليين، لَمَا اختلفا، أي: لما حَسُنَ الكذبُ ولا قَبُحَ الصِدْقُ؛ لأن الأمورَ العقلية لا تَخْتلِفُ، والتالي باطل، فإن الكذبَ قد يَحْسُنُ، والصِّدْقَ قد يَقْبُحُ، وذلك إذا تضمَّنَ الكذبُ إنقاذَ النبي، والصِّدْقُ إهلاكَه.

تقريرُ الجواب: أنه إذا تعَارَضَ القبيحان ارْتَكَبَ العقلُ أقلَّ القبيحين مع الشُّعُور بقُبْحِ الأكبر، وهنا ما صار الكذبُ حَسَنًا والصدقُ قبيحاً، بل عَارضَ قبحٌ أكبرُ، فارْتكبَ العقلُ الأقلَّ، فإن تَرْكَ إنجاءِ النبي ـ مع القدرةِ عليه ـ قُبْحٌ عظيمٌ، وارتكابُ الكذب قبيح، لكنَّ قبحَه أقلُّ[1] (١٦٠/ب) بالنسبة إلى قُبح تَرْكِ إنجاءِ النبي مع القدرة، فارْتُكِبَ الفعلُ الأول مع الشُّعُور بقبح الثاني، على أنه يُمْكِنُ التخَلُّصُ عن الكذب بالتعريض، فحينئذ يَجِبُ التعريضُ، كيلا يُرْتكبَ فِعْلُ القبيح، أعني: الكذبَ.

قولُه: «والجبر باطل» هذا جوابُ[2] دليلِ آخرَ لهم.

تقريرُ الدليل: لو قَبُحَ الشيءُ لَقَبُحَ من الله تعالى أو من العبد، والتالي بقسميه باطلٌ: أما الأولُ فمتفقٌ عليه، وأما الثاني فلأن العبد

---

(١) (ب) (ج) (هـ) زيادة: من.
(٢) ساقطة من (هـ).

مجبورٌ، فصُدور الفعل منه واجبٌ، فيكون مُضطراً، وبالاتفاق لا يَقْبُحُ من المضطر شيء.

تقريرُ الجواب: أنا نَمْنَعُ بُطلانَ القسم الثاني؛ لأن الجَبْرَ باطلٌ؛ لما[1] سيأتي.

* قال:

الله تعالى لا يفعل القبيح

واسْتِغْنَاؤُهُ وَعِلْمُهُ - تَعَالَىٰ - يَدُلَّانِ عَلَىٰ انْتِفَاءِ القُبْحِ عَنْ أَفْعَالِهِ، مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَيْهِ لِعُمُومِ النِّسْبَةِ، ولا تُنَافِي الامْتِنَاعَ اللَّاحِقَ. ونَفْيُ الغَرَضِ يَسْتَلْزِمُ العَبَثَ، ولا يَلْزَمُ عَوْدُهُ إِلَيْهِ.

○ أقول:

اختلفوا في أنه تعالىٰ هل[2] يفعل القبيحَ أو لا؟

فذهبت الأشاعرةُ[3] إلىٰ الأول، والمعتزلةُ[4] إلىٰ الثاني. واختاره المُصنِّف.

---

(١) (أ): كما.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) في إطلاق هذه النسبة نظر، فقد حكىٰ الإيجي في المواقف الإجماع علىٰ أن الله لا يفعل القبيح، فأهل السنة قالوا: لا يفعل القبيح لأنه لا قبيح منه أصلاً، فلا يتصور منه القبيح، وأما المعتزلة فقد قالوا: ما هو قبيح منه يجب أن يتركه، وما هو واجب عليه يجب أن يفعله.
انظر: شرح المواقف ١٥٦/٣.

(٤) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٤٣، شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١، كشف المراد ص٢٨٣.

واحْتَجَّ عليه: بأنه تعالىٰ مُسْتَغْنٍ عن غيره، قبيحاً كان أو حسنًا، (١٥٧/هـ) عالِمٌ بحُسْنِ الأفعال الحسنة، وقُبْحِ الأفعال القبيحة، وقد عُلِمَ بالضرورة أن العالم بالقُبْحِ المستغنيَ عنه لا يَصْدُرُ عنه.

وأما الأشاعرةُ فلأنهم لمَّا أسندوا جميعَ الممكنات الموجودة إلىٰ الله تعالىٰ، جوزوا صُدورَ القُبْحِ عنه.

الله تعالىٰ قادر علىٰ القبيح

وذهب الجمهورُ[1] إلىٰ أنه تعالىٰ قادر علىٰ القبيح، خلافاً للنَّظام[2]، فإنه قال: لا يَقْدِرُ علىٰ خَلْقِ القُبْح.

واختار المُصنِّفُ مذهبَ الجمهور.

واحْتَجَّ عليه ـ بما عَرَفْتَ ـ أن[3] نسبةَ القدرة إلىٰ جميع الممكنات علىٰ السواء، والقبائحُ منها، فيكون قادراً عليها.

احْتَجَّ النَّظامُ: بأن فِعْلَ القبيح محال؛ لأنه يَدُلُّ علىٰ الجَهْل أو الحاجة، وكلاهما محال، وما يُؤدِّي إلىٰ المحال محالٌ، والمحالُ غيرُ مقدور؛ لأن المقدورَ يَصِحُّ إيجادُه، والمحالُ لا يَصِحُّ إيجادُه.

أجابَ عنه: بأن القُبْحَ محالٌ لغيره، والقدرةُ لا تنافي المحالَ بالغير؛ لأنه ممكن في نفسه، وإليه أشار بقوله «ولا تنافي الامتناع اللاحق».

---

(١) أي: جمهور المعتزلة، أو الموافقون لهم كما هو ظاهر.

(٢) وتابعه علىٰ ذلك الأسواري والجاحظ. انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٤٤.

(٣) (ج): بأن.

الله تعالى يفعل لغرض

واختلفوا: في أنه تعالىٰ هل يَفعَلُ لغَرَضٍ أم لا؟

فذهبت[1] الأشاعرةُ[2] إلىٰ الثاني، والمعتزلة[3] إلىٰ الأول.

فإنهم قالوا: فِعْلُ الحكيم لا يخلو عن[4] غَرَضٍ، هو الداعي إلىٰ ذلك الفعل، وإلا لَزِمَ الترجيح من غير مُرجِّح.

ومن القائلين[5] بالغرض: مَنْ ذهب إلىٰ أن الغَرَضَ هو سَوْقُ الأشياء الناقصة إلىٰ كمالاتها، فمن الكمالات ما لا يَحْصُلُ إلا بذلك السَّوْق، كما أن الجسم لا يمكن إيصاله من مكان إلىٰ مكان إلا بتحريكه، وهو الغَرَضُ من تحريكه.

واحْتَجَّ المُصنِّفُ علىٰ مذهب المعتزلة: بأن الفِعْلَ الخالي من[6] الغَرَض، الذي مِن شأنه أن يَصْدُرَ عن[7] فاعله (١٤٧/ج) المختار لغَرَض عَبَثٌ، والعَبَثُ علىٰ الحكيم محال[8].

---

(١) (هـ): فذهب.

(٢) قال الآمدي: «ووافقهم علىٰ ذلك طوائف الإلهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين» غاية المرام ص ٢٢٤، وانظر: نهاية الاقدام ص ٣٩٧، المحصل ص ٤٨٣، مطالع الأنظار ص ١٩٦.

(٣) ووافقهم علىٰ ذلك أكثر الفقهاء، كما ذكر ذلك الرازي في المحصل ص ٤٨٣. وانظر: المغني لعبد الجبار ٦/٤٨، كشف المراد ص ٢٨٤.

(٤) (هـ): من.

(٥) قارن بتلخيص المحصل ص ٣٤٤.

(٦) (هـ) (ج): عن.

(٧) (ب): من.

(٨) ساقطة من (ج).

واحْتَجَّ الأشاعرةُ: بأن كلَّ مَنْ كان يَفعَلُ لغَرَضٍ، كان مُسْتكْمَلاً بفعل ذلك الشيء، والمُستكْمَلُ بغيره ناقصٌ لذاته.

أجاب المُصنِّفُ: بأنه إنما يكون مُستكْمَلاً بذلك الفعل، لو كان الغَرَضُ عائداً إليه، أما إذا كان الغَرَضُ عائداً إلىٰ غيره، لا يكون مُستكْمَلاً بذلك الفعل.

* قال:

الله يريد الطاعات ويكره المعاصي

وَإِرَادَةُ القَبِيحِ قَبِيحَةٌ، وكَذَا تَرْكُ إِرَادَةِ الحَسَنِ، والأَمْرُ والنَّهْيُ.

○ أقول:

اختلفوا في أنه تعالىٰ هل هو مريدٌ لجميع الكائنات، حَسَناً[1] أو قبيحاً أو لا؟

فذهبت الأشاعرة[2] إلىٰ الأول، والمعتزلة[3] إلىٰ الثاني، فإنهم قالوا: إن الله تعالىٰ لا يريدُ القبيحَ، سواءٌ وَقَعَ أو لا، ويريدُ الحَسَنَ، سواءٌ وَقَعَ أو لا.

واختاره المُصنِّفُ.

واحْتجَّ عليه: بأن إرادةَ القُبْحِ قبيحةٌ، فكما أن الله تعالىٰ لا يَفْعَلُ القبيحَ، كذلك لا يُرِيدُ القبيحَ، وإرادةُ الحَسَنِ حسنةٌ، كما أن تَرْكَ

(١) (ج) زيادة: كان.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٤٥، لمع الأدلة ص ٩٧، الاقتصاد للغزالي ص ٨٩، المحصل ص ٤٧٢، مطالع الأنظار ص ١٩٣.

(٣) انظر: المحيط بالتكليف ص ٢٨٦، شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١.

الحَسَن قبيحٌ، فكذا إرادةُ تَرْكِ الحَسَن.

وأيضاً: أنه تعالىٰ أَمَرَ الكافرَ بالإيمان ونَهَاهُ عن الكفر، فلو لم يكن إيمانُه مراداً، لكان الأمرُ به قبيحاً، ولو لم يكن كفرُه مكروهًا، لكان النهي عنه قبيحاً.

قولُه: «والأمر» عُطِفَ علىٰ قوله: «ترك»، أي: وكذا الأمر بغير المراد والنهيُ عن المراد قبيحٌ.

* قال:

وَبَعْضُ الأَفْعَالِ مُسْتَنِدَةٌ إِلَيْنَا، والمَغْلُوبِيَّةُ غَيْرُ لازِمَةٍ، والعِلْمُ تَابِعٌ.

○ أقول:

قولُه: «وبعض الأفعال مستندة إلينا» إشارةٌ إلىٰ جواب دليل علىٰ أن الله تعالىٰ يريد القبائحَ.

تقريرُ الدليل: أن الله تعالىٰ فاعلٌ لكل موجود، ومن جملة الموجودات القبائحُ، فيكون مريداً لها.

تقريرُ الجواب: أنا لا نُسَلِّمُ أن الله تعالىٰ فاعلٌ لكل موجود، فإنا سَنُبَيِّنُ أن بعضَ الأفعال مستندةٌ إلينا.

وقولُه: «والمغلوبية غير لازمة» أيضاً إشارةٌ إلىٰ جواب دليل علىٰ أن الله تعالىٰ يريد القبائح.

تقريرُ الدليل: أن الله تعالىٰ لو لم يُرِد الكفرَ من الكافر والمعصيةَ من العاصي، وأراد إيمانَ الكافر وطاعةَ العاصي، وقد صَدَرَ الكفرُ من الكافر، والمعصيةُ من العاصي، لَزِمَ أن يَقَعَ خلافُ مرادِ الله تعالىٰ، وأن يَقَعَ (١٥٨/هـ) مرادُ الكافر والعاصي، فيلزم أن يكون الله تعالىٰ مغلوباً والكافرُ والعاصي (١٦١/ب) (٨٠/أ) غالبان على الله تعالىٰ.

تقريرُ الجواب: أن المغلوبيةَ غيرُ لازمة؛ وذلك لأن الله تعالىٰ لم يُرِد الطاعةَ والإيمانَ مطلقاً، حتىٰ لو لم يَقَعَا تَلْزَم المغلوبيةُ، بل أراد أن يَصْدُرَ الإيمانُ من الكافر بإرادته، والطاعةُ من العاصي بإرادته.

قولُه: «والعلم تابع» أيضاً إشارةٌ إلىٰ جواب دليل علىٰ أن الله تعالىٰ مريد للقبائح.

تقريرُ الدليل: أن الله تعالىٰ عالمٌ بوقوع الكفر والمعصية، فيكون وقوعُ الكفر والمعصية منهما واجباً، وإلا لجَازَ أن يَصِيرَ علمُه جهلاً، وإذا كان وقوعُ الكفر والمعصية واجباً، وَجَبَ أن يكون مُراداً له تعالىٰ ولا يكون وقوعُ الإيمان والطاعة مراداً له؛ لكونه محالاً.

تقريرُ الجواب: أن العِلمَ تابعٌ للمعلوم لا يكون مُوجباً له، فلا يكون مُوجِباً لوقوع الكفر والمعصية، فلا تكون الإرادةُ مُتعلِّقةً به.

* قال:

مسألة أفعال العباد

والضَّرُورَةُ قَاضِيَةٌ بِاسْتِنَادِ أَفْعَالِنَا إِلَيْنَا، والوُجُوبُ لِلدَّاعِي لا يُنَافِي القُدْرَةَ كَالوَاجِبِ، والإِيجَادُ لا يَسْتَلْزِمُ العِلْمَ إِلَّا مَعَ اقْتِرَانِ

القَصْدِ فَيَكْفِي الإِجْمَالِيُّ، ومَعَ الاجْتِمَاعِ يَقَعُ مُرَادُهُ تعالىٰ، والحُدُوثُ اعْتِبَارِيٌّ، وامْتِنَاعُ الجِسْمِ لِغَيْرِهِ، وتَعَذُّرُ المُمَاثَلَةِ فِي بَعْضِ الأَفْعَالِ لِتَعَذُّرِ الإِحَاطَةِ، ولَا نِسْبَةَ فِي الخَيْرِيَّةِ بَيْنَ فِعْلِنَا وفِعْلِه، والشُّكْرُ عَلَىٰ مُقَدِّمَاتِ الإِيمَانِ، والسَّمْعُ مُتَأَوَّلٌ ومُعَارَضٌ بِمِثْلِهِ، والتَّرْجِيحُ مَعَنَا.

○ أقول:

اختلفوا: في أن أفعالَ العباد هل هي مُسْتَنِدَةٌ إليهم أو[1] لا[2]؟

فذهَب الشيخُ أبو الحسن الأشعري إلىٰ أنه: لا تأثيرَ لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرةُ والمقدورُ واقعان بقدرة الله تعالىٰ.

وذَهَبَ القاضي أبو بكر الباقِلاني إلىٰ: أن ذاتَ الفعل واقعةٌ بقدرة الله تعالىٰ، وكونَه طاعةً كالصلاة ومعصيةً كالزنا صفاتٌ تَقَعُ بقدرة العبد.

وذَهَبَ الأستاذ أبو إسحاق إلىٰ: أن ذاتَ الفعل يَقَعُ بمجموع القدرتين، أعني: قدرةَ الله تعالىٰ وقدرةَ العبد.

---

(١) (ب): أم.

(٢) المذاهب التي ذكرها الشارح في هذه المسألة منقولة عن المحصل للرازي ص ٤٥٥ بتصرف يسير.

وانظر في هذه المسألة المهمة: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/٢١٩، الإنصاف للباقلاني ص ١٤٤، أصول الدين للبغدادي ص ١٣٤، المحيط بالتكليف ص ٣٤٠، شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٣، نهاية الإقدام ص ٧٥، الأربعين للرازي ١/٣١٩، مطالع الأنظار ص ١٩٠، شرح المقاصد ٤/٢١٩، شرح المواقف ٣/١١٨، اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد للحلبي ص ٤٥.

وذَهَبَ إمامُ الحرمين إلىٰ: أن الله تعالىٰ يُوجِدُ للعبد القدرةَ والإرادةَ، ثم تلك القدرةُ والإرادةُ تُوجِبَان وجودَ المقدور[1].

وهذا موافقٌ لمذهب الحكماء، وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

وذَهَبَ جمهورُ المعتزلة إلىٰ: أن العبد مُوجِدٌ لأفعال نفسه، لا علىٰ نَعْتِ الإيجابِ، بل علىٰ صفةِ الاختيار.

واختارَهُ المُصنِّفُ.

فقال: الضرورةُ قاضيةٌ باستناد أفعالنا إلينا، فإنا نُدْرِكُ التفرقةَ بين الأفعال الصادرة عنا بالاختيار، وبين أفعال الجمادات.

قولُه: «والوجوب للداعي لا ينافي القدرةَ كالواجب» إشارةٌ إلىٰ جواب اعتراض (١٤٨/ج) للمخالفين.

تقريرُ الاعتراض: أن العبد حالَ الفعل لا يخلو: من[2] أن يكون متمكناً من تركه أو لا، فإن كان الثاني فلم[3] يكن الفعلُ مقدوراً له، علىٰ معنىٰ إن شاءَ فَعَلَ وإن شاء تَرَكَ؛ وإن كان الأولُ: فإن لم يكن مُفْتقِراً في ترجيح الفعل علىٰ الترك إلىٰ مُرجِّح، لَزِمَ الترجيحُ بلا

(١) شكك السنوسي والباجوري وغيرهما في صحة ما نسب إلىٰ الباقلاني والأستاذ وإمام الحرمين من الأقوال، وذكروا أنهم موافقون للأشعري في رأيه.
قال السنوسي: «وبالجملة، فالذي أقطع به من غير تردد، تنزه هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم، ولعل ذلك إنما صدر عنهم في مناظرة جدلية لإفحام خصم قويت منافرته للحق، فاحتالوا لسوقه إلىٰ الحق بتدريج، ولهذا قال المشايخ: لا ينقل عن العالم ويجعل مذهباً له ما يصدر منه علىٰ سبيل البحث» شرح السنوسية الكبرىٰ ص ٢٨٥، وانظر كذلك: حاشية الباجوري علىٰ الجوهرة ص ٦٩.

(٢) (ب): إما.

(٣) (هـ): لم.

مُرجِّح؛ وإن افْتَقَرَ عاد التقسيمُ، ولا يَتَسَلْسَلُ بل ينتهي إلىٰ مُرجِّح لا يكون من العبد، وحينئذ يَجِبُ الفعلُ به، وإلا يلزم الترجيحُ بلا مُرجِّح، فلا يتمكن من تركه، فلا يكون مقدوراً له.

تقريرُ الجواب[1]: أن وجوبَ وقوع الفعل بحَسَبِ الدَّاعي؛ لأنه متىٰ حَصَلَ الداعي - وهو الإرادةُ - وَجَبَ الفعلُ، ومتىٰ لم يَحْصُل امتنع، والتمكنُ من الفعل والترك بالنسبة إلىٰ القدرة، فلا يكون الوجوبُ منافياً للقدرة، وذلك كما في حَقِّ الواجب.

قولُه: «والإيجاد لا يستلزم العلم» إشارةٌ إلىٰ جواب اعتراض آخر لهم.

تقريرُ (١٥٩/هـ) الاعتراض: أن العبدَ لو كان مُوجِداً لأفعال نفسه، لكان عَالِماً بتفاصيلها؛ إذ لو جَازَ إيجادُ الفعل بدون العلم به، لجاز بالنسبة إلىٰ إيجاد الله تعالىٰ، فلم يلزم عَالِميةُ الله تعالىٰ، لكن التالي باطل، فإن المُتحرِّك لا يَعْلَمُ تفاصيلَ الحركات الصادرةِ عنه.

تقريرُ الجواب: أن الإيجاد لا يَسْتَلْزِمُ عِلمَ المُوجِد بالمُوجَد، ولا يَلزَمُ نَفْيُ عَالِميةِ الله تعالىٰ؛ لأن مُثْبِتِي العَالِميةِ لا يستدلون بالإيجاد عليها، بل بإحكام الفعل وإتقانه.

نعم الإيجادُ مع القَصْدِ مستلزمٌ للعلم، لكن يكفي العلمُ الإجمالي، والحركاتُ الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد بها، تكون معلومةً لنا علىٰ سبيل الإجمال.

---

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وتقرير الجواب... أقول: ولك أن تقول: هذا الجواب إنما هو علىٰ مذهب أبي الحسين البصري، ولا يبطل به قول جميع المعتزلة، والكلام في إبطال قول سائرهم لا في إبطال كلامه» ب/ ١٤٦.

قولُه: «ومع الاجتماع يقع مراده» إشارةٌ أيضاً إلىٰ جواب اعتراض آخر لهم.

تقريرُ الاعتراض: إذا أراد العبد تسكينَ جسم، وأراد الله تعالىٰ تحريكَه: فإما أن لا يَقَعَ مرادُ أحدهما، وهو محال؛ لأن المانع من وقوع مرادِ كلٍّ منهما وقوعُ مراد الآخر، فلو امتنع مراد كل واحد[1] منهما لَزِمَ وقوع مراد كل منهما، وأنه محال. وأيضاً: يلزم أن لا يكون الجسمُ متحركاً ولا ساكناً، وهو محال.

أو يَقَعَ مرادُ كلٍّ منهما، فيلزم أن يكون الجسمُ في زمان واحد متحركاً وساكناً معاً، وهو محال.

أو يَقَعَ مرادُ أحدهما دون الآخر، وهو محال أيضاً؛ لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في المقدور، فوقوع[2] أحد المرادين دون الآخر ترجيح بلا مُرجِّح.

تقريرُ الجواب: أنه يَقَعُ مرادُ الله تعالىٰ دون العبد عند اجتماع القدرتين، ولا نُسَلِّمُ أن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير، بل هما متفاوتتان في القوة والضعف، ولذلك يَقْدِرُ قادرٌ (١٦٢/ب) علىٰ حركةٍ في مسافةٍ مُدَّةً، لا يَقْدِرُ قادرٌ آخر عليها في تلك المدة.

قولُه: «والحُدوث اعتباري» هذا أيضاً جوابُ اعتراض أورده القدماء[3].

---

(١) ساقطة من (أ) (ج).

(٢) (ب): ووقوع.

(٣) أي: قدماء الأشاعرة، كما في كشف المراد ص ٢٨٨.

تقريرُ الاعتراض: أن الفاعل يَجِبُ أن يكون مُخالفاً لفعله، في الجهة التي بها تَعَلَّقَ الفعلُ، وهو الحُدوث، فيجب أن يكون الفاعل للحدوث مخالفاً لفعله في الحدوث، والعبد مُحْدَثٌ، فلا يكون فاعلاً للفعل الحادث.

تقريرُ الجواب: أن الحُدوث اعتباري، والفاعل لا تأثيرَ له فيه، بل إنما يُؤثِّرُ في الماهية بأن يُوجِدَها[1].

قولُه: «وامتناع الجسم لغيره» هذا أيضاً جوابُ اعتراض لهم.

تقريرُ الاعتراض: أن العبدَ لو كان فاعلاً ومُحْدِثاً لأفعاله، لَصَحَّ[2] أن يكون مُحْدِثاً للجسم؛ لأن العلةَ المُصَحِّحة لتَعَلُّقِ الإيجاد بفعل نفسه هي الحدوثُ، وهو مُتحَقِّقٌ في الأجسام.

تقريرُ الجواب: أن امتناعَ صدور الجسم عن العبد بسبب الغير، وهو أن الجسم لا يجوز أن يَصْدُرَ عن الجسم، كما بَيَّنا، فلا يلزم من تحَقُّقِ العلة المُصَحِّحة ـ أعني: الحُدوثَ ـ جوازُ صدور الجسم عن العبد؛ لتحقق المانع.

قولُه: «وتعذر المماثلة» هذا[3] أيضاً جواب اعتراض لهم.

تقريرُ الاعتراض: أن فعل العبد لو كان واقعاً بقدرته، لما تَعَذَّرَ عليه أن يَفْعَلَ في الزمان الثاني، مِثْلَ ما فَعَلَ في الزمان الأول؛ لوجود

---

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: بأن يوجدها. أقول: ورد هذا بأن «أن يوجد» من مقولة «أن يفعل» وقد اختار المصنف فيما تقدم أنه أمر اعتباري، والفرض أن الفاعل لا يؤثر فيه» ب/ ١٤٧.

(٢) في غير (أ): يصح.

(٣) ساقطة من (هـ).

القدرة في الزمان الثاني أيضاً، لكنَّ التالي باطل، فإنا لا نَكْتُبُ في الزمان الثاني مِثْلَ ما كَتَبْنَا في الزمان الأول، بل تتفاوت في وَضْع الحروف وتركيبها ومقاديرها.

تقريرُ الجواب: أن بعض أفعال العبد لا تَتَعَذَّرُ فيه المماثلة، مثل كثير من الحركات، وبَعْضَها يَتَعَذَّرُ فيه المماثلة، وتَعذُّرُ المماثلة لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة، بل بسبب تعذر الإحاطة الكلية بما فُعِلَ في الزمان الأول.

قوله: «ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وبين فعله تعالىٰ» هذا أيضاً (١٦٠/هـ) جوابُ اعتراض لهم.

تقرير الاعتراض: لو كان العبد فاعلاً لأفعاله، لكان بعضُ أفعالنا خيراً من فعله تعالىٰ.

بيانُ المُلازمة: أن الإيمانَ فِعْلُ العبد، والحيواناتِ المؤذية من أفعال الله (١٤٩/ج) تعالىٰ، والإيمانُ خيرٌ من الحيوانات المؤذية[1]، والتالي باطل بالإجماع.

تقريرُ الجواب: أنه لا نسبةَ بين فعلنا وفعل الله تعالىٰ في الخيرية، فإنهما لا يكونان من نوع واحد.

قولُه: «والشكر علىٰ مقدمات الإيمان» أيضاً[2] جوابُ اعتراض لهم.

---

(١) (ب): الحيوان المؤذي.

(٢) (ج): هذا أيضاً.

تقريرُ الاعتراض: لو كان العبد فاعلاً لأفعال نفسه، لكان فاعلاً لإيمانه، ولو كان فاعلاً لإيمانه، لما وَجَبَ شُكْرُ الله تعالىٰ علىٰ الإيمان، والتالي باطل بالإجماع.

بيانُ الملازمة: أنه لا يَجِبُ شُكْرُ الغير علىٰ فعل نفسه.

تقريرُ الجوابِ: أن الشكر علىٰ مقدمات الإيمان، من تعريفه إياه، وتمكينه منه، وحصول أسبابه.

قولُه: «والسمع» أي: الدلائلُ السمعية التي تمسَّكوا بها، في أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالىٰ، مُتأوَّلٌ، ومُعارَضٌ بمثلها، والترجيحُ معنا.

أما الدلائل السمعية التي تَمَسَّكوا بها، فمنها: قولُه تعالىٰ: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[1] ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾[2] ﴿وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾[3] ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾[4] ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾[5] وهو يريد الإيمانَ، فيكون الإيمانُ فِعْلَه، فيكون الكفرُ أيضاً فِعْلَه، إذ لا قائلَ بالفرق.

وهذه الآياتُ مُتأوَّلةٌ، قد ذَكَرَ العلماءُ تأويلَها في المُطوَّلات.

ولها تأويلٌ علىٰ سبيل الإجمال، وهو: أن الفعلَ يجوز أن يَسْتنِدَ

(١) سورة الرعد: ١٦، وسورة الزمر: ٦٢.
(٢) سورة البقرة: ٧.
(٣) سورة الأنعام: ١٢٥.
(٤) سورة الصافات: ٩٦.
(٥) سورة هود: ١٠٧.

إلىٰ ماله مَدْخَلٌ فيه في الجملة، ولا شَكَّ أن الله تعالىٰ مَبْدأٌ لجميع الممكنات، ينتهي إليه الكلُّ، فلهذا السبب جاز استناد أفعال العباد إليه.

وأما الآيات التي يُعَارَضُ بها، فمنها قولُه تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ﴾[1] ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ﴾[2] ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[3] ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾[4] ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ﴾[5] ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾[6] ﴿كُلُّ ٱمْرِئٍۭ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[7] ﴿وَمَا كَانَ لِىَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِى﴾[8] ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ﴾[9] ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[10] ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ﴾[11] ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟﴾[12] ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟﴾[13] وقولُ موسىٰ لهارون

(١) سورة البقرة: ٧٩.
(٢) سورة الأنعام: ١١٦.
(٣) سورة الأنفال: ٥٣.
(٤) سورة يوسف: ١٨، ٨٣.
(٥) سورة المائدة: ٣٠.
(٦) سورة النساء: ١٢٣.
(٧) سورة الطور: ٢١.
(٨) سورة إبراهيم: ٢٢.
(٩) سورة غافر: ١٧
(١٠) سورة الجاثية: ٢٨.
(١١) سورة البقرة: ٢٨.
(١٢) سورة الإسراء: ٩٤.
(١٣) سورة النساء: ٣٩.

﴿مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوٓا۟﴾[1] وقوله ﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾[2] ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[3] ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[4] ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾[5] ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَـٰطِلِ﴾[6] ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[7] ﴿ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ﴾[8] ﴿ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾[9] ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾[10].

وأمثالُ هذه الآيات في القرآن المجيد أكثر من أن تُحصَى.

قولُه: «والترجيح معنا» لأن التكليفَ إنما يَتِمُّ بإضافة الفعل إلينا، وكذا الوعدُ والوعيدُ، والثوابُ والعقابُ.

والحقُّ[11] في هذه المسألة: أن لا جَبْرَ ولا تفويضَ[12]، بل أمْرٌ

---

(١) سورة طه: ٩٢.

(٢) سورة المدثر: ٤٩.

(٣) سورة الانشقاق: ٢٠.

(٤) سورة التوبة: ٤٣.

(٥) سورة التحريم: ١.

(٦) سورة آل عمران: ٧١.

(٧) سورة الكهف: ٢٩.

(٨) سورة فصلت: ٤٠.

(٩) سورة التوبة: ١٠٥.

(١٠) سورة المدثر: ٣٧.

(١١) انظر هذا التحقيق في: مطالع الأنظار ص ١٩٣، شرح المقاصد ٢٦٣/٤.

(١٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: أن لا جبر ولا تفويض... أقول: المنفي: هو محض كل واحد منهما، والمثبت المتوسط الذي هو المنزلة بين المنزلتين: هو التوزيع، بأن يكون جبراً من وجه وتفويضاً من آخر، وعزاه شيخنا أكمل الدين تلميذ الشارح - رحمة الله تعالى عليهما - إلى السادة الحنفية رضوان الله تعالى عليهم» ١٤٨/ب.

=

بين الأمرين؛ وذلك لأن لقدرة العبد تأثيراً في أفعال نفسه، لكنَّ قدرته على الفعل لا تكون مقدورةً له، بل يَخْلُقها الله تعالىٰ فيه، فلقدرة الله تعالىٰ أيضاً مَدْخَلٌ في صدور الفعل عنه، فلا يكون جَبْراً صِرْفاً ولا تفويضاً صِرْفاً، بل أمْرٌ بين الأمرين.

* قال:

مسألة المتولد

وَحُسْنُ المَدْحِ والذَّمِّ (١٦٣/ب) علَىٰ المُتَوَلِّدِ يَقْتَضِي العِلْمَ بِإِضَافَتِهِ إِلَيْنَا، والوُجُوبُ بِاخْتِيَارِ السَّبَبِ لَاحِقٌ، والذَّمُّ فِي إِلْقَاءِ الصَّبِيِّ عَلَيْهِ لَا علَىٰ الإِحْرَاقِ.

○ أقول:

الفعلُ ينقسم إلىٰ: مباشَرةٍ، ومتولِّدٍ، ومُخْتَرَع.

فالفعلُ الحادثُ ابتداءً بالقدرة في مَحَلِّها هو المُباشَرةُ، كالاعتماد. والفعلُ الحادث الذي (١٦١/هـ) وقع بحَسَبِ فعل آخر، هو المُتولِّد، كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد. والفعلُ الحادث بالقدرة من غير أن يَختصَّ بمحلها، هو المُختَرَع.

واختلفوا: في أن المُتولِّدَ هل هو من فعل العبد كالمباشرة أولا؟

فذهبت المعتزلة[1] إلىٰ أنه من فعلنا كالمباشرة.

وذهبت الأشاعرة[2] إلىٰ أن المُتولِّد من فعله تعالىٰ.

= وانظر في مذهب الحنفية: تبصرة الأدلة للنسفي ٢/٦٣٨، إشارات المرام للبياضي ص٢٥٦.

(١) وهم جمهور المعتزلة. انظر: المحيط بالتكليف ص ٣٩١، كشف المراد ص ٢٩١.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي ص١٣٧، المحصل ص٤٧٣، شرح المقاصد ٤/٢٧١.

واختار المُصنِّفُ مذهبَ المعتزلة.

وادّعَىٰ الضرورةَ فيه؛ فإن[1] حُسْنَ المَدْح علىٰ بعض الأفعال المُتولِّدة والذمَّ لبعضها، يَدُلَّان (٨١/أ) علىٰ العلم بأن المُتولِّد مضافٌ إلينا، فلو لم يكن العلمُ بإضافة المُتولِّدِ إلينا حاصلاً، لما حَسُنَ المدحُ علىٰ بعضها والذمُّ[2] لبعضها.

قولُه: «والوجوب باختيار السبب لاحقٌ» إشارةٌ إلىٰ جواب دَخْلٍ مُقدَّر.

تقريرُه: أن المُتولِّد غيرُ مقدور لنا؛ لأنه لم يَصِح وجودُه وعدمُه مِنَّا؛ لأن عند سببه ـ أعني: الأمرَ الذي حَصَلَ بسببه المُتولِّدُ ـ وَجَبَ المُتولِّدُ، فلا يَصِحُّ تركه منا، فلا يكون مقدورا لنا.

تقريرُ الجواب: أن الوجوبَ إنما يكون باختيار السبب، والوجوبُ باختيار السبب وجوبٌ لاحق، لا ينافي الإمكانَ الذاتي، فلا يكون مُنافياً لكونه مقدوراً.

قولُه: «والذم في إلقاء الصبي» هذا جوابٌ عن دَخْلٍ مُقدَّر.

تقريرُه: أن حُسْنَ المدح والذم لا يَدُلَّان (١٥٠/ج) علىٰ العلم بإضافة المُتولِّد إلينا؛ وذلك لأن حُسْن الذم للمُتولِّد حاصل، وإن عَلِمْنَا استنادَه إلىٰ غيرنا، فإنا نُذَمُّ علىٰ إلقاء الصبي في النار إذا احترق بها، مع أنا نَعْلَمُ أن المُحْرِقَ غيرُ المُلقِي.

---

(١) (ب) (هـ) (ج): بأن.

(٢) (أ): أو الذم.

تقريرُ الجواب[1]: أن الذم للإلقاء لا للإحراق، فإن الإحراقَ عند الإلقاء حَسَنٌ؛ لما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها.

* قال:

القضاء والقدر

والقَضَاءُ والقَدَرُ إِنْ أُرِيدَ بِهِمَا خَلْقُ الفِعْلِ لَزِمَ المُحَالُ، أَو الإِلْزَامُ صَحَّ في الوَاجِبِ خَاصَّةً، أَو الإِعْلَامُ صَحَّ مُطْلَقاً. وقَدْ بَيَّنَهُ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ ـ كَرَّمَ اللَّهُ وَجْهَهُ[2] ـ فِي حَدِيثِ الأَصْبَغِ.

○ أقول:

القضاءُ[3] يُطلقُ على مَعانٍ:

معاني القضاء

منها: خَلْقُ الفعل والإتمام، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾[4] أي: خلقهن وأتمهن.

ومنها: الإلزامُ، أي: الإيجابُ، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[5] أي: أوجب ربك أن لا تعبدوا.

ومنها: الإعلامُ، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾[6] أي: أعلمناهم.

---

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: تقرير الجواب... يورد على هذا: أنه يصح أن يقال: حسن المدح والذم في كل موضع إنما هو على المتولد منه لا المتولد» ١٤٩/أ.

(٢) (هـ): رضي الله عنه، (ج): عليه السلام.

(٣) انظر في القضاء والقدر: الإنصاف للباقلاني ص ١٦٦، المحيط بالتكليف ص ٤٢٠، شرح المقاصد ٤/٢٦٥، اللمعة للحلي ص ٣٢.

(٤) سورة فصلت: ١٢.

(٥) سورة الإسراء: ٢٣.

(٦) سورة الإسراء: ٤.

والقدَرُ يُطلَقُ أيضاً على مَعَانٍ:

منها: الخَلْقُ، قال الله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾[1].

ومنها: الكتابةُ، قال الشاعر:

واعْلَمْ بأنَّ ذَا الجَلالِ قَدْ قَدَرْ

في الصُّحُفِ الأولى التي كان سَطَرْ[2]

ومنها البيانُ، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[3] أي: بيّنا[4].

إذا عَرَفْتَ ذلك: فمَنْ قال بالقضاء والقدر، إن أراد بهما الخَلْقَ والإيجادَ، على معنى أن أفعال العباد كلها مخلوقةٌ لله تعالى فهو باطل؛ لما بيَّنا.

وإن أراد بهما الإيجابَ والإلزامَ، فهو صحيحٌ في الفعل الواجب خاصةً، دون غيره من الأفعال، من المندوب والمباح وغيرهما.

وإن أراد بهما أن الله تعالى بيَّنَها وكَتَبَهَا، واعْلَمَ بأنهم سَيَفعَلُونَها، فهو حق، يَدُلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[5].

واعلم: أن أميرَ المؤمنين عليًّا عليه السلام قد بيَّنَ معنى القضاء والقدر

(١) سورة فصلت: ١٠.
(٢) البيت للعجاج بن رؤبة التميمي، الراجز المشهور. انظر: لسان العرب ٤٢/٧ بولاق.
(٣) سورة النمل: ٥٧.
(٤) (ج): بيناها.
(٥) سورة الحجر: الآية ٢١.

في حديث الأصبغ[1]، مَنْ أراد أن يَطَّلِعَ عليه فليَرْجِع إلىٰ كلامه ﷺ.

---

(١) هو أصبغ بن نباتة الحنظلي المجاشعي الكوفي، أبو القاسم. كان علىٰ شرطة الإمام علي رضي الله عنه، وروىٰ عنه. قال ابن حبان: فُتِنَ بحب علي فأتىٰ بالطامات، فاستحق الترك، واتهمه أبو بكر بن عياش بالكذب، وقال البزار: أكثر أحاديثه عن علي لا يرويها غيره.

انظر: ميزان الاعتدال للذهبي ٢٧١/١، تهذيب التهذيب لابن حجر ٣٦٣/١.

ونص حديث الأصبغ كما في شرح المقاصد: «أن شيخاً قام إلىٰ علي بن أبي طالب بعد انصرافه من صفين، فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلىٰ الشام، أكان بقضاء الله وقدره؟ فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما وطئنا موطئاً ولا هبطنا وادياً، ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر. فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي، ما أرىٰ لي من الأجر شيئاً. فقال له: مه أيها الشيخ!! عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقانا!. فقال: ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، ولم تأت لائمة من الله لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولم يكن المحسن أولىٰ بالمدح من المسيء، ولا المسيء أولىٰ بالذم من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، وجنود الشياطين وشهود الزور، وأهل العمىٰ عن الصواب، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله أمر تخييراً ونهىٰ تحذيراً، وكلف يسيراً، لم يُعْصَ مغلوباً ولم يُطَعْ مُكرَهاً، ولم يرسل الرسل إلىٰ خلقه عبثاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ: وماالقضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما؟ قال: هو الأمر من الله والحكم، ثم تلا قوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ سورة الإسراء: الآية ٢٣. شرح المقاصد ٢٦٩/٤.

ثم قال التفتازاني تعليقاً علىٰ دلالة هذا الحديث: «قلنا: ما ذكر لا يدل إلا علىٰ القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله ـ تعالىٰ ـ وقدره وخلقه وإرادته، يجوز للعبد الإقدام عليه، ويبطل اختياره فيه، واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس، فلينظر أن هذا قول المعتزلة أم المجبرة». شرح المقاصد ٢٦٩/٤.

* قال:

والإِضْلَالُ إِشَارَةٌ إِلَىٰ خِلَافِ الحَقِّ، وفِعْلُ الضَّلَالَةِ، والإِهْلَاكُ. والهُدَىٰ مُقَابِلٌ. والأَوَّلَانِ مَنْفِيَّانِ عَنْهُ تَعَالَىٰ.

الهدى والإضلال

○ أقول:

اختلفوا: في أن الإضلال والهدى[1] هل هما فعل الله تعالىٰ أم لا؟

والإضلال يطلق علىٰ معان ثلاثة:

معاني الإضلال

الأول: الإشارةُ إلىٰ خلاف الحق، وإلباسُ الحقِ بالباطل.

الثاني: فعل الضلالة في الإنسان.

الثالث: الإهلاك (١٦٢/هـ) والبطلان، قال الله تعالىٰ: ﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾[2] أي: لن[3] يُبْطِلَهَا.

والهدىٰ مُقابلٌ له، فيُطْلَقُ علىٰ مُقابلات المعاني الثلاثة المذكورة[4]: الإشارةِ إلىٰ الحق ورفعِ الإلباس، وفعلِ الهداية، وعدمِ الإهلاك والإبطال.

---

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «أقول: الإضلال: خلق الضلال في العبد، والهدىٰ: خلق الهداية فيه. ويصح إسنادهما إلىٰ الله ـ تعالىٰ ـ عند أهل السنة، خلافاً للمعتزلة، وهي فرع مسألة خلق الأفعال» ب/ ١٤٩.

وانظر في الهداية والإضلال: أصول الدين للبغدادي ص ١٤٠، كشف المراد ص ٢٩٥.

(٢) سورة محمد: ٤.

(٣) (ب) (هـ): لم.

(٤) (ب): زيادة: وهي.

والإضلالُ بالمعنيين الأولين منفيان عنه ﷻ؛ لأنهما قبيحان، وقد عرفت أنه تعالىٰ مُنَزَّهٌ عن فعل القبيح.

وأما الهُدَىٰ فيجوز أن يُسْنَدَ إليه تعالىٰ بالمعاني الثلاثة، فإنه نَصَبَ الدلالةَ، وأشار إلىٰ الحق، وفَعَلَ الهدايةَ الضرورية في العقل[1]، ولم يَفْعَل الإيمانَ فيهم؛ لأنه كُلِّفوا به، ولم يُبْطِل عملهم.

فإذا قيل: إنه تعالىٰ يَهْدِي المؤمنين؛ يُرادُ به الهدىٰ بالمعاني المذكورة، وإذا قيل: يُضِلُّ العصاة؛ يُراد به أنه يهلكهم ويعاقبهم.

* قال:

تعذيب غير المكلف قبيح

وَتَعْذِيبُ غَيْرِ المُكَلَّفِ قَبِيحٌ، وكَلَامُ نُوحٍ ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ مَجَازٌ، والخِدْمَةُ لَيْسَتْ عُقُوبَةً، والتَّبَعِيَّةُ فِي بَعْضِ الأَحْكَامِ جَائِزَةٌ.

○ أقول:

اختلفوا: في أن الله تعالىٰ هل يُعَذِّبُ غيرَ المُكلَّف؟

فذهبت الحشوية[2] إلىٰ أن الله[3] تعالىٰ يُعَذِّبُ أطفال الكفار.

---

(١) كذا في (ج)، وفي (أ) (هـ): الفعل.

(٢) في كشف المراد ص ٢٩٦: بعض الحشوية، ثم قال: «ويلزم الأشاعرة تجويزه». وهو إن أراد الجواز العقلي فمُسلَّم، فقد قال الهندي في الرسالة التسعينية: «يجوز علىٰ الله تعالىٰ إيلام البريء من غير جرم سابق وثواب لاحق عقلاً» ص ١٠٨.
أما إن أراد الجواز الشرعي، ففيه خلاف، وإن كان التحقيق أنهم من أهل الجنة، قال الإمام النووي: «وأما أطفال المشركين ففيهم ثلاثة مذاهب: قال الأكثرون هم في النار تبعاً لآبائهم، وتوقفت طائفة فيهم، والثالث ـ وهو الصحيح الذي ذهب إليه المحققون ـ أنهم من أهل الجنة» شرح صحيح مسلم ٢٠٧/١٦.

(٣) (ج): أنه.

فردّه[1] المُصنِّفُ بأن تعذيبَ غيرِ المُكلَّف قبيح عقلاً، فلا يَصْدُرُ من الله تعالىٰ.

واحتجَّت الحَشَوِيَّةُ بوجوه:

الأول: قوله تعالىٰ حكاية عن نوح عليه السلام ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾[2] والفاجر والكافر يعذبهما الله تعالىٰ.

أجاب[3]: بأن كلامَ نوح مجازٌ، فإنه سَمَّاهُما فاجراً وكفاراً؛ لأن مصيرهما إلىٰ الفجور والكفر (١٦٤/ب)، تسميةً للشيء باسم ما يؤول إليه.

الثاني: أن أطفال الكفار تَسْتخْدِمُهُم بما يُوجِبُ عقوبَتَهم.

أجاب: بأن الخِدْمَةَ ليست عقوبةً للطفل، بل تكون إصلاحاً له، كالفَصْدِ والحِجامة.

الثالث: أن حُكْمَ الطفل حُكْمُ أبيه، فيعذبه الله تعالىٰ كأبيه.

وإنما قلنا: إن حُكْمَه حُكْمُ أبيه؛ لأنه مُنِعَ من الدفن والتوارث والتزويج والصلاة عليه كأبيه.

أجاب: بأن التبعيةَ في بعض الأحكام جائزة، ولا يَلْزَمُ منه التبعيةُ في سائر الأحكام والتعذيبُ.

* قال:

والتَّكْلِيفُ حَسَنٌ؛ لاشْتِمَالِهِ علىٰ مَصْلَحَةٍ لا تَحْصُلُ بِدُونِهِ، بِخِلَافِ الجَرْحِ ثُمَّ التَّدَاوِيْ، والمُعَاوَضَاتُ والشُّكْرُ بَاطِلٌ. [مبحث التكليف]

---

(١) (أ): ورده.

(٢) سورة نوح: ٢٧.

(٣) (أ): فأجاب المصنف، (ج): وأجاب المصنف.

حسن التكليف ○ أقول:

اختلفوا في أن التكليف حَسَنٌ أو لا[1]؟[2]

واختار المُصنِّفُ الأولَ.

تعريف التكليف

والتكليفُ مأخوذ من الكُلْفَة، وهي المشقة، ومعناه: إرادةُ مَنْ تجبُ طاعته - على جهة الابتداء - ما فيه مَشَقَّةٌ، بشرط الإعلام.

فيندرج في قوله: «من تجب طاعته»: اللهُ، ورسولُه، والإمامُ، والسيدُ، والوالدُ. ويَخْرُجُ عنه غيرُهم.

وشُرِطَ الابتداء؛ لأن إرادةَ هؤلاء إنما تكون تكليفًا (١٥١/) إذا لم يَسْبِقْهُ غيرُه إلى إرادة، فلهذا لا يقال للأب إذا أَمَرَ ابنه بالصلاة: إنه مُكلِّفٌ له؛ لأن إرادة الله تعالى للصلاة سابقةٌ على إرادة الأب.

واعتبارُ المشقة إنما هو لِيَتَحَقَّقَ أصلُ مفهوم التكليف.

واشْتُرِطَ الإعلامُ؛ لأن المُكلَّفَ إذا لم يَعْلَم إرادةَ المُكلِّفِ بالفعل، لم يكن مُكلَّفاً.

دليل حسن التكليف

واحتجَّ المُصنِّفُ على أن التكليف حَسَنٌ؛ لأنه مشتمل على مصلحة لا تَحْصُلُ بدون التكليف، وهي التعريضُ لمنافعَ عظيمة، لا تَحْصُلُ بدون التكليف.

ومنها: استحقاقُ التعظيم، فإن التفضُّلَ بالتعظيم من غير استحقاق

---

(١) (ج): أم لا.

(٢) لم يختلف أصحاب الديانات في حسن التكليف، ولا يتصور أن ينكره أحد إلا البراهمة، بناء على إنكارهم حسن البعثة. انظر: توضيح المراد للحسيني ص ٥٨٤.

قبيحٌ، سواءٌ كان ممن يستحيل عليه (١٦٣/هـ) النفع أو الضر، أو كان من غيره؛ ومنها التعظيمُ المُسْتَحَقُّ، فلأنه لا يمكن أن يَحْصُلَ بمُجرَّد التفضُّل من غير الاستحقاق.

قولُه: «بخلاف الجرح ثم التداوي، والمعاوضات والشكر باطل» إشارةٌ إلى أجوبة اعتراضات.

أحدُها: أن التكليفَ لأجل النفع، بمثابة جَرْحِ الإنسان غيرَه ثم يُداويه، فكما أن ذلك قبيحٌ، فكذلك التكليف.

الثاني: أن التكليفَ لأجل إيصال النفع بمثابة المُعاوضَات، والمعاوضاتُ يشترط فيها رضا المُتَعَاوِضَين، فكذلك التكليف، ينبغي أن يُشْتَرطَ فيه رضا المُكلِّف والمُكلَّف، فالتكليفُ[1] بدون رضا المُكلَّف قبيحٌ.

الثالث: أنّا لا نُسَلِّمُ أن التكليف لأجل إيصال النفع، ولِمَ لا يجوز أن يكون التكليفُ شكراً على النعم السابقة؟

والجوابُ عن الأول: أن الجَرْحَ مضرةٌ صِرْفةٌ، والتداوي لا يكون إلا التخلصَ من تلك المضرة؛ بخلاف التكليف، فإن فيه منافع عظيمة، ليس هو التخلصَ من المشقة الحاصلة بسببه.

وعن الثاني: أن المُعاوضَاتِ تحتاج إلى رضا الجانبين؛ لاختلاف أغراض الناس في المعاملات، بخلاف التكليف، فإن الثواب الحاصل بسببه لم يختلف[2] العقلاء في اختياره، فلم يَحْتج إلى رضا المُكلَّف.

---

(١) (هـ): والتكليف.

(٢) (ب): يخلف.

وعن الثالث: أن الشكرَ باطلٌ؛ لأن الشكر لا تُشْتَرَطُ فيه المشقة، ولو كان التكليفُ شكراً، لخرج النعمةُ - بسبب وقوع المشقة في مقابلها - عن كونها نعمةً.

* قال:

بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الإسلام

وَلأَنَّ النَّوْعَ مُحْتَاجٌ إِلَىٰ التَّعَاضُدِ المُسْتَلْزِمِ لِلسُّنَّةِ النَّافِعِ اسْتِعْمَالُهَا فِي الرِّيَاضَةِ، وَإِدَامَةِ النَّظَرِ فِي الأُمُورِ العَالِيَةِ، وَتَذَكُّرِ الإِنْذَارَاتِ المُسْتَلْزِمَةِ لإِقَامَةِ العَدْلِ مَعَ زِيَادَةِ الأَجْرِ وَالثَّوَابِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ حُسْنِ التكليف، علىٰ طريقة حكماء الإسلام[1].

بيانُ ذلك: أن الله تعالىٰ خَلَقَ الإنسانَ، بحيث لا يَسْتقِلُّ وحده بأمر معاشه؛ لأنه يحتاج إلىٰ غذاء ولباس ومسكن وسلاح، كلها صِنَاعي، ليس كسائر الحيوانات، التي يكون[2] ما تحتاج إليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبيعياً[3].

والشخصُ الواحد لا يمكنه القيامُ بإصلاح تلك الأمور وترتيبها، إلا في مدة لا يُمْكِنُ أن يعيشَ تلك المدةَ[4]، وإن أمكن فهو مُتعسِّرٌ جداً، لكنها تتيسر لجماعة[5] يتعاضَدُون ويَتَشَارَكون في تحصيلها،

---

(١) انظر: شرح الإشارات للطوسي ٣/٨٠٣.

(٢) (ب): لا يكون.

(٣) (ب): صناعيا بل طبيعياً.

(٤) في شرح الإشارات للطوسي زيادة: فاقدا إياها. ٣/٨٣.

(٥) (ب): بجماعة.

بحيث يَزْرَعُ ذاك[1] لهذا، ويَخْبِزُ هذا لذاك، ويَخِيطُ واحدٌ لآخر، ويَتَّخِذُ الآخرُ الإبرةَ له، وعلىٰ هذا قياسُ سائر الأمور، فيَتِمُّ أمرُ معاشِ كلٍّ من بني نوعه باجتماعٍ ومعارضةٍ ومعاوضةٍ.

فإذن: الإنسانُ مُحتاجٌ بطَبْعِه في معاشه إلىٰ اجتماع، تَتيَسَّرُ بسببه المعارضة والمعاوضة والمعاضدة، ولذلك قيل: الإنسانُ مَدَنِيٌّ بالطبع، فإن التمدُّنَ عندهم عبارة عن هذا الاجتماع.

واجتماعُ الناس علىٰ المعارضة والمعاوضة والتعاضد[2]، لا يَنتظِمُ إلا إذا كان بينهم معاملةٌ وعَدْلٌ؛ لأن كلَّ واحد يَشْتَهِي ما هو محتاجٌ إليه، ويَغْضَبُ علىٰ مُزَاحِمِه، ويَخْتارُ جميعَ الخيرات والسعادات لنفسه، فإن الخير مطلوب لذاته، وحصولُ المطالب الجسمانية لواحد يَستدعي فواتها عن غيره، فلهذا يؤدي إلىٰ المزاحمة.

والإنسانُ إذا زُوحِمَ علىٰ ما يشتهيه، غَضِبَ علىٰ المُزاحِم، فتدعو[3] شهوتُه وغضبُه إلىٰ الجور علىٰ الغير، لِيَسْتبدَّ بذلك المُشْتَهىٰ، فيقع من ذلك الهَرْجُ والتنازع، ويَخْتَلُّ أمرُ الاجتماع، وهذا الاختلال لا يندفع إلا إذا اتفقوا علىٰ معاملة وعدل، فلابد منهما.

والمعاملةُ والعَدْلُ (١٦٤/هـ) غيرُ متناولين للجزئيات التي لا تنحصر، فلابد من قانون كلي، هو السنةُ والشرعُ؛ فإذن لابد من سنة

---

(١) (هـ): ذلك.

(٢) (ب): والمعاضدة.

(٣) في شرح الإشارات للطوسي: «وتدعوه شهوته وغضبه» ٣/٨٠٤.

وشرع، والشرعُ لابد له من شارع، يُبين[1] ذلك على الوجه الذي (١٦٥/ب) ينبغي[2]؛ فإذن لابد من شارع.

ثم إنهم لو تنازعوا في وَضْعِ السنةِ والشرعِ، لوَقعَ الهَرْجُ، فينبغي أن يَمْتازَ الشارعُ منهم باستحقاق الطاعة؛ لينقاد الباقون إليه في قبول السنة (١٥٢/ج) والشرع، وذلك الاستحقاق إنما يتقرَّرُ باختصاصه بآيات، تَدُلُّ على أنه من عند ربهم، وتلك الآياتُ هي معجزاتُهُ.

ثم إن الجمهورَ من الناس يَسْتَحْقِرُون إخلالَ[3] العدل النافعَ لهم في أمورهم، التي بحَسَب النوع، إذا استولى عليهم الشوقُ إلى ما يحتاجون إليه بحَسَب الشخص، فيُقدِمُون على مخالفة الشرع، وإذا كان للمطيع والعاصي ثوابٌ (٨٢/أ) وعقابٌ، يَحْمِلُهُم الرجاءُ والخوفُ على الطاعة وترك المعصية، كان انتظامُ الشرع بذلك أتمَّ من الانتظام بدونه.

فوَجَبَ أن يكون للمطيع والعاصي جزاءٌ من عند الإله، العليمِ بما يُبْدُونه أو يُخْفُونه، من أقوالهم وأفعالهم وأفكارهم، القديرِ على مجازاتهم ومكافأتهم، الغفورِ لِمَنْ يستحق المغفرةَ، المنتقمِ ممن يستحق الانتقام.

ووَجَبَ أن تكون معرفةُ المُجازِي والشارع واجبةً عليهم، ولا يُشْغِلُهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق معرفة أنه واحد حَقٌّ لا شبيه له، ولا يُكلِّفَهُم أن يُصَدِّقوا بوجوده، وهو غيرُ مُشارٍ إليه في مكان، ولا

---

(١) (أ) (هـ): يبين.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (أ): اختلال.

منقسم، ولا خارجَ العالم ولا داخلَه، ولا شيئاً من هذا الجنس، فإنه يَعْظُم عليهم الشُّغْلُ، ويُشَوِّشُ الدينَ، ويُوقِعُهم فيما لا مَخْلَصَ عنه، ومِثْلُ هذه المعرفة قلما تكون يقيناً[1]، فلا يكون ثابتاً، فينبغي أن يكون معها سببٌ حافظ لها، وهو التذكار المُجامِعِ للتَّكرَار. وما اشتمل عليهما إنما يكون عبادةً مُذكِّرةً للمعبود، مُكرَّرةً[2] في أوقات متالية؛ كالصلاة وما يَجْري مَجْرَاها.

فإذن: ينبغي أن يكون الشارعُ داعياً إلى التصديق بوجود خالق عليم قدير، وإلى الإيمان بشارع مُرْسَلٍ إليهم من عنده صادقٍ، وإلى الاعتراف بوعد ووعيد، وثواب وعقاب أُخرَويين، وإلى القيام بعبادات يَذْكُرُ فيها الخالقَ بنعوت جلاله، وإلى الانقياد لسنته، التي يحتاج إليها الناس في معاملتهم[3]، حتى تَسْتمِرَّ بذلك الدعوةُ إلى العدل المقيم لنظام أمور النوع.

وتلك السنةُ استعمالها نافعٌ في أمور ثلاثة:

الأول: رياضةُ القوى النفسانية، بمَنْعِها عن متابعة الشهوة والغضب، وعن التخيُّلات والتوهُّمات، والإحساسات والأفاعيل، المُثيرةِ للشهوة والغضب، المانعةِ عن تَوَجُّهِ النفس الناطقة إلى جَنَّات القُدْس.

الثاني: إدامةُ النظر في الأمور العالية، المُقدَّسةِ عن العوارض المادية والكدُورات الحسية، المؤديةِ إلى ملاحظة المَلَكُوت.

(١) في غير (هـ): يقينيا.
(٢) (ج): متكررة.
(٣) (ج): معاملاتهم.

الثالث: تَذَكُّرُ إنذاراتِ الشارع، ووعدِهِ للمحسن ووعيدِهِ للمسيء، المستلزمةِ لإقامة العدل، مع زيادة الأجر الجزيل والثواب العظيم في الآخرة.

فهذا بيانُ حُسْنِ التكليف، علىٰ رأي حكماء الإسلام.

* قال:

التكليف واجب

وَوَاجِبٌ لِزَجْرِهِ عَنِ القَبَائِحِ.

○ أقول:

اختلفوا: في أن التكليفَ واجبٌ أم لا؟

فذهبت[1] الأشاعرةُ إلىٰ الثاني[2]، والمعتزلةُ إلىٰ الأول[3].

واختاره المُصنِّفُ.

واحْتجَّ عليه: بأنه لو لم يُكَلِّفِ الله تعالىٰ العَبْدَ، الذي[4] كَمُلَتْ شرائطُ التكليف فيه، لما كان زاجراً عن القبائح، بل مُغْرِياً بها، والتالي باطل.

أما المُلازَمةُ: فلأن الله تعالىٰ جَعَلَهُ كاملَ العقل، مائلاً إلىٰ مقتضىٰ الشهوة والغضب من[5] القبائح، فلو لم يُقرِّرْ (١٦٥/هـ) في عقله وجوبَ الواجب، وحرمةَ القبائح، والمؤاخذةَ بإخلال الواجب،

---

(١) (أ): فذهب.

(٢) انظر: لمع الأدلة للجويني ص ١٠٨، المحصل ص ٤٨١.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٩، كشف المراد ص ٣٠٠.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) (هـ): عن.

وارتكاب القبائح، لصَدَر القبائحُ دائماً من العبد، فلم يكن هو زاجراً عن القبائح، بل مُغْرِياً بها.

وأما بيانُ بُطلان التالي: فلأن تَرْكَ الزَّجْرِ عن القبائح، والإغراءَ بها قبيحٌ، والله تعالىٰ مُنزَّهٌ عن القبيح.

* قال:

شرائط حسن التكليف

وشَرَائِطُ حُسْنِهِ: انْتِفَاءُ المَفْسَدَةِ، وتَقَدُّمُهُ، وإِمْكَانُ مُتَعَلَّقِهِ، وثُبُوتُ صِفَةٍ زَائِدَةٍ علىٰ حُسْنِهِ، وعِلْمُ المُكَلَّفِ بِصِفَاتِ الفِعْلِ وقَدْرِ المُسْتَحَقِّ عَلَيْهِ، وامْتِنَاعُ القَبِيحِ عَلَيْهِ، وقُدْرَةُ المُكَلَّفِ علىٰ الفِعْلِ، وعِلْمُهُ بِهِ، وإِمْكَانُهُ وإِمْكَانُ الآلَةِ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ شرائط حُسْنِ التكليف[1].

منها: ما يَرْجِعُ إلىٰ نفس التكليف، ومنها: ما يَرْجِعُ إلىٰ الفعل المُكلَّف به، ومنها ما يَرْجِعُ إلىٰ المُكلِّف، ومنها ما يَرْجِعُ إلىٰ المُكلَّف.

أما ما يَرْجِعُ إلىٰ نفس التكليف فأمران:

الأولُ[2]: انتفاءُ المفسدة، بأن لا يكون التكليفُ مفسدةً للمُكلَّف، بأن يكون مُوجِباً للإخلال بتكليفٍ آخر له، وأن لا يكون مفسدةً لمُكلَّف آخر.

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٠٩، كشف المراد ص ٣٠٠، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣١٥.

(٢) (ب): فالأول.

والثاني: تَقدُّمُ التكليف على الفعل زماناً، يَتمَكَّنُ المُكلَّفُ فيه من الاستدلال به، ليُباشِرَ الفعلَ زمانَ وُجوبِ إيقاعه فيه.

وأما ما يَرْجِعُ إلى الفِعْل فأمران أيضاً:

الأول: إمكانُ وجوده، وإليه أشار بقوله: «وإمكان متعلَّقه»، فإن التكليفَ بالمحال خالٍ عن الفائدة.

الثاني: اشتمالُ الفعل على صفة زائدة (١٥٣/ج) على حُسْنِهِ، بأن يكون واجباً أو مندوباً، إن كان التكليف بفعل، وبأن يكون قبيحاً أو يكون الإخلال به أولى من فعله؛ إن كان التكليف بترك فعل.

وأما ما يَرْجِعُ إلى المُكلِّفِ: فهو أن يكون عَالِماً بصفات الفعل؛ لئلا يُكلِّفَ بارتكاب القبائح، واجتنابِ الواجب والمندوب، وأن يكون عَالِماً بقَدْرِ ما يُسْتَحقُّ على الفعل من الثواب؛ لئلا يَنْقُصَ[1] (١٦٦/ب) فيكون جَوْراً، وأن يكون القبيحُ ممتنعاً عليه؛ لئلا يُخِلَّ بالواجب، فلا[2] يُثِبْتَ المستحق للثواب.

وأما ما يَرْجِعُ إلى المُكلَّف: فهو أن يكون قادراً على الفعل، وأن يكون عالماً به أو متمكناً من العلم، وأن يَتمَكَّنَ من آلة الفعل، إن كان الفعلُ ذا آلة.

* قال:

متعلق التكليف

ومُتَعَلَّقُهُ: إمَّا عِلْمٌ: إمَّا[3]: عَقْلِيٌّ أَوْ سَمْعِيٌّ، وإمَّا ظَنٌّ، وإمَّا عَمَلٌ.

---

(١) (ج): ينقص الثواب.

(٢) (هـ): ولا.

(٣) ساقطة من (ب).

○ أقول:

أي: متعلق التكليف: إما علم، وإما ظنّ، وإما عمل.

أما العِلْمُ فهو: إما عقليٌّ يَسْتَقِلُّ العقلُ بتحصيله، كالعلم بوجود الإله، وكونه قادراً عالماً؛ وإما سمعيٌّ لا يَسْتَقِلُّ العقلُ بتحصيله، ولا سبيلَ إلى إثباته إلا من طريق الشرع، وتصديقٍ من النبي، مثل علم المعاد الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن، وسعاداته[1] وسروره، وشقاوته. وأما الظنُّ، فمثل: كثير من الأحكام الشرعية، كظنِّ القبلة وطهارة الماء، وغيرهما. وأما العملُ: فكردِّ الوديعة، وشُكْر المُنعِم، والصلاة والزكاة، وغيرهما.

● قال:

وَهُوَ مُنْقَطِعٌ للإِجْمَاعِ، ولإِيصَالِ الثَّوَابِ. التكليف منقطع

○ أقول:

التكليفُ لابد وأن يَنْقَطِعَ عن المُكلَّف، ولا يدوم بدوامه.

والدليلُ عليه: الإجماعُ، ولأن التكليفَ إن لم ينقطع، لم يمكن إيصالُ الثواب إلى المُكلَّف، والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أن التكليفَ يَسْتَدْعِي المشقةَ، والثوابَ يَسْتَدْعِي الخُلوصَ عن المشقة، فالجمع بينهما محال، فلو تَحَقَّقَ التكليفُ دائماً انتفى الثوابُ دائماً، فلم يُمْكِن إيصالُه إلى المُسْتحِقّ. (١٦٦/هـ).

(١) (ا) (ج): في سعاداته.

* قال:

عموم حسن التكليف للمؤمن والكافر

وَعِلَّةُ حُسْنِهِ عَامَّةٌ، وضَرَرُ الكَافِرِ مِن اخْتِيَارِهِ - وهُوَ مَفْسَدَةٌ - لا مِنْ حَيْثُ التَّكْلِيفُ، بِخِلَافِ مَا شَرَطْنَاهُ، والفَائِدَةُ ثَابِتَةٌ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ عُموم حُسْن التكليف، بالنسبة إلىٰ المؤمن والكافر[1].

والدليلُ عليه: أن علة حُسْنِ التكليف - وهي التعريضُ للثواب - عامةٌ بالنسبة إلىٰ المؤمن والكافر، فالتكليفُ بالنسبة إلىٰ الكافر أيضاً حَسَنٌ.

قولُه: «وضرر الكافر من اختياره» إشارةٌ إلىٰ جواب سؤال.

توجيهُه: أن تكليف الكافر ضررٌ عظيم في حقه؛ لأنه مشقة في الدنيا، والعقابُ حاصل بتركه في العُقبَىٰ، وانتفاء مصلحته[2]؛ إذ لا ثوابَ له، فهو قبيح قطعاً.

تقريرُ الجواب: أن التكليفَ نَفْسَه ليس بضرر، ولا مُقْتَضٍ للضرر من حيث هو تكليفٌ، وإلا لكان تكليفُ المؤمن كذلك، بل الضرر حَصَلَ من اختيار الكافر الكفرَ والفسوقَ، وتَرْكَ الإيمان والطاعة.

قولُه: «وهو مفسدة لا من حيث التكليف» إشارةٌ أيضاً إلىٰ جواب سؤال.

---

(١) انظر: كشف المراد ص ٣٠٢.

(٢) (هـ): مصلحة.

توجيهُه: أن حُسْنَ التكليف مشروطٌ بانتفاء المفسدة، بالنسبة إلى المُكلَّف، وتكليفُ الكافر مستلزم للمفسدة، فإنه يستلزم ضَرَرَ المُكلَّف، فلا يكون حَسَناً.

تقريرُ الجواب: أن التكليفَ لا يستلزم المفسدةَ من حيث التكليفُ، بل المفسدةُ حَصَلَتْ من سوء اختياره، بخلاف ما شَرَطْنَاهُ، فإن التكليفَ مشروط بانتفاء المفسدة اللازمةِ من حيث التكليفُ، لا المفسدةِ الحاصلةِ من سوء الاختيار.

قولُه: «والفائدة ثابتة» هذا أيضاً جوابُ سؤال مُقدَّر.

توجيهُه: أن تكليفَ الكافر لا فائدة فيه؛ لأن الفائدةَ من التكليف هي الثوابُ، ولا ثوابَ له، فلا فائدةَ في تكليفه، فكان عبثاً.

تقريرُ الجواب: أنّا لا نُسَلِّمُ أن تكليفَ الكافر لافائدةَ فيه، بل الفائدةُ ثابتةٌ، وهي التعريضُ للثواب، كما بالنسبة إلى المؤمن.

* قال:

(مبحث اللطف) واللُّطْفُ وَاجِبٌ لِيَحْصُلَ[1] الغَرَضُ بِهِ. فَإِنْ كَانَ مِنْ فِعْلِهِ ـ تَعَالَىٰ ـ وَجَبَ عَلَيْهِ؛ وإِنْ كَانَ مِنَ المُكَلَّفِ وَجَبَ أَنْ يُشْعِرَ بِهِ ويُوجِبَهُ؛ وإِنْ كَانَ مِنْ غَيْرِهِمَا شُرِطَ[2] فِي التَّكْلِيفِ العِلْمُ بِالفِعْلِ. وَوُجُوهُ القُبْحِ مُنْتَفِيَةٌ، والكَافِرُ لا يَخْلُو عَنْ لُطْفٍ، والإِخْبَارُ بِالسَّعَادَةِ والشَّقَاوَةِ لَيْسَ مَفْسَدَةً، ويَقْبُحُ مِنْهُ ـ تَعَالَىٰ ـ التَّعْذِيبُ مَعَ مَنْعِهِ دُونَ الذَّمِّ.

---

(١) (ب) (هـ): لتحصيل.

(٢) (أ) (ب): يشرط.

○ أقول:

تعريف اللطف

اللُّطْفُ: ما يُقرِّبُ العَبْدَ إلىٰ الطاعة، ويُبعِدُهُ عن المعصية، بحيث لا يُؤَدِّي إلىٰ الإلجاء[1].

اللطف واجب

وهو واجبٌ، علىٰ معنىٰ: أن تاركَه يَسْتحِقُّ الذمَّ عند المعتزلة[2]، خلافاً للأشاعرة[3].

واختار المُصنِّفُ مذهبَ المعتزلة.

واحْتجَّ عليه: بأن اللُّطْفَ يَحْصُلُ به الغَرَضُ من التكليف، وهو (١٥٤/ج) التعريضُ للثواب؛ لأن ما يُقرِّبُ المُكلَّفَ من الطاعة ويُبعِدُه عن[4] المعصية، يكون مُسْتدْعِياً لتحصيل المُكلَّفِ به، المُسْتلزِمِ للغرض منه، وما يُحَصِّلُ الغرضَ من التكليف يكون واجباً؛ لأن التكليف واجب، وهو لا يَتِمُّ إلا باللطف، وما لا يَتِمُّ الواجبُ إلا به، فهو واجب.

أقسام اللطف

واللُّطْفُ: إما أن يكونَ فِعْلَ الله تعالىٰ كخَلْقِ القدرة للعبد، وإكمال العقل، ونَصْبِ الأدلة، وتهيئةِ آلات فِعْلِ الطاعة[5] وتَرْكِ المعصية، فيكونَ واجبًا عليه تعالىٰ.

---

(١) انظر هذا التعريف في تلخيص المحصل ص ٣٤٢.

(٢) وخالف في ذلك من المعتزلة بشر بن المعتمر وأصحابه من البغداديين. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩، كشف المراد ص ٣٠٣.

(٣) انظر: لمع الأدلة للجويني ص ١٠٨، المحصل ص ٤٨١، شرح المقاصد ٤/٣٢١.

(٤) (ب) (ج): من.

(٥) (ب) (هـ): طاعته.

وإما أن يكون فِعْلَ المُكلَّف نفسه، كنظره وفكره فيما يَجِبُ عليه ويُوصِلُه إلىٰ تحصيله، فوجب علىٰ الله تعالىٰ أن يُعرِّفَه ويُوجِبَه عليه.

وإما أن يكون فِعْلَ غيرهما من المكلفين، مثل الإعانةِ له في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده، والتأسي به (١٦٧/هـ) في أفعاله الصالحة وإيمانه وطاعته، والانزجارِ عن أفعاله الفاسدة اعتباراً له، فيُشترطُ في التكليف بالملطوف فيه العِلمُ بأن ذلك الغير يَفْعَلُ اللطفَ.

قولُه: «ووجوه القبح منتفية» إشارةٌ إلىٰ جواب اعتراض.

توجيهُه: أن يقال: اللطفُ إنما يكون واجباً إذا كان خالياً من وجوه (١٦٧/ب) القُبْح والمفسدة، (فإن وجوه الحُسْنِ والمصلحة، لا تكون كافيةً في وجوب اللطف، بل لابد من انتفاء القُبْحِ والمفسدة)[١] فيجوز أن يكون اللطفُ الذي يُوجبُونَه مشتملاً علىٰ وجوه القُبْحِ والمفسدة، وإن لم نَعْلَمْهُ[٢]، فلا يكون واجباً.

تقريرُ الجواب: أن وجوهَ القُبْح منتفيةٌ؛ لأنا نَعْرِفُها؛ لأنا مُكلَّفون بتركها، وكل ما كنا مُكلَّفين بتركه يكون معلوماً لنا، وقد عَرَفْنَا أنه ليس هناك وَجْهُ قُبْح.

قولُه: «والكافر لا يخلو من[٣] لطف» أيضاً جوابُ اعتراض.

توجيهُه: أن يقال: الكافر مُكلَّفٌ بالإيمان مع أنه لا لُطْفَ به: أما

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (هـ).
(٢) (ب) (هـ): يعلم.
(٣) (هـ): عن.

أنه مُكلَّفٌ بالإيمان فظاهر، وأما أنه لا لُطْفَ به، فلأنه لو كان لُطْفٌ به لحَصَلَ الملطوفُ به ـ أي: الإيمانُ ـ عنده، والتالي ظاهر الفساد.

بيانُ الملازمة: أنه لا معنىٰ لِلُّطْفِ إلا ما حَصَلَ الملطوفُ به عنده، فلو كان اللطفُ واجباً، لما كان التكليف مُتحَقِّقاً بدونه؛ لأن مُوجِبَ وجوبه هو التكليفُ.

تقريرُ الجواب: أن الكافرَ لا يخلو من[1] لطف أيضاً، فإن اللطفَ ليس عبارةً عما حَصَلَ الملطوفُ به عنده، بل هو عبارةٌ عما يُقرِّبُ إلىٰ الطاعة ويُبْعِدُ عن المعصية، فجاز أن يكون المُقرِّبُ[2] حاصلاً، ولا يَتحَقَّقُ الملطوفُ به (٨٣/أ) بسببِ مانعٍ، وهو سوءُ اختيار[3] المكلَّف.

قولُه: «والإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة» أيضاً[4] جوابُ اعتراض.

تقريرُه: أن اللطفَ لو كان واجباً علىٰ الله تعالىٰ لصَدَرَ عنه، والتالي باطل.

أما الملازمة فظاهرة.

وأما بيانُ بطلان التالي: فلأن الله تعالىٰ أَخْبَرَ بالسعادة والشقاوة، فإنه أخبر بأن بعض المُكلَّفين من أهل الجِنَان، وبعضَهم من أهل النيران، والإخبار بأن المُكلَّفَ من أهل النار مُنافٍ للطف؛ لأنه مفسدة

---

(١) (هـ): عن.

(٢) (آ): القرب، (ب): التقرب.

(٣) (ب): إحسان.

(٤) ساقطة من (هـ).

بالنسبة إلىٰ المُكلَّف؛ لأنه إغراءٌ له علىٰ المعاصي، فيكون منافياً للطف، وإذا صَدَرَ عنه منافي اللطف، لم يَصْدُر عنه اللطفُ.

تقريرُ الجواب: أن الإخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدةً، فإنه ليس إغراءً علىٰ المعاصي؛ لجواز أن يمتنعَ عن المعاصي، ولا يُقْدِمَ عليها، بسبب هذا الإخبار.

قولُه: «ويَقْبُحُ منه التعذيبُ مع منعه دون الذم» أي: يَقْبُحُ من المكلِّف تعذيبُ المُكلَّف إذا منعه من اللطف؛ لأنه إذا منعه من اللطف يكون بمنزلة الأمر بالمعصية والإلجاء إليها، فيَقْبُحُ التعذيبُ حينئذٍ؛ لأنه علىٰ ذلك التقدير له أن يقول: لِمَ ما لَطَفْتَ[1] بي؟ كما قال الله تعالىٰ: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُوا۟ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾[2] فإنه أخبر بأنه لو منعهم اللُّطفَ[3] في بعثة الرسول، لكان لهم هذا السؤالُ، ولا يكون لهم هذا السؤالُ إلا مع قُبح إهلاكهم من دون البعثة.

ولا يَقْبُحُ من المُكلِّفِ ذمُّ المُكلَّف مع منعه اللُّطْفَ؛ لأن الذمَّ حَقٌّ يُسْتَحَقُّ[4] علىٰ القبح، غيرُ مختص بالمُكلِّف، بخلاف العقاب المُسْتَحق للمُكلِّف، ولهذا لو أغرىٰ الإنسانُ غيرَه علىٰ القبح، ففعله، لم يَسْقُط من الباعث حَقُّ الذم، كما أن لإبليس حقَّ ذمِّ أهل النار، مع أنه المُغْرِي علىٰ المعاصي.

---

(١) (هـ): لطف.

(٢) سورة طه: ١٣٤.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (ج): مستحق.

* قال:

وَلَابُدَّ مِنَ الْمُنَاسَبَةِ، وَإِلَّا تَرَجَّحَ بِلَا مُرَجِّحٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَىٰ الْمُنْتَسِبَيْنِ. وَلَا يَبْلُغُ الْإِلْجَاءَ. وَيَعْلَمُ الْمُكَلَّفُ اللُّطْفَ إِجْمَالاً أَوْ تَفْصِيلاً. وَيَزِيدُ اللُّطْفُ عَلَىٰ جِهَةِ الْحُسْنِ، وَيَدْخُلُهُ التَّخْيِيرُ، وَيُشْتَرَطُ حُسْنُ الْبَدَلَيْنِ. (١٦٨/هـ)

○ أقول:

أحكام اللطف

ذَكَرَ لِلُّطْفِ أحكاماً خمسة[1]:

الأولُ: أنه لابد أن يكون بين اللطف والملطوف به مناسبةٌ، على معنىٰ أن حُصولَ اللطف يكون داعياً إلىٰ حُصول (١٥٥/ج) الملطوف به؛ لأنه لو لم يكن بينهما مناسبةٌ، لَزِمَ الترجيحُ بلا مُرجِّح بالنسبة إلىٰ المُنتسِبَيْن، والتالي باطل.

بيانُ المُلازمة: أنه لولا المناسبةُ، لم يكن كونُ اللطف لطفاً بالنسبة إلىٰ ذلك الفعل، أولىٰ من كون غيره لطفاً بالنسبة إليه، ولا يكون[2] ذلك الفعلُ ملطوفاً به بالنسبة إلىٰ ذلك اللطف، أولىٰ من كون فعل غيره بالنسبة إليه.

الثاني: أن لا يَبْلُغَ اللطفُ في استدعاء الملطوف به حَدَّ الإلجاء، وإلا لم يكن اللطفُ لطفاً؛ ضرورةَ اعتبارِ عدم الإلجاء في مفهومه.

الثالثُ: أن يَعْلَمَ المُكلَّفُ اللطفَ إجمالاً أو تفصيلاً؛ لأنه إذا لم

(١) انظر: كشف المراد ص ٣٠٥، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣١٦.

(٢) (هـ): كون.

يَعْلَمْهُ المُكلَّفُ لم يَعْلَم المناسبةَ بينه وبين الملطوف به، فلم يكن داعياً للمُكلَّف إلى الفعل الملطوفِ به، فإن كان العلمُ الإجمالي كافياً في استدعاء الفعل، لم يَجِب التفصيليُّ، كما نَعْلَمُ[1] أن ضَرْبَ البهيمة لطفٌ لنا، وإن كان اللطفُ لا يَتِمُّ إلا بالعلم التفصيليِّ وَجَبَ حُصولُه.

الرابعُ: أن يكون اللطفُ مشتملاً على صفةٍ زائدة على الحُسْن: مِنْ كونه واجباً كالفرائض، ومندوباً كالنوافل.

الخامسُ[2]: جوازُ دخول التخيير في اللطف، ولا يَجِبُ أن يكون مُعَيَّناً، بل يجوزُ أن يكون فِعْلان كلٌّ[3] منهما مشتملاً على جهة المصلحة المطلوبة من الأمر، فيقوم كلٌّ منهما مَقامَ الآخر، كما في الكفارة المُخيَّرة، وحينئذٍ[4] لا[5] يَجِبُ كلٌّ من الفعلين، بل يكون كالواجب المُخيَّر.

ويُشْتَرطُ في كل واحد من البَدَلَيْنِ ـ أي: الأمرين اللذين يكون كلٌّ منهما لطفاً، ويَقُومُ كلٌّ منهما مَقامَ الآخر ـ كونُ كلٍّ منهما حَسَناً، ليس فيه وَجْهُ قبيحٌ.

* قال:

وَبَعْضُ الألَمِ قَبِيحٌ يَصْدُرُ عَنَّا خَاصَّةً، وبَعْضُهُ حَسَنٌ يَصْدُرُ عَنْهُ حسن الألم وقبحه

(١) (أ): يعلم.
(٢) (أ) (ج): الحكم الخامس.
(٣) (أ): وكل.
(٤) ساقطة من (ج).
(٥) (ج) (هـ): ولا.

ـ تعالىٰ ـ وَمِنَّا ـ وحُسْنُهُ: إِمَّا لاسْتِحْقَاقِهِ (١٦٨/ب)، أَوْ لاشْتِمَالِهِ عَلَىٰ النَّفْعِ أَوْ دَفْعِ الضَّرَرِ الزَّائِدَيْنِ، أَوْ لِكَوْنِهِ عَادِيًّا، أَوْ عَلَىٰ وَجْهِ الدَّفْعِ. ولَابُدَّ فِي[1] المُشْتَمِلِ عَلَىٰ النَّفْعِ مِن اللُّطْفِ.

○ **أقول:**

لَمَّا بَيَّنَ وجوبَ اللطف ـ وهو ضَرْبان: مصلحةٌ في الدين ومصلحةٌ في الدنيا، ومصلحةُ الدين: إما مَضَرَّةٌ أو منفعةٌ، والمضرةُ: إما أَلَمٌ ومرض[2] وغلاء أو غيرها، والمنفعةُ: إما صحة وسعة في الرزق ورخص أو غيرها ـ أورد مباحثَ هذه الأمور عَقِيْبَ اللطف.

واخْتُلِفَ في حُسْنِ الألم وقُبْحِه:

فذَهَبت[3] الأشاعرةُ إلىٰ أن الآلامَ الصادرةَ عنه تعالىٰ حسنةٌ[4]، سواءٌ كانت مُبْتَدَأً بها، أو بطريق المجازاة، وسواءٌ يَعْقُبُها عِوَضٌ أو لا.

وذهبت الثَّنَوية[5] إلىٰ قُبْحِ جميع الآلام لذاتها، وهي صادرة عن الظُّلْمة.

واختار المُصنِّف أن بعضَ الآلام قبيحٌ، يَصْدُرُ منا خاصةً،

---

(١) (هـ): من.

(٢) (أ) (هـ): أو مرض.

(٣) (هـ): فذهب.

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٠، شرح المقاصد ٤/٢٩٤، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣١٦.

(٥) الثنوية: مذهب فلسفي قديم، يرى بأزلية النور والظلمة، وأن فاعل الخير هو النور، وفاعل الشر هو الظلمة.

انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/٢٤٤، كشاف اصطلاحات الفنون ١/٥٤١.

كالآلام الصادرةِ عن بعض المكلفين، بالنسبة إلىٰ مَنْ لا جريمةَ له، وبَعضَها حَسَنٌ يَصْدُرُ من الله تعالىٰ ومِنَّا.

وعِلةُ حُسْنِه: إما الاستحقاقُ، أو اشتمالهُ علىٰ نفي زائدٍ علىٰ الألم أو علىٰ دفع زائدٍ عليه، أو كونُه علىٰ مقتضىٰ العادة، كما يفعله الله تعالىٰ في الحَيِّ إذا ألقيناه في النار، أو كونُه واقعاً علىٰ وَجْه الدَّفع، كما إذا وَقَعَ دَفْعاً للصائل، فإنا إذا عَلِمْنَا اشتمالَ الألم علىٰ واحد من هذه الأمور، حَكَمْنَا بحُسْنِه قطعاً.

والألمُ الذي يفعله تعالىٰ ابتداءً ـ وهو المشتمل علىٰ النفع الحاصل للمتألِّم ـ مشروطٌ باللطف للمُتألِّم أو لغيره؛ لأن خلوَّهُ عن النفع يَسْتلزمُ الظلمَ، وعن اللطف العَبَثَ، وهما قبيحان علىٰ الله تعالىٰ (١٦٩/هـ).

* قال:

وَيَجُوزُ فِي المُسْتَحِقِّ كَوْنُهُ عِقَاباً.

○ أقول:

ذَهَبَ أبو الحسين البَصْريُّ إلىٰ أنه يَجُوز أن يَقَعَ الألمُ علىٰ المُسْتحِقِّ[1]، مِثْلُ الفسَّاق والكفار بطريق العقاب، ويكون تعجيله قد اشتمل علىٰ مصلحة لبعض المُكلَّفين، كما في الحُدود.

* قال:

ولَا يَكْفِي اللُّطْفُ فِي أَلَمِ المُكَلَّفِ فِي الحُسْنِ.

(١) وخالف في ذلك القاضي عبد الجبار، كشف المراد ص ٣٠٩.

○ أقول:

ذَهَبَ الشيخان وقاضي القضاة[1] إلىٰ أن اللطفَ غيرُ كافٍ في ألم المُكلَّف ليكون حَسَناً، بل لابد فيه أن يَقَعَ في مقابلته عِوَضٌ، من حصولِ نفعٍ أو دَفْعِ ضررٍ؛ لأن الطاعةَ الواقعة لأجل الألم بسبب اللطف، يُقابلها الثوابُ المُستحقُّ[2]، فيبقىٰ الألمُ مُجرَّداً عن النفع، فيكون قبيحاً.

✱ قال:

ولَا يَحْسُنُ مَعَ اشْتِمَالِ اللَّذَّةِ عَلَىٰ لُطْفِيَّتِهِ.

○ أقول:

ذَهَبَ الشيخُ أبو الحسين البَصْريُّ[3] إلىٰ أن الألم لا يَحْسُنُ إذا كان اللذةُ مشتملةً علىٰ اللطف الذي في الألم؛ لأن الألمَ إنما يصير في حُكم المنفعة، إذا لم يكن طريقٌ لتلك المنفعة إلا ذلك الألمُ، ولو أمْكَنَ الوصولُ إلىٰ المنفعة بدون الألم، كان الألمُ ضرراً، وهو قبيح.

✱ قال:

وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الحُسْنِ اخْتِيَارُ المُتَأَلِّمِ بِالفِعْلِ.

○ أقول:

أي: لا يُشْتَرطُ في حُسْنِ الألم الواقع ابتداءً من الله تعالىٰ اختيارُ

(١) انظر: كشف المراد ص ٣١٠. والشيخان هما أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، وقاضي القضاة هو القاضي عبد الجبار.

(٢) (أ) (ج) زيادة: به.

(٣) خلافاً لأبي هاشم. انظر: كشف المراد ص ٣١٠.

المُتألِّم (١٥٦/ج) العِوَضَ الزائدَ عليه بالفعل؛ لأن اعتبار الاختيار إنما يكون في النفع، الذي يتفاوت فيه اختيارُ المُتألِّمين.

فأما النفعُ البالغُ إلىٰ حَدٍّ لا يتفاوت فيه اختيارُ المُتألِّمين؛ لكونه زائداً، فهو حَسَنٌ، وإن لم يَحْصُل الاختيارُ بالفعل. وهذا هو العِوَضُ المُسْتحَقُّ عليه.

* قال:

والعِوَضُ: نَفْعٌ مُسْتَحَقٌّ خَالٍ عَنْ تَعْظِيمٍ وَإِجْلَالٍ. مبحث العوض

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ عِوَضِ الألم الواقع ابتداءً، وأحكامِهِ[1].

والعِوَضُ: نفعٌ مُسْتحَقٌّ خالٍ عن تعظيم وإجلال. تعريف العوض

فالنفعُ يجوز أن يَقع تفضُّلاً من غير سابقةِ استحقاق، ويجوز أن يَقَعَ بعد استحقاق.

فقولُه: «مُسْتحَقٌّ» يُخرِجُ النفعَ المُتفضَّلَ به، فإنه لا يكون عِوَضاً.

وقولُه: «خالٍ عن تعظيم وإجلال» يُخْرِجُ الثوابَ.

* قال:

وَيُسْتَحَقُّ عَلَيْهِ - تَعَالَىٰ - بِإِنْزَالِ الآلَامِ، وَتَفْوِيتِ المَنَافِعِ لِمَصْلَحَةِ

---

(١) انظر في العوض وأحكامه: شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٣، تلخيص المحصل ص ٣٤٢، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للحلي ص ٢٥٤، كشف المراد ص ٣١١، شرح المقاصد ٣٢٣/٤، شرح التجريد للقوشجي ٣١٧/٣.

الغَيْرِ؛ وَإِنْزَالِ الغُمُومِ، سَوَاءٌ أُسْنِدَتْ[1] إِلَىٰ عِلْمٍ ضَرُورِيٍّ أَوْ مُكْتَسَبٍ أَوْ ظَنٍّ، لا مَا يَسْتَنِدُ إِلَىٰ فِعْلِ العَبْدِ؛ وَأَمْرِ عِبَادِهِ بِالمَضَارِّ أَوْ إِبَاحَتِهِ[2]، أو تَمْكِينِ[3] غَيْرِ العَاقِلِ. بِخِلَافِ الإِحْرَاقِ عِنْدَ الإِلْقَاءِ فِي النَّارِ، والقَتْلِ عِنْدَ شَهَادَةِ الزُّوْرِ.

○ **أقول:**

الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ الوجوه التي يُسْتَحَقُّ بها العِوَضُ علىٰ الله تعالىٰ.

منها: إنزالُ الآلام بالعبد، كالمرض وغيره[4]، فإنه يَجِبُ علىٰ الله تعالىٰ عِوَضُه، وإلا لكان ظلماً، والظلم علىٰ الله تعالىٰ قبيح[5].

ومنها: تفويتُ المنافع علىٰ العبد، إذا كان التفويت من الله تعالىٰ لمصلحة الغير؛ لأنه لا فَرْقَ بين إنزال المَضَارِّ[6] وتفويت المنافع.

ومنها: إنزالُ الغموم، بأن يَخْلُقَ الله تعالىٰ أسبابَ الغم؛ لأن الغمَّ بمنزلة الضرر، سواءٌ كان الغمُّ مستنداً إلىٰ علم ضروري بنزول مصيبة أو وصول ألم، أو مستنداً إلىٰ علم مكتسب؛ لأنه تعالىٰ هو الباعثُ علىٰ النظر، فيكون[7] الله تعالىٰ سبباً للغم، فكان[8] العِوَضُ عليه، أو

---

(١) (ج): استندت.

(٢) (ب): إباحتها.

(٣) (ب) (ج): وتمكين.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) العبارة في (أ) (ج): والظلم قبيح علىٰ الله تعالىٰ.

(٦) (أ): المضرات.

(٧) (أ) (ج) زيادة: هو.

(٨) (هـ): وكان.

مستنداً إلى ظن، كأن يَغْتمَّ عند أمارة وصول مضرة أو فوات منفعة، فإنه هو الناصبُ لأمارة الظن، فيكون الغمُّ بسببه، فيَجِبُ عليه العِوَضُ.

قولُه: «لا ما يستند إلى فعل العبد» أي: الغَمُّ المستند إلى العبد نفسه، من غير سبب من الله تعالى لا عِوَضَ فيه على الله تعالى؛ وذلك مِثلُ أن يَبحَثَ العبدُ فيعتقد جهلاً بنزول ضرر أو فوات منفعة، فإنه لا عِوَضَ فيه.

ومنها: أي: من[1] الوجوه التي يُسْتحَقُّ بها العِوَضُ على الله تعالى أمرُ الله تعالى عبادَه بإيلام الحيوان أو إباحته (١٦٩/ب)، سواء[2] كان الأمرُ للإيجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر، أو الندبِ كالضحايا. (١٧٠/هـ) فإن العِوَضَ يجب على الله تعالى؛ لأن الأمر بالإيلام يَسْتلزمُ الحُسْنَ، والألمُ إنما يَحْسُنُ إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغةِ في العِظَم جِدًّا.

ومنها: تمكينُ غير العاقل - مِثْلُ: سباع الوحش - للإيلام، فإن العِوَضَ يَجِبُ على الله تعالى؛ لأنه تعالى مَكَّنهُ، وجَعَلَهُ مائلاً إلى الإيلام، مع إمكان عدم المَيْل، ولم يَجْعَل له عقلاً يُمَيِّزُ به الألمَ الحَسَن من الألم القبيح، فكان ذلك بمنزلة الإغراء، فيَقْبُحُ منه تعالى أن لا يُوصِلَ إليه عِوَضاً.

وهذا بخلاف الاحتراق، أي: إذا ألقينا صبياً في النار فاحترق، أو شَهِدْنا شهادةَ زور فقُتِلَ بسببها، فإن العِوَضَ يَجِبُ علينا لا على الله تعالى.

---

(١) (ج) (هـ): ومن.
(٢) ساقطة من (ج).

أما إلقاءُ الصبي في النار: فلأن فِعْلَ الألم واجبٌ في الحكمة من حيثُ إجراءُ العادة، والله تعالىٰ قد مَنَعَنا من إلقائه، ونهانا عنه، فصار المُلقِي كأنه أوْصَلَ الألَمَ إليه، فلهذا وَجَبَ علىٰ المُلقِي العِوَضُ دونه.

وأما شهادةُ الزور: فلأن الشهود أوجبوا بشهادتهم علىٰ الإمام إيصالَ الألم من جهة الشرع، فصاروا كأنهم فعلوه.

* قال:

الانتصاف واجب علىٰ الله تعالىٰ

والانْتِصَافُ وَاجِبٌ عَلَيْهِ[1] عَقْلاً وسَمْعاً، فَلَا يَجُوزُ تَمْكِينُ الظَّالِمِ مِن الظُّلْمِ دُونَ عِوَضٍ فِي الحَالِ يُوَازِي ظُلْمَهُ: فَإِنْ كَانَ المَظْلُومُ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ فَرَّقَ اللَّه أَعْوَاضَهُ عَلَىٰ الأَوْقَاتِ أَوْ تَفَضَّلَ عَلَيْهِ بِمِثْلِهَا؛ وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ (٨٤/أ) العِقَابِ أَسْقَطَ بِهَا[2] جُزْءاً مِنْ عِقَابِهِ بِحَيْثُ يَظْهَرُ لَهُ التَّخْفِيفُ، بِأَنْ يُفَرِّقَ النَّاقِصَ عَلَىٰ الأَوْقَاتِ.

○ أقول:

اختلف المعتزلة في انتصاف المظلوم من الظالم[3]: هل هو واجب علىٰ الله تعالىٰ عقلاً أوسمعاً؟

فذهب طائفة إلىٰ الأول، والأخرىٰ إلىٰ الآخر.

واختارَ المُصنِّفُ أنه واجب علىٰ الله تعالىٰ عقلاً وسمعاً.

---

(١) (أ) (ج): عليه واجب.

(٢) (ج): له.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٠٤، كشف المراد ص ٣١٤.

أما أنه واجبٌ عقلاً: فلأنه لو لم يَنْتَصِفْ تعالىٰ منه لأدَّىٰ إلىٰ إضاعة حق المظلوم؛ لأنه تعالىٰ مَكَّنَ الظالمَ، وخَلَّىٰ بينه وبين الظلم، مع أنه تعالىٰ يَقْدِرُ علىٰ مَنْعِه، وما مَكَّنَ المظلومَ من مكافأته، فلو لم يَنْتصِفْ منه لضَاع حقُّ المظلوم، والتالي باطل؛ لأن تضييعَ حقِّ المظلوم قبيحٌ عقلاً.

وأما أنه واجبٌ سمعاً: فلِما وَرَد في القرآن من أن الله تعالىٰ يقضي بين عباده بالحق[1].

واختلفوا في أنه هل يَجُوز له تعالىٰ أن يُمَكِّنَ الظالِمَ من الظلم، من دون عِوَضٍ في الحال يوازي ظُلْمَه، أي: يُمَكِّنَ مِن الظلم مَنْ لا عِوَضَ له في الحال يوازي ظُلْمَه؟

فذهب أبو هاشم والكعبيُّ (١٥٧/ج) إلىٰ أنه يجوز.

ثم اختلفا:

فقال الكعبيُّ: يجوز أن يَخْرُجَ من الدنيا، ولا عِوَضَ له يوازي ظلمَه، وقال: إن الله تعالىٰ يَتفضَّلُ عليه بالعِوَض المُستحقِّ عليه، ويَدْفعُه إلىٰ المظلوم.

وقال أبو هاشم: لا يجوز أن يَخْرُج من الدنيا، ولا عِوَضَ له يوازي ظُلْمَه، بل تَجِبُ تَبْقِيَتُه؛ لأن الانتصافَ واجب، والتفضُّلَ ليس بواجب، فلا يجوز تعليقُ الواجب بالجائز.

---

(١) منها قوله تعالىٰ: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ سورة الزمر: ٦٩.

وقال المرتضى[1]: إن التبقية تفضُّلٌ أيضاً، فلا يجوز تعليق الانتصاف بها، فلهذا أَوْجَبَ العِوَضَ في الحال.

واختاره المُصنِّفُ.

ولَمَّا بَيَّنَ وجوبَ العِوَض في الحال، أراد أن يُشِيرَ إلىٰ كيفية إيصال العِوَض إلىٰ المُسْتحِقِّ.

والمُسْتحِقُّ للعِوَض: إما أن يكون من أهل الجنة، أو من أهل النار: فإن كان من أهل الجنة فرَّقَ الله تعالىٰ عِوَضَه علىٰ الأوقات، علىٰ وجه لا يَتبَيَّنُ له انقطاعُه، فلا يَتألَّمُ به، أو يَتفضَّلُ الله تعالىٰ عقيب انقطاعه بمثله، فلا يَتألَّمُ بانقطاعه أيضاً.

وإن كان من أهل العقاب جَعَلَ اللهُ تعالىٰ عِوَضَه جزءاً من عقابه، بحيث يَظْهَرُ له التخفيفُ، بأن يَنْتقِصَ من آلامه ما يستحق[2] الأعواض، مُفرَّقاً علىٰ الأوقات، بحيث تَظْهَرُ له الخِفَّةُ.

* قال:

أحكام العوض

وَلَا يَجِبُ دَوَامُهُ لِحُسْنِ الزَّائِدِ بِمَا يُخْتَارُ مَعَهُ الأَلَمُ وَإِنْ كَانَ مُنْقَطِعاً. وَلَا يَجِبُ حُصُولُهُ فِي الدُّنْيَا لِاحْتِمَالِ مَصْلَحَةِ التَّأْخِيرِ. (١٧١/هـ) والأَلَمُ عَلَىٰ القَطْعِ مَمْنُوعٌ، مَعَ أَنَّهُ غَيْرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ. وَلَا

---

(١) هو علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم أبو القاسم، نقيب الطالبيين، وأحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر، يقول بالاعتزال، توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ. له عدة تصانيف منها: الأمالي، وتنزيه الأنبياء، والشافي في الإمامة. شذرات الذهب ٢/٢٣٥، الأعلام ١/٢٥٢.

(٢) (أ) (ج): يستحقه.

يَجِبُ إِشْعَارُ صَاحِبِهِ بِإِيصَالِهِ عِوَضاً. ولَا يَتَعَيَّنُ مَنَافِعُ، ولَا يَصِحُّ إِسْقَاطُهُ. والعِوَضُ عَلَيْهِ - تعالىٰ - يَجِبُ تَزَايُدُهُ إِلىٰ حَدِّ الرِّضَا عِنْدَ كُلِّ عَاقِلٍ، وعَلَيْنَا تَجِبُ مُسَاوَاتُهُ.

○ **أقول:**

أراد أن يُشير إلىٰ أحكام العِوَض.

منها: أنه[١] هل يَجِبُ دوامُه أو لا[٢]؟

فذهب أبو علي الجبائي إلىٰ الأول، وابنُه أبو هاشم إلىٰ الثاني.

واختَاره المُصنِّف.

واحتَجَّ عليه: بأن العِوَضَ إنما حَسُنَ[٣]؛ لأنه يَشتمِلُ علىٰ نَفْعٍ زائدٍ علىٰ الألم زيادةً يَختَارُ معها المُتألِّمُ أَلَمَه، ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي أن يكون دائماً؛ لأنه يَجُوز أن يَتحقَّقَ النفعُ الزائد وإن كان[٤] منقطعاً، فلا يَجِبُ دوامُه.

وقال أبو علي: إن العِوَضَ لو انقطع لوَجَبَ أن يُوصَلَ[٥] إليه عاجلاً؛ لأن المانع من وجوب الإيصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحياة المانع من دوامه، وقد انتفىٰ.

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٤، القلائد في تصحيح العقائد لابن المرتضى ص١١٠.

(٣) (أ) (ج): يحسن.

(٤) (ب): يكون.

(٥) (هـ): يصل.

أجاب: بأنا لا نُسَلِّمُ أن المانعَ هو الدوامُ مع انقطاع الحياة المانعِ من دوامه، بل لا يَجِبُ حصولُه في الدنيا؛ لاحتمال أن يكون لتأخيره مصلحةٌ غيرُ ظاهرة، فالمانعُ هو انتفاءُ تلك المصلحة الخفية.

وقال أيضاً: لو انقطع العِوَضُ لَزِمَ دوامُه.

بيانُ الملازمة: أنه لو انقطع العِوَضُ لتألَّمَ بانقطاعه، فيَسْتلزِمُ التألُّمُ عِوَضاً، فيَجِبُ أن يُوصِلَه، فإن لم ينقطع (١٧٠/ب) لَزِمَ دوامُه، وإن انقطع يَتألَّمُ به، فيستلزم عِوَضَ التألُّمِ وهَلُمَّ جَرّا، فلو انقطع لَزِمَ دوامه، وما يُؤدِّي وجودُه إلىٰ عدمه، يكون محالاً، فالانقطاعُ محالٌ.

أجاب: بأنا لا نُسَلِّمُ أنه يَتألَّمُ بسبب القطع، فإنه يجوز أن ينقطع من غير أن يَشْعُرَ بانقطاعه، فلا يَتألَّمُ به.

مع أن ذلك غيرُ محل النزاع، فإن النزاع في العِوَض المُسْتحَقِّ علىٰ الدوام، لا في استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لِعِوَضٍ آخر، وهكذا دائماً.

ومنها: أنه لا يَجِبُ إشعارُ صاحب العِوَض - أي: المُسْتحِقّ للعِوَض - بإيصال العِوَض إليه، من حيثُ هو عِوَضٌ، بخلاف الثواب، فإنه يَجِبُ أن يُقارِنَ التعظيمَ، ولا يَحْصُلُ التعظيمُ إلا بأن يَشْعُرَ بأنه ثوابٌ له، وأما العِوَضُ فإنه نفعٌ زائد يُلْتَذُّ به، وقد يَلْتَذُّ به مَنْ لا يَعْلمُ ذلك.

ومنها: أنه لا تَتعيَّنُ منافعُ هي تكون عِوَضاً، بل يجوز أن يُوَصَّلَ كلُّ ما يَحْصُلُ فيه نفعٌ عِوَضاً، بخلاف العذاب، فإنه لابد وأن يكون من جنس ما أَلِفَهُ المُكلَّفُ.

ومنها: أنه[1] لا يَصِحُّ إسقاطُ العِوَض ولا هِبَتُه، ممن وَجَبَ عليه العِوَضُ، في الدنيا ولا في الآخرة، سواءٌ كان العِوَضُ عليه تعالىٰ أو علينا، هذا مذهبُ أبي هاشم.

وذَهَبَ أبو الحسين إلىٰ: أنه يَصِحُّ إسقاطُه إن كان علينا، إذا استحلَّ الظالمُ من المظلوم، فجَعَلَهُ[2] المظلوم في حِلٍّ، بخلاف العِوَض عليه تعالىٰ فإن إسقاطَه عنه عَبَثٌ؛ لعدم انتفاعه به.

ومنها: أن العِوَضَ إذا كان علىٰ الله تعالىٰ يَجِبُ أن يكون زائداً علىٰ الألم، زيادةً تنتهي إلىٰ حَدٍّ يَرْضَىٰ كلُّ عاقل به. وإن كان العِوَضُ علينا، يَجِبُ أن يكون مساوياً لما فُعِلَ من الألم؛ لأن الزائد علىٰ ما يُستحَقُّ عليه مِن الضمان يكون ظلماً.

* قال:

وأَجَلُ الحَيَوَانِ الوَقْتُ الذي عَلِمَ اللهُ ـ تَعَالىٰ ـ بُطْلَانَ حَيَاتِهِ فِيهِ. والمَقْتُولُ يَجُوزُ فِيهِ الأَمْرَانِ أَولا[3]. ويَجُوزُ إِنْ يَكُونَ الأَجَلُ لُطْفاً لِلغَيْرِ لا لِلمُكَلَّفِ.

مسألة الأجل

○ أقول:

لَمَّا كان الأجلُ قد يكون من الألطاف والمصالح، (١٥٨/ج) عَقَّبَ بَحْثَ الألطاف والمصالح بَحْثَ الأجل[4].

---

(١) (ب) (هـ): أن.

(٢) (أ) (ج): وجعله.

(٣) كذا في جميع النسخ، وفي متن التجريد بتحقيق الشافعي: «الولاء» ص ٦٠٥.

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٠، أصول الدين للبغدادي ص ١٤٢، تبصرة الأدلة للنسفي ٢/٦٨٦، شرح المقاصد ٤/٣١٤.

وأجلُ كلِّ شيء: هو وقتُ تَحقُّقِهِ.

ووقتُ كل شيء: ما قُدِّر به من معلوم متجدد، لم يكن ذلك الشيء قبله، سواءٌ كان ذلك المعلوم المتجدد وجودًا، كما يقال: قَدِمَ زيد عند طلوع الشمس، أو (١٧٢/هـ) عدمًا كما يقال: تَحرَّكَ الجوهرُ عند عدم سواده أو بياضه، فما جُعِلَ وقتا لشيء أمكن أن يكون ذلك الشيءُ وقتاً له، فإنه كما يقال: قدِمَ زيد عند طلوع الشمس، يقال: طَلَعَ الشمسُ عند قدوم زيد.

فأجلُ الحيوان: هو الوقتُ الذي عَلِمَ الله تعالىٰ فيه بُطلانَ حياة ذلك الحيوان.

والمقتولُ لو لم يقتل يجوز فيه الأمران[1]، أي: الموتُ والحياةُ.

ويجوز أن يكون أجلُ الإنسان لطفاً لغيره من المكلفين، ولا يجوز أن يكون لطفاً للمُكلَّف نفسه؛ لأن بالأجل ينقطع التكليف من المُكلَّف، وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطفُ مُتحقِّقاً بالنسبة إلىٰ ما مَضىٰ من التكليف.

* قال:

مسألة الرزق

وَالرِّزْقُ[2] مَا صَحَّ[3] الانْتِفَاعُ بِهِ، ولَمْ يَكُنْ لأَحَدٍ مَنْعُهُ مِنْهُ.

---

(١) وقال أبو الهذيل المعتزلي: بل يموت ألبتة في ذلك الوقت، وقال كثير من المعتزلة: بل يعيش ألبتة إلىٰ أمد هو أجله. انظر: شرح المقاصد ٣١٤/٤.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: والرزق... اعلم أن الرزق لما جاز أن يكون لطفا، أي: يتعلق به اللطف، أورده هاهنا؛ لما له به من الارتباط» ب/ ١٥٨.

(٣) (هـ): يصح.

والسَّعْيُ فِي تَحْصِيلِهِ قَدْ يَجِبُ، وقَدْ يُسْتَحَبُّ، وقَدْ يُبَاحُ، وقَدْ يَحْرُمُ.

أقول:

الرزقُ عند الأشاعرة[1]: هو كل ما انتفع به حيٌّ، سواءٌ كان بالتغذي أو بغيره، مُباحاً أو حراماً، مملوكاً أو غيرَ مملوك.

وذهَبَ بعضُهم إلىٰ أن الرزق: هو ما تتربَّىٰ به الحيوانات[2]، من الأغذية والأشربة، لا غيرُ.

وذهَبَ المُصَنِّفُ إلىٰ أن الرزق[3]: ما صَحَّ الانتفاعُ به، ولم يكن لأحد منعه[4]. فطعامُ البهيمة قبل أن تَسْتَهْلِكَهُ بالمَضْغ والبَلْع[5] لا يكون رزقاً لها؛ لأن للمالك مَنعَها منه، إلا إذا وَجَبَ رزقُها عليه، وما اسْتَهْلَكَهُ[6] الغاصب من الطعام المغصوب بالأكل لا يكون رزقاً له؛ لأن الله تعالىٰ مَنَعَهُ من الانتفاع به بعد مَضْغه وبَلْعِهِ؛ لأن تصرفاته محرمة.

وأما الرَّازقُ:

فعند الأشاعرة هو الله تعالىٰ؛ إذ الرزقُ مخلوقٌ، ولا خالقَ غيرُ

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٤٤، نهاية الاقدام ص ٤١٥، شرح المقاصد ٣١٨/٤.

(٢) (ج): الحيوان، (هـ): الحياة.

(٣) (أ) زيادة: هو.

(٤) وهو مذهب المعتزلة. انظر: شرح الأصول الخمسة ص٧٨٤، كشف المراد ص٣٢٠.

(٥) (أ) (ب): وبالبلع.

(٦) (ب) (هـ): استهلك.

الله تعالىٰ، ولا يَجِبُ عليه أن يَرْزُقَ أحداً؛ لتعاليه عن أن يَجِبَ عليه شيء، بل إن رَزَقَ[1] فبفضله، وإن مَنَعَ فبعدله.

وعند المعتزلة: أن الحرامَ لا يكون رزقاً من الله تعالىٰ، وما كان حلالاً مباحاً: فما أتىٰ العبدُ[2] منه بِنَصَبٍ وتَعَبٍ، فالعبد هو الرازق لنفسه، واللهُ ليس برازقٍ له ذلك الرزقَ؛ وما أتاه منه بغير فعله فهو من الله، والرازقُ له ذلك الرزقَ هو اللهُ تعالىٰ.

والسعيُ في تحصيل الرزق لا يكون من المُحرَّمات، إذا تجنَّبَ فيه ارتكابَ المنهيات، بل قد يَجِبُ عند الحاجة، وقد يُستحبُّ إذا طلبَ التوسعة علىٰ نفسه وعياله، وقد يُباح، وقد يَحْرُم إذا أدَّىٰ إلىٰ ارتكاب منهي أو مَنَعَ من الواجب[3].

* قال:

مسألة السعر

وَالسِّعْرُ تَقْدِيرُ العِوَضِ الَّذِي يُبَاعُ بِهِ الشَّيْءُ، وهُوَ رُخصٌ وغَلَاءٌ. ولَا بُدَّ مِن اعْتِبَارِ العَادَةِ، واتِّحَادِ الوَقْتِ والمَكَانِ. ويَسْتَنِدَانِ[4] إِلَيْهِ[5] ـ تعالىٰ ـ وَإِلَيْنَا أَيْضاً. والأَصْلَحُ قَدْ يَجِبُ؛ لِوُجُودِ الدَّاعِي وانْتِفَاءِ الصَّارِفِ.

---

(١) (هـ): يرزق.

(٢) (أ) زيادة: له.

(٣) (هـ): الوجوب.

(٤) (هـ): مستندان.

(٥) (ب): إلىٰ الله.

○ أقول:

السِّعْرُ[1]: عبارةٌ عن تقدير العِوَضِ الذي يُباعُ به الشيءُ. تعريف السعر

وانحطاطُه رُخْصٌ، وارتفاعُه غَلاءٌ.

ولابد من اعتبار العادات، واتحاد الوقت والمكان، في الرخص والغلاء، أي: انحطاطُ العِوَض إنما يكون رُخصاً، إذا كان الانحطاط (١٧١/ب) عمَّا جَرَت العاداتُ بكونه عِوَضاً في ذلك الوقت والمكان[2]، وكذا الارتفاعُ إنما يكون غلاءً، إذا كان الارتفاع على ما جرت العادات، بكونه عِوَضاً في ذلك الوقت وذلك المكان، فالثلج[3] لا يُقال له: إنه رخيص، إذا نَقَصَ عِوَضُه في الشتاء عند هبوطه إلى الجبال؛ لأنه ليس مكانَ بيعه ووقته.

والرُّخْصُ والغلاءُ قد يستندان إلى الله تعالى، بأن يُقلِّلَ جنسَ المتاع المعيَّن، ويُكَثِّرَ رغبةَ الناس إليه، فيَحْصُلَ الغلاءُ، وفيه مصلحةٌ للمكلَّفين.

وقد يُكَثِّرُ جِنسَ ذلك المتاع، ويُقَلِّلُ رغبةَ الناس إليه، تفضُّلاً منه أو لمصلحة دينية، فيَحْصُلُ الرخصُ. (١٧٣/هـ).

وقد يستندان إلينا[4]، بأن يَحمِلَ السلطانُ الناسَ على بيع تلك

---

(١) انظر: المغني لعبد الجبار ١١/٥٥، شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٨، كشف المراد ص ٣٢١، شرح المقاصد ٤/٣٢٠.

(٢) (هـ): وذلك المكان.

(٣) (أ) (ج): فإن الثلج.

(٤) هذا مذهب المعتزلة، بناء على أنه يكون من أفعال العباد تولداً، أما عند أهل السنة فإن السعر عندهم هو الله وحده.
انظر: شرح المقاصد ٤/٣٢٠.

السلعة بثمنٍ غالٍ، ظلماً منه، أو باحتكار الناس، أو غيرِ ذلك من الأسباب المستندة إلينا، فيَحْصُلُ الغلاءُ.

والرُّخْصُ بخلاف ذلك.

الأصلح قد يجب على الله تعالى في حال دون حال

والأصلحُ قد يَجبُ علىٰ الله تعالىٰ في حال دون حال[1]، وذلك إذا كان ذلك القَدْرُ مصلحةً، وكان الزائدُ عليه[2] مفسدةً، وَجَبَ عليه تعالىٰ أن يُعْطِيَه ذلك القدْرَ؛ لوجود الداعي وانتفاء الصارف.

وهذه المباحثُ مُتفرِّعةٌ علىٰ أن أفعالَ العباد صادرةٌ منهم، وأن الله تعالىٰ لا يَفعَلُ القبيحَ، وأن لفعله تعالىٰ (١٥٩/ج) غَرَضاً.

وضَعْفُها لا يَخْفىٰ علىٰ المُتأمِّل، فلذلك لم نَتعرَّضْ لتفاصيل ما وَرَدَ عليها.

---

(١) اختلف المعتزلة في هذه المسألة، فذهب الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأتباعهما إلىٰ أن الأصلح ليس بواجب علىٰ الله تعالىٰ، وذهب البلخي والبغداديون وجماعة من البصريين إلىٰ أنه واجب، وذهب أبو الحسين البصري إلىٰ أنه يجب في حال دون حال. وهو ما اختاره المصنف.
وأما أهل السنة فقد ذهبوا إلىٰ أنه لا يجب علىٰ الله سبحانه وتعالىٰ أي شيء.
انظر: كشف المراد ص ٣٢٢، شرح المقاصد ٣٢٩/٤.

(٢) (ب) (هـ): عليها.

* قال:

المَقْصِدُ الرَّابِعُ: فِي النُّبُوَّةِ

المقصد الرابع في النبوة

البَعْثَةُ حَسَنَةٌ لاشْتِمَالِهَا عَلَىٰ فَوَائِدَ: كَمُعَاضَدَةِ العَقْلِ فِيمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَاسْتِفَادَةِ الحُكْمِ فِيمَا لَا يَدُلُّ[1]، وَإِزَالَةِ الخَوْفِ، واسْتِفَادَةِ الحُسْنِ والقُبْحِ والنَّافِعِ والضَّارِّ، وحِفْظِ النَّوْعِ الإِنْسَانِيِّ، وَتَكْمِيلِ أَشْخَاصِهِ بِحَسَبِ اسْتِعْدَادَاتِهِم المُخْتَلِفَةِ، وتَعْلِيمِهِم الصَّنَائِعَ الخَفِيَّةَ والأَخْلَاقَ والسِّيَاسَاتِ، (٨٥/أ) والإِخْبَارِ بِالثَّوَابِ والعِقَابِ، يَحْصُلُ اللُّطْفُ لِلْمُكَلَّفِ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من المَقْصِد الثالث، شَرَعَ في المَقْصِدِ الرابع.

تعريف النبي لغة

النبيُّ لغةً[2]: مأخوذ من النَّبْوَةِ، وهي الارتفاعُ، ومنه يقال: تَنَبَّأَ فلانٌ إذا ارتفع وعلا.

وقيل: النبيُّ هو الطريق، ومنه يقال للمُرسَل عن الله تعالى: أنبياء؛ لكونهم طُرُقَ[3] الهداية إليه.

وقيل: إنه مأخوذٌ من الإنباءِ، وهو الإِخْبارُ، ولذلك يُقال لرسول الله: نَبِيٌّ؛ لإنبائه عن الله تعالى.

---

(١) (أ) زيادة: حكمه، (ج) زيادة: عليه.

(٢) (ب): في اللغة. وانظر في معاني النبي لغة: المصباح المنير ص ٨١١، مطالع الأنظار ص ١٩٨.

(٣) (ب) (هـ): طريق.

تعريف النبي اصطلاحاً

وأما في الاصطلاح: فذهب[1] الحكماء[2] إلىٰ أن النبي: هو كلُّ من كان مُختصًّا بخواصَّ ثلاثٍ:

الأولىٰ: أن يكون مُطَّلِعاً علىٰ الغائبات؛ لِصَفَاء جوهر نفسه وشِدَّةِ اتصالها بالمبادئِ العالية، من غير سابقةِ كَسْبٍ وتعليم وتعلم.

الثانية: كونُه بحيث تُطِيعُه الهَيُولىٰ العُنصرية، القابلةُ للصُّور[3] المُفارِقة إلىٰ بَدَلٍ[4].

الثالثة: أن يكون ممن يُشاهِدُ ملائكةَ الله تعالىٰ علىٰ صور مُتخَيَّلة، ويَسْمَعَ كلامَ الله بالوحي.

وقد أُورِدَ علىٰ هذا[5]: بأنهم إن أرادوا بالاطلاع الاطلاعَ[6] علىٰ جميع الغائبات، فهو ليس بشرط في أن يكون الشخصُ نبياً بالاتفاق؛ وإن أرادوا به[7] الاطلاعَ علىٰ بعضها، فلا يكون ذلك خاصةً للنبي؛ إذ ما من أحد إلا ويَجُوزُ أن يَطَّلِعَ علىٰ بعض الغائبات، من دون سابقةِ تعليم وتعلم.

---

(١) (ب): فذهبت.

(٢) انظر: إلهيات الشفاء ص ٤٣٥، بيان الحق بضمان الصدق لأبي العباس اللوكري ص٣٩١، المباحث المشرقية ٢/٥٢٣، إثبات النبوة للسرهندي ص ٠٧.

(٣) (أ) (هـ): للصورة.

(٤) أي: تتصرف نفس النبي في العنصريات، خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوىٰ، بمجرد الإرادة والتصور من استعمال آلة، فتظهر منه الأفعال الخارقة للعادة. انظر: شرح المواقف ٣/١٧٥.

(٥) المورد لهذه الإيرادات هو الإمام الآمدي، انظر: أبكار الأفكار في أصول الدين بتحقيق د. أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م، ٤/١٠.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) (ب): بها.

وأيضاً: النفوسُ البشرية كلُّها مُتحدةٌ بالنوع، فلا تخْتلِفُ بالصفاء والكدَر، فما يَجُوزُ لبعضٍ جاز أن يكون لبعضٍ آخر، فلا يكون الاطلاعُ خاصةً للنبي.

وأيضاً: الاطلاعُ على المُغيَّبات قد يَحصُلُ لبعض المرضى، فلا يكون خاصةً للنبي.

وأيضاً: ماجَعَلوهُ خاصةً ثانيةً، لا يكون مُختصّةً بالنبي؛ لأنهم مُعترفون أيضاً بأن مادةَ العناصر مطيعةٌ لغير النبي من الأولياء.

وأيضاً: ما يَجْعَلون خاصةً ثالثةً غيرُ مُتحقِّقةٍ عندهم؛ لأنهم مُنكِرُون للملائكة، ولا يُثبِتون غيرَ الجواهر المُجرَّدةِ العالية، وهي غيرُ مَرْئيّةٍ عندهم.

وفي هذه الإيرادات نظرٌ:

أما الأول: فلأنهم أرادوا بالاطلاع الاطلاعَ على بَعْضٍ لم تَجْرِ العادةُ به، من غير سابقةِ تعليم وتعلم، ولا شكَّ أن مَثَلَ هذا البعضِ لا يكونُ لغير النبي.

وأما قولُهم: «النفوسُ البشرية متحدة في النوع، فيجوز أن يَثبُتَ لكلِّ ما يثبت لبعض» فممنوعٌ؛ إذ يَجُوز أن يكون التفاوتُ راجعاً إلى استعدادات مختلفة، حاصلةٍ بحَسَب أمزجةٍ مختلفةٍ.

وأما قولُهم: «الاطلاع على الغيب قد يَحْصُلُ لبعض المرضى، فلا يكون خاصةً[1] للنبي».

---
(١) ساقطة من (ج).

قلنا: يَجُوزُ (١٧٤/هـ) أن يكون مرادُهم بذلك الاطلاعَ علىٰ الغيب، لا بسببِ أمرٍ عارضٍ لبدنه، من مرض أوغيره.

ولَئِنْ سُلِّمَ: أنه لا تكون هذه[١] خاصةً مطلقة، لكن[٢] لا يُنَافي أن تكون خاصةً إضافية، ويكون مجموعُ هذه[٣] الأمور الثلاثة خاصةً مطلقةً للنبي، فلا يَرِدُ عليهم شيءٌ.

وأما الجوابُ عن الإيرادات علىٰ الخاصة الثانية والثالثة فظاهرٌ.

وذهَبت[٤] الأشاعرة[٥] إلىٰ أن النبوةَ مَوْهِبةٌ من الله تعالىٰ، ونعمةٌ منه علىٰ عبده، وهو قولُ الله تعالىٰ لِمَن اصطفاه من عباده: أَرْسَلْنَاك وبَعَثْنَاك، فَبَلِّغْ عَنَّا.

البعثة حسنة

اختلفوا في أن البعثة حَسَنةٌ أو لا[٦]؟

فذهَب أهلُ المِلَلِ والحكماء إلىٰ أنها حسنةٌ، ومَنَعَهُ البَرَاهِمَةُ[٧].

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ب): ولكن.

(٣) ساقطة من (ب) (هـ).

(٤) (أ): وذهب.

(٥) بل هو مذهب أهل القبلة جميعاً، لم يخالف في ذلك إلا من شذ وتبع الفلاسفة في ذلك.

انظر: شرح المواقف ١٧٤/٣، أصول الدين للبغدادي ص١٥٣، غاية المرام للآمدي ص ٣١٧، شرح السنوسية الكبرىٰ للسنوسي ص٣٤٩.

(٦) (أ): أم لا.

(٧) هم قوم من الهنود ينسب إليهم إنكار الرسالة، انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ٣٢٠/١.

وقد شَكَّكَ بعضُهم في صحة ما نسب إلىٰ البراهمة، قال الكستلي في حاشيته علىٰ شرح العقائد النفسية: «وأما البراهمة فالمشهور من مذهبهم أنه لا يحيلون الإرسال،=

والدَّليلُ علىٰ أنها حَسَنةٌ: اشتمالُها علىٰ الفوائد وخُلوُّها عن المفاسد، وكلُّ ما هو كذلك كان حَسَناً.

ومِنْ فوائِدِ البَعْثة: أن يُعاضِدَ الشرعُ العقلَ، ويُؤكِّدَه فيما دَلَّ عليه العقلُ بالاستقلال، من افتقار (١٧٢/ب) العَالَم إلىٰ صانع حكيم واحد؛ لينقطع عُذْرُ المُكلَّف بالكلية، وإلىٰ هذا أشار بقوله تعالىٰ: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[1]. فوائد البعثة

ومِنهَا: أن يُسْتفاد[2] من البَعْثة ما لا يَدُلُّ عليه العقلُ بالاستقلال، مثلُ الصفات التي لا يَدُلُّ عليها العقلُ بالاستقلال، بل تَتَوَقَّفُ علىٰ السمع، كالسمع والبصر والكلام، وسائر السمعيات.

ومِنْهَا: أن تُزِيلَ الخوفَ الحاصلَ للمُكلَّف، فإن المُكلَّف يَخَافُ بسبب الاشتغال بالطاعة أو تركها، فإن المُكلَّفَ لو اشْتغَلَ بالطاعة كان مُتصرِّفاً (١٦٠/ج) في مِلْكِ الغير بغير إذنه، فيكون خائفاً بسبب ذلك التصرُّف؛ ولو لم يَشْتغِل بالطاعة ربما عُذِّبَ علىٰ تركها، فيَبْقىٰ علىٰ الخوف، فبالبَعْثةِ يَزُول[3] الخوفُ المُتحقِّقُ علىٰ التقديرين.

ومِنْهَا: أن نستفيد الحُسْنَ والقُبْحَ فيما لا يَسْتقِلُّ العقلُ بمعرفة حُسْنِه أو قُبْحِه، فإن النظرَ إلىٰ العجوز الحُرَّة الشَّوْهاء حَسَنٌ، وإلىٰ وَجْه

= بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم، وقوم بنبوة إبراهيم، وإنما يزعمون أن في العقل مندوحة عن الإرسال؛ لأن الحكم الذي يأتي به الرسول إن كان مخالفاً لحكم العقل يرد، وإن كان موافقاً له فلا حاجة له» ص ١٦٤.

(١) سورة النساء: ١٦٥.

(٢) (ب): يفاد.

(٣) (ب): فالبعثة تزيل.

الجارية الحَسْنَاء قبيحٌ عند العقل، وفي الشرع بالعكس، فتُعْرَفُ أمثالُ هذه بسبب البَعْثة.

ومِنْهَا: أن نستفيد النافعَ والضارَّ من الأغذية والأدوية، التي لا تفي التجربةُ بمعرفتها إلا بعد الأَدْوار والأزمان، ومع ذلك ففيه خَطرٌ، فبالبَعْثة تُعْرَفُ طبائعُها ومنافعُها، من غير تعب ولا خَطر.

ومِنْهَا: حفظُ نوع الإنسان، فإن الإنسان مَدَنيٌّ بالطَّبْع، يحتاج[1] إلىٰ التعاون، فلابد له من شَرْعٍ يَفرِضُه شَارعٌ مُسْتحِقٌّ لأن يكون مُطاعاً، كما ذكرنا في حُسْنِ التكليف علىٰ طريقة حكماء الإسلام.

ومِنْهَا: تكميلُ أشخاص نوع الإنسان، فإن استعداداتِ أشخاص نوع الإنسان في المعارف والأخلاق متفاوتةٌ، والكامِلُ نادرٌ، فلابد من بَعْثة الأنبياء لِيَكمُلَ كلُّ شخص، ويَنْتهيَ إلىٰ كماله الممكنِ له بحَسَبه.

ومِنْهَا: تعليمُ أشخاصِ الإنسان الصنائعَ، فإنهم مُحْتاجُون[2] إلىٰ الصنائع وآلاتها، في تحصيل المَسْكن والمَطعَم والمَلْبَس، وتكليفُهم باستخراجها ضررٌ عظيم، فلابد[3] من بَعْثة الأنبياء لِتُعَلِّمَهم.

ومِنْهَا: تعْليمُهم الأخلاقَ والسياساتِ، فإن معاشَهم مُتوقِّفٌ علىٰ الأخلاق والسياسات، وتحصيلُ الأخلاق والسياسات مُتوقِّفٌ علىٰ معرفتها، وهي غيرُ[4] ضرورية، فلابد من بَعْثةِ الأنبياء؛ لِتُعَلِّمَهم الأخلاقَ والسياساتِ.

---

(١) (هـ): محتاج.

(٢) (أ): يحتاجون.

(٣) (هـ) زيادة: له.

(٤) ساقطة من (ب) (هـ).

ومِنْهَا: الإخبارُ بالثواب على الطاعة والعقابِ على المعصية؛ لِيَنزَجِرُوا عن المعاصي، ويَرْغَبُوا في الطاعات، فإن الإخبار بهما يَتوقَّفُ على البَعْثة؛ إذ العقلُ غير مُسْتقلٍ بمعرفتهما، فبَعْثةُ الأنبياء لطفٌ من الله تعالى بالنسبة إلى عباده، فتَحْسُنُ[1] البَعْثةُ.

* قال:

وَشُبْهَةُ البَرَاهِمَةِ بَاطِلَةٌ، بِمَا تَقَدَّمَ.

○ أقول:

شُبْهَةُ البَرَاهِمَةِ: أن بَعْثةَ الأنبياء: إما لأجل ما يُوافِقُ العقلَ، فلا[2] حاجةَ فيه إليهم؛ أو ما يُخَالِفُ العقلَ، وما يُخَالِفُه فغيرُ مقبول، فلا فائدةَ في بَعْثتِهم.

وهذه الشُّبْهَة باطلة؛ بما تقدَّم من أن ما يوافق (١٧٥/هـ) العقلَ قسمان: ما يَسْتقِلُّ العقلُ بإدراكه، وما لا يَسْتقِلُّ بإدراكه، والحاجةُ إليهم في القسم الثاني.

* قال:

وَهِيَ وَاجِبَةٌ؛ لِاشْتِمَالِهَا عَلَى اللُّطْفِ فِي التَّكَالِيفِ العَقْلِيَّةِ. البعثة واجبة

○ أقول:

اختلفوا في أن البَعْثةَ واجبةٌ أم لا؟

---

(١) (ب) (هـ): فتجب. وما أثبته هو الصواب؛ لأن فوائد البعثة موردة للدلالة على حسن البعثة لا على وجوبها.

(٢) (هـ): ولا.

فذهَبت المعتزلة[1] إلىٰ الأول، واخْتارَه المُصنِّفُ.

وذهَبت الأشاعرة[2] إلىٰ الثاني.

واحْتَجَّ المُصنِّفُ علىٰ المُخْتار عنده: بأن البَعْثةَ مشتملةٌ علىٰ اللُّطفِ في التكاليف العقلية، فإن الإنسانَ إذا كان واقفاً علىٰ التكاليف بحَسَبِ الشرع، كان أقرَبَ من فعل الواجبات العقلية وتَرْكِ المنهيات العقلية، وهذا ضروري.

والوقوفُ علىٰ التكاليف بحَسَب الشرع موقوفٌ علىٰ البعثة، فتكون البعثةُ مشتملةً علىٰ اللطف، واللطفُ واجب علىٰ الله تعالىٰ.

ولا يَخفىٰ ما فيه من النَّظر[3].

وأما الأشاعرةُ فلا يُوجِبُون البَعْثةَ؛ لِما[4] تقرَّر من أصولهم، وهو أنه لا يَجِبُ علىٰ الله تعالىٰ شيءٌ أصلاً[5].

* قال:

مسألة عصمة الأنبياء

وَيَجِبُ فِي النَّبِيِّ العِصْمَةُ؛ لِيَحْصُلَ الوُثُوقُ فَيَحْصُلَ الغَرَضُ، ولِوُجُوبِ مُتَابَعَتِهِ وَضِدِّهَا، والإِنْكَارِ عَلَيْهِ.

---

(١) انظر: المغني لعبد الجبار ١٥/٦٣، شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣، كشف المراد ص ٣٢٥.

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٥.

(٣) وجه النظر: أنا لا نُسلِّمُ أن اللطف واجب علىٰ الله تعالىٰ.

(٤) (ب): علىٰ ما.

(٥) انظر: المحصل ص ٤٨١.

○ أقول:

العِصْمَةُ عند الأشاعرة: هي القدرةُ على الطاعة، أو عدمُ القدرة على المعصية[1]. تعريف العصمة

وعند المعتزلة: هي لُطْفٌ، لا يكون له مع ذلك داعٍ إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية، مع قدرته على ذلك[2].

وعند الحكماء: هي مَلَكَةٌ لا تَصْدُرُ عن صاحبها معها المعاصي[3].

واتفقت الأمّةُ[4] على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضيلية[5] من الخوارج، فإنهم اعتقدوا[6] جوازَ المعصية على الأنبياء، وأن المعصيةَ كفرٌ. مذاهب العلماء في عصمة الأنبياء

ومن الناس مَنْ يعتقد أنه يجوزُ للأنبياء أن يُظْهِرُوا الكفر على سبيل التَّقِيَّةِ[7].

ومنهم مَنْ لا يُجَوِّزُ الكفرَ عليهم، لكنه جَوَّزَ الكبائرَ عليهم، ومنهم مَنْ لا يُجَوِّزُ الكبائرَ عليهم، لكن اختلفوا:

فذهب بعضُهم إلى أنه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصداً، سواءٌ كانت صغيرةً أو كبيرةً، بل يجوزُ منهم صدورُها على

---

(١) انظر: المحصل ص ٥٢١.
(٢) انظر: تلخيص المحصل ص ٣٦٩.
(٣) انظر: المصدر السابق.
(٤) قارن بالمحصل للرازي ص ٥٢٣.
(٥) نسبه التفتازاني إلى الأزارقة من الخوارج كما في شرح المقاصد ٥/٥٠.
(٦) في غير (هـ) زيادة: على.
(٧) نسبه التفتازاني إلى الشيعة، كما في شرح المقاصد ٥/٥٠.

سبيل السهو والنسيان، أو تركِ الأولىٰ، أو اشتباهِ المنهي بالمباح.

وأما قبل البعثة فهل يجوز عليهم فعلُ الكبيرة أو لا؟

فذهَب أكثر أهل السنة إلىٰ جوازه[1].

وذهَبت الشيعةُ[2] إلىٰ أنه لا تَجُوزُ المعصية علىٰ الأنبياء، سواءٌ كانت (١٦١/ج) صغيرةً أوكبيرةً، قبل البعثة أوبعدها، عمداً أو سهواً.

واختاره المُصنِّفُ.

أدلة عصمة الأنبياء

واحْتجَّ عليه: بأنه تَجِبُ العصمةُ عن المعاصي مطلقاً في النبي؛ لِيحْصُلَ الوثوقُ بأقوالهم وأفعالهم، فيَحْصُلَ الغرضُ من البعثة، وهو متابعةُ المبعوث إليهم له[3] في أوامره ونواهيه.

وبأنَّهُ: لو صَدَرَ عن النبي معصيةٌ[4] لَوجَبَ متابعتُه (١٧٣/ب) فيها؛ لأنه نبي، فتَجِبُ متابعةُ النبي فيما صَدَرَ عنه، ويَجبُ ضِدُّ متابعته فيها، وهو مخالفتُه فيها؛ لأنه معصية، والمعصيةُ لا يجوز[5] متابعتها، فتلزم المتابعةُ وضدُّها، وهو باطل.

وبأنَّهُ: لو صَدَرَ عنه ذنبٌ لوَجَبَ الإنكارُ عليه؛ لأن النهيَ عن المنكر واجبٌ، والإنكارُ علىٰ النبي يُوجِبُ إيذاءَه، وإيذاءُ النبي منهيٌّ

---

(١) انظر: المحصل ص ٥٢٧، شرح المقاصد ٥/٥٠.

(٢) انظر: كشف المراد ص ٣٢٦، حق اليقين في معرفة أصول الدين للسيد عبد الله شبر ص٩٠.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) (هـ): يجب.

عنه، حرامٌ مُوجِبٌ للعقاب؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾[1].[2]

وفي هذه الوُجُوهِ نظرٌ؛ لأن المُتابعة قبل البعثة غيرُ واجبة مطلقاً، وبعد البعثة أيضاً بالنسبة إلى الخصائص والمباحات والمندوبات غيرُ واجبة، فكيف بالنسبة إلى ما صدر عنهم سهواً من المعاصي، والإنكارُ على ما صَدَر عنهم سهواً غيرُ جائز.

والحَقُّ: أنه يَجُوز قبل البعثة صُدورُ المعاصي عنهم، كبيرةً أو صغيرةً، سهواً أو قصداً، لكن على سبيل النُّدْرَةِ، يَدُلُّ على ذلك قصةُ[3] موسى وأخوةِ يوسف عليه السلام.

وأما بعد البعثة فيَجُوزُ أن يَصْدُر عنهم الصغائرُ، التي لا تدُلُّ على خِسَّةِ النفس سهواً، يُعْلَمُ من أحوالهم المستفادةِ من الكتبِ الإلٰهية والأحاديث النبوية.

---

(١) سورة الأحزاب: الآية ٥٧.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: في الدنيا والآخرة. أقول: قال بعض أشياخنا: وفيه نظر؛ لتوقفه على كون النهي عن المنكر مما اتفق عليه الشرائع، والظاهر الاختصاص بهذه الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾. سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم حرمة إيذاه من أتى منكراً. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ المراد به محمد ﷺ ولم يكن ممن يأتي منكراً، فإيذاؤه حرام لأجل ذلك» ١٦٢/أ.

قلت: ودعوى اختصاص إنكار المنكر بهذه الأمة يشكل عليه قوله تعالى في ذمّ بعض بني إسرائيل: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ سورة المائدة، الآية ٧٩.

(٣) (أ) (ب): قضية.

* قال:

الصفات الواجبة للأنبياء

وكَمَالُ العَقْلِ والذَّكَاءِ والفِطْنَةِ، وَقُوَّةُ الرَّأْيِ، (١٧٦/هـ) وعَدَمُ السَّهْوِ، وكُلُّ مَا يُنَفِّرُ عَنْهُ مِنْ دَنَاءَةِ الآبَاءِ وعُهْرِ الأُمَّهَاتِ، والفَظَاظَةِ والغِلْظَةِ، والأُبْنَةِ وشِبْهِهَا، والأَكْلِ عَلَىٰ الطَّرِيقِ وشِبْهِهِ.

○ أقول:

قد اعْتُبِرَ في النبي صفاتٌ، يَجِبُ أن يكون مُتَّصِفاً بها[1]، كما يَجبُ أن يكون معصوماً، وتلك الصفاتُ هي: كمالُ العقل، وكمالُ الذكاء، وكمالُ الفطنة، وقوةُ الرأي، فإن مَنْ لم يَتَّصِف بها لم يُرْغَبْ في متابعته والانقيادِ لأوامره ونواهيه، بخلاف المُتَّصِف (٨٦/أ) بها.

وعَدَمُ السهو لِئلَّا يَقَعَ الخَبْطُ[2] فيما أَمَرَ به ونَهَىٰ عنه، وأن يكون منزَّهاً[3] عن دنَاءة الآباء وعُهْرِ الأمهات؛ لئلا تَنْفِرُ الطبائعُ[4] عنه.

وأن لا يكونَ فظاً غليظَ القلب؛ لئلا يَنفضُّوا من حوله.

وأن يكون مُنزَّهًا عن الأمراض المُنفِّرة، مثل: الأُبْنَةِ والجُذامِ والبَرَصِ ونحوها.

وأن يَجْتنِبَ عما يكون هَتْكاً للمروءة، مثل: الأكل في الطريق ونحوِه.

---

(١) انظر في صفات الأنبياء: شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣، كشف المراد ص٣٢٧، شرح المقاصد ٧/٥، حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد ص ٨٤، القول السديد لأبي دقيقه ١٧١/٢.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (أ): الطباع، (ج): الطبع.

وبالجملة: كلُّ ما يَدُلُّ على خِسَّةِ[1] صاحبه.

* قال:

وَطَرِيقُ مَعْرِفَةِ صِدْقِهِ ظُهُورُ الْمُعْجِزَةِ عَلَىٰ يَدِهِ، وهُوَ ثُبُوتُ مَا لَيْسَ بِمُعْتَادٍ، أَوْ نَفْيُ مَا هُوَ مُعْتَادٌ، مَعَ خَرْقِ الْعَادَةِ ومُطَابَقَةِ الدَّعْوَىٰ.

طريق معرفة صدق النبي

○ أقول:

طريقُ معرفة صِدْقِ النبي في دعوىٰ نبوته، ظهورُ المعجزة علىٰ يده.

تعريف المعجزة

وظهورُ المعجزة: عبارة عن ثبوت أمرٍ غير معتاد، أو نفي أمر معتاد[2]. وإنما ذَكَرَ أحدَ الأمرين؛ لأن المعجزةَ كما تكون إتياناً بغير[3] المعتاد، قد تكون مَنْعاً عن المعتاد.

واحْتُرِزَ به عن مُدَّعِي النبوة، الذي[4] لم يَأْتِ بغير المعتاد ولم يَمْنَع المعتاد، فإنه لا يكون صادقاً في دعواه.

وقولُه: «مع مطابقة الدعوىٰ» أي: الإتيان بغير المعتاد أو منع المعتاد، يكون مطابقاً لدعواه؛ لِئَلَّا يَتَّخِذ الكاذبُ معجزةَ مَنْ مَضَىٰ

---

(١) (ج): خسية.

(٢) انظر في المعجزة: أصول الدين للبغدادي ص ١٧٠، شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨، المغني لعبد الجبار ١٥/١٩٧، المحصل ص ٤٨٩، شرح المقاصد ٥/١١.

(٣) (ج): لغير.

(٤) (ب) (هـ): التي.

حُجَّةً لنفسه، ولِيَتَمَيَّزَ عن الإرهاص والكرامات، فإنهما لا يكونان مطابقين للدعوىٰ؛ ضرورة عدم الدعوىٰ.

تعريف الإرهاص

والإِرْهَاصُ: إحداثُ أمرٍ خارق للعادة، دَالٌّ علىٰ بَعْثَةِ نبيٍّ[1] قبل بعثه[2]، أي: يكون ذلك الإحداثُ قبل بعثة النبي.

وقولُه: «مع خَرْق العادة» زيادةٌ، يُغْنِي عنه قولُه: «ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد» فإن كلًّ واحد منهما يكون خَرْقاً للعادة.

والأولىٰ أن يُقَال: المُعْجزة: أمرٌ خَارقٌ للعادة، مَقْرُون بالتحَدِّي، مع عدم المُعارَضة[3].

فالأمرُ الخارق للعادة يَشْمَلُ الإتيانَ بغير المعتاد ونفيَ المعتاد، وبه يَتَمَيَّزُ المُدَّعِي عن غيره.

وإنما قلنا: «مقرون بالتحدي» لِئلَّا يَتَّخِذ الكاذبُ معجزةَ مَنْ مَضَىٰ حُجةً لنفسه، وليَتَمَيَّزَ عن الإرهاص والكرامات.

وإنما قلنا: «مع عدم المعارضة» لِيَتَمَيَّزَ عن السِّحْر والشَّعْبَذةِ.

والتحدِّي لغة: المُمَاراة والمُنازَعة.

وإنما كان ظهورُ المعجزة طريقاً لمعرفة صدقه؛ لأنا نعْلَمُ بالضرورة أنه إذا قام إنسانٌ ذو أخلاق مَرْضِيَّة، عند الخواص والعوام، وادَّعَىٰ أنه مَبْعوثٌ من عند الله تعالىٰ، وقال: الدليل علىٰ (١٦٢/ج) صدق قولي أن الله تعالىٰ يُظْهِرُ علىٰ يَدَيَّ أمراً خارقاً للعادة، وظَهَرَ،

---

(١) (هـ): النبي.

(٢) (ب): بعثته.

(٣) هذا التعريف للمعجزة هو تعريف الرازي في المحصل ص ٤٨٩.

وقال: مَنْ[1] لم يُصَدِّقني فليَأتِ بمِثْلِ ما ظَهَرَ علىٰ يَدَيَّ، وعَجَزَ مَنْ عداه عن ذلك ـ حَصَلَ للعقل يقينٌ تامٌّ بأنه صادقٌ في دعواه.

* قال:

الكرامات جائزة

وَقِصَّةُ مَرْيَمَ وغَيْرِهَا تُعْطِي جَوَازَ ظُهُورِهَا عَلَىٰ الصَّالِحِينَ، ولَا يَلْزَمُ خُرُوجُهُ عَنِ الإعْجَازِ، ولَا التَّنْفِيرُ، ولَا عَدَمُ التَّمْيِيزِ، ولَا إِبْطَالُ دَلَالَتِهِ، ولَا العُمُومِيَّةُ.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ جواز ظهور الكرامات[2].

ذَهَبَ بعضُ المعتزلة[3] إلىٰ المنع من ظهور الكرامات علىٰ الصالحين.

---

(1) (ب): ومن.

(2) انظر في الكرامات: أصول الدين للبغدادي ص ١٨٤، المغني لعبد الجبار ٢١٧/١٥، الأربعين للرازي ١٩٩/٢، شرح المقاصد ٧٢/٥.

(3) نسبت كثير من الكتب هذا القول إلىٰ المعتزلة بإطلاق، وذكر الحلي في كشف المراد ص٣٢٨ أن جماعة من المعتزلة ذهبوا إلىٰ المنع وأجازها أبو الحسين البصري، لكن النجراني في كتابه «الكامل في الاستقصاء» ذكر: أن أبا هاشم وعبد الجبار ذهبوا إلىٰ المنع، وذهب سائر الشيوخ إلىٰ جواز ذلك من أهل العدل ص ٣٥٤.
انظر: المغني ٢٤١/١٥، الأربعين للرازي ١٩٩/٢.
وقد وافق المعتزلة في ذلك الاستاذ أبو اسحاق من الأشاعرة، كما في الأربعين للرازي ١٩٩/٢.
قال ابن جماعة في هامش «د»: «قلت: وما يعزىٰ إلىٰ الأستاذ من إنكار الكرامة علىٰ الإطلاق غير صحيح، وإنما أنكر ذلك إذا كانت مقرونة بالتحدي، أما إذا لم تكن مقرونة بالتحدي فإنه يجيزها، ولا يمنعها، وذلك واضح، كما قرر الشريف في شرحي الإرشاد والأربعين» ١٦٣/أ. ويعني بالشريف أبا يحيى زكريا بن يحيى الإدريسي، المتوفى في القرن السابع.

والحَقُّ: جوازُه، وهو المُختار عند المُصنِّفِ.

واحْتجَّ عليه: بقصة مريم، فإنها تفِيدُ ظهورَ الكرامات عليها. (١٧٧/هـ)

قولُه: «ولا يلزم... إلىٰ آخره» إشارةٌ إلىٰ أجوبة استدلالات المانعين من الجواز.

تقريرُ الاستدلال الأول: أنه لو جاز ظهورُ الكرامات علىٰ غير الأنبياء، لجاز ظهورُها عليهم بالطريق الأولىٰ، فيَكثرُ وقوعُها، وحينئذ تَخرُجُ المعجزةُ عن كونها معجزةً؛ ضرورةَ كون كثرتها مانعةً عن أن تكون خارقةً للعادة.

تقريرُ الجواب: أنّا لا نُسَلِّمُ خروجَها عن حَدِّ الإعجاز، فإن ظهورَها علىٰ الأنبياء والأولياء، لا يَقتضِي أن تَتَكَثَّرَ بحيث تكون عادةً.

تقريرُ الاستدلال الثاني: (١٧٤/ب) أنه لو جاز ظهور الكرامات علىٰ غير الأنبياء، لَزِمَ التنفيرُ عن الأنبياء، والتالي باطل.

أما الملازمةُ: فلأن المُسْتدْعِي لوجوب طاعةِ الأنبياء ظهورُ المعجزة عليهم، فإذا شَارَكهم مَنْ لا تَجِبُ طاعته في جواز ظهور المعجزة عليه، هانَ[1] مَوْقِعُهم[2]، فيُؤدِّي إلىٰ عدم طاعتهم والنُّفْرَةِ عنها[3].

تقريرُ الجواب: أنّا لا نُسَلِّمُ أنه لو شَارَكهم مَنْ لا تَجِبُ طاعتُه في

---

(١) (أ): لهان.

(٢) (أ) (ج): موقعه، (ب): موقفهم.

(٣) ساقطة من (هـ).

ذلك[1]، لهَانَ مَوقِعُهم، فإنه كما لا تُوجِبُ مشاركةُ نبيٍّ آخر في ذلك الإهانةَ، كذلك لا تُوجِبُ مشاركة الصالحين في ذلك الإهانةَ.

تقريرُ الاستدلال الثالث: أن تَمَيُّزَ الأنبياء عن غيرهم إنما هو بسبب ظهور المعجزة عليهم؛ إذ الأُمَّة تُشارِكُهم في الإنسانية ولوازمها، فلولا ظهورُ المعجزة عليهم لَمَا تميَّزوا عن غيرهم، فإذا[2] ظَهَرَ المعجزةُ علىٰ غيرهم لَزِمَ عدمُ التميُّز.

تقريرُ الجواب: أن امتيازَ النبي يَحْصُلُ باقتران دعوىٰ النبوة بالظهور دون غيره.

وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أنهم لو شاركوا غيرَهم في ظهور المعجزة، لشاركوه في جميع الأمور، حتىٰ يَلْزَمَ عدمُ الامتياز.

تقريرُ الاستدلال الرابع: أنه لو جاز ظهورُ المعجزة علىٰ غير النبي، لَبَطَلَت دلالتُها علىٰ صِدْقِ النبي، والتالي باطل.

أما الملازمةُ: فلأن ظهورَ المعجزة علىٰ غيره، يُنافي اختصاصَه بها، فلا يَظْهَرُ الفرقُ بين مُدَّعِي النبوة وغيرِه بالمعجزة.

تقريرُ الجواب: أن اقتران المعجزة بالدعوىٰ مُخْتصٌّ بالنبي دون غيره، فإذا ظَهَرَ المعجزةُ علىٰ شخص مُقترنةً بالدعوىٰ عَلِمْنَا صِدْقَهُ، وإن لم تَقْتَرِنْ بالدعوىٰ لم نَحْكُم[3] بنبوته، فإن المعجزةَ لا تَدُلُّ علىٰ النبوةِ ابتداءً، بل تدُلُّ علىٰ صِدْقِ الدعوىٰ.

---

(1) (أ): تلك.

(2) (أ): وإذا.

(3) (ب): يحكم.

تقريرُ الاستدلال الخامس: أنه لو جاز ظهورُ المعجزة علىٰ صادقٍ غيرِ نبيٍّ[1]، لجاز ظهورُها علىٰ كل صادق، فيلزم عُموميةُ ظهور المعجزة.

تقريرُ الجواب: أنا لا نُسَلِّمُ أنه إذا جاز ظهورُها علىٰ صادقٍ غيرِ النبي، جاز ظهورُها علىٰ كل صادقٍ غَيْرِهِ، فإنه يجوزُ أن يكون جوازُ الظهور مخصوصاً ببعض الصادقين من عباده الصالحين.

* قال:

جواز الإرهاص

وَمُعْجِزَاتُهُ قَبْلَ النُّبُوَّةِ تُعْطِي الإِرْهَاصَ.

○ أقول:

اخْتَلَفُوا في ظهور المعجزة علىٰ سبيل الإِرْهَاص، فَمَنْ مَنَعَ ظهورَ الكرامات علىٰ غير الأنبياء، مَنَعَ[2] ذلك، إلا طائفةً منهم.

وأما الذين جَوَّزُوا الكراماتِ علىٰ غيرهم، جَوَّزُوا ظهورَ المعجزة علىٰ سبيل الإِرْهَاص.

واخْتارَهُ المُصنِّفُ.

واحْتَجَّ عليه: بظهور المعجزات علىٰ الرسول قبل نبوته، مِثْلُ: انكسارِ إيْوَانِ كِسْرَىٰ، وانطفاءِ نار فارس[3]، وقصةِ أصحاب الفيل، وتسليم الأحجار عليه[4].

---

(١) (أ) (ج): النبي.

(٢) (أ) زيادة: من.

(٣) انظر: سبل الهدىٰ والرشاد للصالحي ١/٤٢٨.

(٤) المصدر السابق ٢/٣٠٦.

* قال:

وقِصَّةُ مُسَيْلِمَةَ وفِرْعَونَ وإِبْرَاهِيمَ تُعْطِي جَوَازَ إِظْهَارِ[1] المُعْجِزَةِ عَلَىٰ العَكْسِ.

جواز ظهور المعجزة على العكس

○ أقول:

اختلفوا في أنه: هل يَجُوز ظهورُ[2] المعجزة علىٰ يد الكاذبين، علىٰ العكس من دعواهم، إظهاراً لكذبهم[3]؟

فالذين مَنَعُوا ظهورَ الكرامات علىٰ غير الأنبياء مَنَعُوا من ذلك، والذين جَوَّزوا ظهورَ الكرامات علىٰ غير النبي جَوَّزوا ذلك.

واختارَه المُصنِّفُ.

واحتجَّ عليه: (١٧٨/هـ) بالوُقوع، فإن الوُقوعَ دليلُ الجواز.

ومِمَّا وَقَعَ: ما نُقِلَ عن مسيلمة الكَذَّابِ، أنه لمَّا ادَّعَىٰ النبوة، فقيل له: إن رسولَ الله ﷺ دعا لأعور فارْتدَّ بصيرًا، فدعا مسيلمةُ لأعور (١٦٣/ج) فذهَبت عَيْنُهُ الصحيحة[4].

وكما نُقِلَ: أن فِرْعَون لَمَّا ضَرَبَ موسىٰ عليه السلام لبني إسرائيل

---

(١) (ب): ظهور.

(٢) (ج): إظهار.

(٣) انظر: المغني لعبد الجبار ٢٣٦/١٥، كشف المراد ص ٣٣٠، القلائد في تصحيح العقائد لابن المرتضى ص ١١٤.

(٤) انظر: تاريخ الأمم والملوك للطبري ٢٨٤/٣، بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية.

طريقاً في البحر يبساً، قال فرعون[1]: «إنَّا أيضًا نمشي[2] على هذا الطريق»، فاتَّبعَهُم بجنوده، فغشِيَهُم الموجُ، فأُغْرِقُوا جميعاً.

وكما نُقِلَ: أن[3] إبراهيم عليه السلام لما جَعَلَ اللهُ عليه النارَ برداً وسلاماً، قال عمُّه: «أنا أجعَلُ النارَ على نفسي برداً وسلاماً»، فجاءته نارٌ فأحْرَقت[4] لحيتَه.

* قال:

البعثة واجبة في كل وقت

وَدَلِيلُ الوُجُوبِ يُعْطِي العُمُومِيَّةَ، ولَا تَجِبُ الشَّرِيعَةُ.

○ أقول:

اخْتَلَفُوا في أنه: هل تَجِبُ البعثةُ في كل وقت، بحيث لا يَجُوزُ خُلوُّ زمان عن بَعْثَةِ نبي؟

فقالت الأشاعرةُ: لا تَجِبُ البعثةُ في كل زمان[5]، بناءً على نفي الحُسْنِ والقُبْحِ العقليين.

وقالت الإماميةُ: تجبُ البعثةُ في كل زمان[6].

(١) ساقطة من (هـ).
(٢) (ج): نمر.
(٣) (ب): عن.
(٤) (أ) (ب): فاحترقت.
(٥) انظر: أبكار الأفكار للآمدي ٤/٢٧.
(٦) وهناك قول ثالث: ينسب لجماعة من المعتزلة، وهو أن البعثة لا تجب في كل وقت، بل في حال دون حال، وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة. كشف المراد ص ٣٣١.

واختاره المُصنِّف.

واحتجَّ عليه: بأن الدليلَ الدالَّ على وجوب البعثة، يُعْطِي عُمومِيةَ الوجوب في كل وقت؛ لأن الحَثَّ على الطاعة والنهي[1] عن القبائح، لا يَحْصُلُ إلا بالبعثة، فتكونُ لطفاً، فتكونُ واجبةً في جميع الأوقات[2].

هل تجب الشريعة للنبي المبعوث

واختلفوا في أنه: هل تَجِبُ الشريعة للنبي المبعوث[3]؟

فذهب أبو علي وأتباعُه إلى أنه: يجوز بَعْثُهُ[4] النبيَّ لتأكيد ما في العقول، ولا يَجِبُ أن يكون له شريعة.

وذهب أبو هاشم وأصحابه إلى أنه: لا يجوز أن يُبْعَثَ النبيُّ إلا بشريعة؛ لأن العقلَ كافٍ في العلم بالعقليات، فلو لم يكن للنبي شريعةٌ، يلزم أن تكون بَعْثَتُهُ عَبَثاً.

أجابَ المُصنِّفُ: بأنه يَجُوز أن تكون البعثةُ قد اشْتَمَلت على نوعٍ من المصلحة، بأن يكون العلمُ بنبوته ودعوته إياهم إلى ما في العقول مصلحةً لهم، فلا تكون البعثةُ عَبَثاً.

* قال:

إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ

وَظُهُورُ مُعْجِزَةِ القُرْآنِ وَغَيْرِهِ، مَعَ اقْتِرَانِ دَعْوَةِ نَبِيِّنا مُحَمَّدٍ

(١) (هـ): والمنع.

(٢) (هـ): الأزمان.

(٣) انظر: كشف المراد ص ٣٣١، شرح المواقف ١٨٢/٣.

(٤) ويجوز أن تقرأ: تجوز بعثة.

ـ ﷺ ـ يَدُلُّ عَلَىٰ نُبُوَّتِهِ. والتَّحَدِّي مَعَ الامْتِنَاعِ وتَوَفُّرِ الدَّوَاعِي يَدُلُّ عَلَىٰ الإِعْجَازِ، والمَنْقُولُ مَعْنَاهُ مُتَواتِراً مِنَ المُعْجِزَاتِ يُعَضِّدُهُ.

أقول:

لَمَّا فَرَغَ من البحث في النبوة، شَرَعَ في إثبات نبوة نبينا محمد[1] عليه الصلاة والسلام.

فنقول: محمدٌ رسول الله ﷺ، خلافاً لليهود والنصارىٰ والمجوس وبعض الدهرية.

والوَجْهُ فيه: أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ ادَّعَىٰ النبوةَ، واقترن به ظهورُ المعجزة، وكلُّ مَنْ كان كذلك، كان نبياً.

وإنما قلنا: «إنه ادَّعىٰ النبوة» للتواتر.

وإنما قلنا: «إنه اقترَنَ بادعائه النبوة[2] ظهورُ المعجزة»؛ لأنه اقترن بادعائه ظهورُ معجزة القرآن وغيره.

أما أنه أتىٰ بالقرآن: فبالتواتر.

وأما أنه مُعْجِزٌ: فلأنه تحدَّىٰ به[3] فصحاءَ العرب وبُلَغَائَهم؛ لقوله تعالىٰ: (١٧٥/ب) ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[4] وقوله تعالىٰ: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ﴾[5] وامتنعُوا عن

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٦١، المحصل ص ٤٨٩، الصحائف الإلٓهية ص ٤٢٢، شرح المقاصد ٥/٢٥.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) ساقطة من (هـ) (ب).

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣.

(٥) سورة هود: الآية ١٣.

مُعارَضته، مع تَوفُّرِ دواعيهم على معارضته، إظهاراً لفصاحتهم وبلاغتهم، وإلزاماً له عليه الصلاة والسلام، وامتناعُهم مع توفر الدَّواعي يَدُلُّ على الإعجاز.

وأما أنه أتى بغير القرآن من المعجزات: فلأنه نُقِلَ عنه معجزاتٌ كثيرة، كنبُوعِ الماء من بين أصابعه[1]، وإشباع الخَلْقِ الكثير من الطعام اليسير[2]، ومكالماتِ الحيواناتِ العُجْم[3].

وكلُّ واحد من هذه وإن لم يَتواتر بخُصُوصِه، لكنَّ (٨٧/أ) القدْرَ المُشْترك بينها يكون متواتراً، فيكون المنقولُ معناه متواتراً، فيكون إعجازُ القرآن مُعْتضِداً بالمنقول معناه متواتراً.

* قال:

وإِعْجَازُ القُرْآنِ: قِيلَ لِفَصَاحَتِهِ، وَقِيلَ لأُسْلُوبِهِ وفَصَاحَتِهِ، وقِيلَ لِصَرْفِهِ[4]، (١٧٩/هـ) والكُلُّ مُحْتَمَلٌ. [إعجاز القرآن]

○ أقول:

اخْتَلَفُوا في إعجاز القرآن: [سبب إعجاز القرآن]

---

(١) قال الصالحي نقلاً عن القرطبي: «قصة نبع الماء من بين أصابع النبي ﷺ تكررت منه في عدة مواطن، في مشاهد عظيمة، ووردت عنه من طرق كثيرة، يفيد عمومها العلم القطعي المستفاد من التواتر المعنوي» سبل الهدى والرشاد ١٣/١٠.

(٢) (ع): القليل، وقد ورد في ذلك روايات كثيرة ومتعددة، انظر: سبل الهدى والرشاد ٥٤/١٠.

(٣) وهذا أيضاً ورد فيه روايات كثيرة. انظر: المصدر السابق ١٥١/١٠.

(٤) كذا في جميع النسخ، وفي متن التجريد بتحقيق الشافعي: «للصرفة» ص ٦٠٧.

فذهَب طائفة[1] إلىٰ: أنه مُعْجِزٌ في فصَاحته، فإنه بَلَغَ في الفصاحة إلىٰ حَدٍّ، عَجَزَ البلغاءُ والفصَحاءُ عن أن يُرَكِّبُوا كلاماً تَبلُغُ فصَاحَتُه إلىٰ حَدِّ فصَاحة القرآن.

وقِيلَ[2]: إنه مُعْجِزٌ في أسلوبه وفصَاحته معاً، فإنه أسلوبٌ خاصٌّ فصيحٌ[3]، عَجَزَ الفصحاء والبلغاء عن مِثْلِ هذا الأسلوب، علىٰ وَجْهٍ يكون فصيحاً.

وقِيلَ[4]: إنه مُعْجِزٌ لصَرْفِ عُقُول الفصَحاء القادرين علىٰ المعارضة، عن إيراد المعارضة.

وكلُّ ذلك مُحْتَمَلٌ.

* قال:

رد قول اليهود بأن شريعة موسى مؤبدة

وَالنَّسْخُ تَابعٌ لِلْمَصَالِحِ، وقَدْ وَقَعَ؛ حَيْثُ حُرِّمَ عَلَىٰ نُوحٍ عليه السلام بَعْضُ مَا أُحِلَّ لِمَنْ تَقَدَّمَ، وأُوْجِبَ الخِتَانُ بَعْدَ تَأْخِيرِهِ، وَحُرِّمَ الجَمْعُ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ، وغَيْرُ ذَلِكَ مِن الأَحْكَامِ.

---

(١) وهما الجبائيان: أبو علي وأبو هاشم. كشف المراد ص ٣٣٥.

(٢) وهو قول الباقلاني وإمام الحرمين. انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٦٢، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٢٣، ونسبه الحلي إلىٰ أهل الحق، انظر: كشف المراد ص ٣٣٥.

(٣) أي: فإن نظم القرآن الكريم وتركيبه يخالف المعتاد من أساليب كلام العرب؛ إذ لم يعهد في كلام العرب كون المقاطع علىٰ مثل: «يعلمون ويفعلون» والمطالع علىٰ مثل: «يأيها الناس» و«يأيها المزمل» و«الحاقة ما الحاقة» و «عم يتساءلون» وأمثال ذلك. شرح المقاصد ٥/٣٠.

(٤) وهو قول النظام وكثير من المعتزلة والمرتضىٰ من الشيعة. شرح التجريد للقوشجي ٣/٢٧٣.

○ أقول:

أراد أن يُشِيرَ إلىٰ رَدِّ قول اليهود[1]، حيث قالوا: شريعةُ موسىٰ مُؤَبَّدةٌ؛ لأن النسخ باطل؛ لأن المنسوخ إن كان مُتضَمِّناً لمفسدة، كان الأمرُ به قبيحاً، وإن لم يكن مُتضمِّناً لمفسدة كان رَفعُه قبيحاً، فثَبَتَ أن النسخَ باطلٌ، وإذا بَطَلَ النسخُ، يلزم أن تكون شريعةُ موسىٰ مُؤَبَّدةً.

تقريرُ الردِّ بناءً علىٰ قول المعتزلة[2] (١٦٤/ج): أن الأحكامَ تابعةٌ للمصالح، فإن الأحكامَ إذا كانت تابعةً للمصالح، والمصالحُ تختلِفُ باختلاف الأشخاص والأوقات، فإن الحُكْمَ يَجُوزُ أن يكون فيه مصلحةٌ، بالنسبة إلىٰ شخص ووقت، دون شخص آخر وسائر الأوقات.

وقد أكَّد جوازَ النسخ وُقوعُه عند اليهود[3]، فإنه جاء في التوراة: أن الله تعالىٰ حَرَّمَ علىٰ نوحٍ عليه السلام بعضَ ما أَحَلَّ لقومٍ قبله، فإنه جاء[4] في التوراة: «أن اللهَ تعالىٰ قال لآدم عليه السلام وحَوَّاء: قد أُحِلَّ لكما كلُّ ما دَبَّ علىٰ وجه الأرض»، وقد حُرِّم علىٰ نوح بعضُ الحيوانات.

---

(١) انظر: التمهيد للباقلاني ص ١٣٠، الداعي إلىٰ الإسلام للأنباري ص ٣١٧، والصحائف الإلٰهية ص ٤٢٩.

(٢) والأشاعرة يردون علىٰ هذه الشبهة: بأن ما ذكرتم مبني علىٰ التحسين والتقبيح العقلي، وهو باطل عندنا. انظر: الرسالة التسعينية للهندي ص ١٣٩.

(٣) انظر: الصحائف الإلٰهية ص ٤٢٩.

(٤) كذا في جميع النسخ.

وأنه قد أَوْجَبَ الخِتانَ على الفور على الأنبياء المتأخرين عن نوح، مع أنه قد أباح تأخيرَه على نوح.

وأنه أباح الجَمْعَ بين الأختين على نوح عليه السلام، وحَرَّمَهُ على موسى عليه السلام.

وغيرُ ذلك من الأحكام، التي كانت مُتحقِّقةً قبل موسى، ثم رُفِعَتْ في شريعة موسى عليه السلام.

* قال:

وَخَبَرُهُمْ عَنْ مُوسَىٰ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - بِالتَّأْبِيدِ مُخْتَلَقٌ[1]، ومَعَ تَسْلِيمِهِ لَا يَدُلُّ عَلَىٰ المُرَادِ قَطْعاً.

○ أقول:

ذَهَبَ جماعةٌ من اليهود إلى جواز النسخ عقلاً، لكن مَنَعُوا نسخَ شريعة موسى عليه السلام، بناءً على ما رُوي عنه عليه السلام أنه قال: «تمَسَّكوا بالسبت أبداً»[2] ودوامُ السبت يَدُلُّ على بقاء شريعته دائماً.

---

(١) كذا في جميع النسخ، وفي كشف المراد ص ٣٣٦، وشرح التجريد للقوشجي ٣/٣٢٤: مختلق.

(٢) قال الصفي الهندي معلقاً على هذا الخبر «لا نسلم أنه قول موسى، وتواتره ممنوع، بل هو مختلق صريح بعد موسى ومحمد رسول الله عليهما السلام، إذ لم ينقل عن اليهود محاجتهما به، ولو كان ذلك قول موسى عليه السلام، أو كان مختلقاً قبلهما مشهوراً فيما بين اليهود، لكان ذلك أقوى حججهم» نهاية الوصول ٦/٢٢٦٩.

أجابَ المُصنِّفُ عنه: بأن هذا الخبَر مختلفٌ فيه[1].

قيل: إنه اختَلَقَهُ ابنُ الراوندي[2].

وعلىٰ تقدير تَسْلِيمه، أي: علىٰ تقدير تسليم نقل هذا الخبر عن اليهود، لايَدُلُّ علىٰ دوام شريعته قطعاً؛ لأنه غيرُ متواتر، لأنه انقطع تواترهم زمان «بختنصر»[3]، فإنه استَأْصَلَهُم وأفناهم، بحيث لم يَبْقَ منهم عددُ التواتر.

* قال:

عموم نبوة النبي ﷺ

وَالسَّمْعُ دَلَّ[4] عَلَىٰ عُمُومِ نُبُوَّتِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ. وهُوَ أَفْضَلُ مِن المَلَائِكَةِ، وكَذَا خَيْرُهُ مِنَ الأَنْبِيَاءِ؛ لِوُجُودِ المُضَادِّ لِلقُوَّةِ العَقْلِيَّةِ وقَهْرِهِ عَلَىٰ الانْقِيَادِ عَلَيْهَا.

○ أقول:

الدلائلُ السمعية دَالةٌ علىٰ عُموم نبوته عليه الصلاة والسلام، أي: علىٰ أنه مبعوثٌ إلىٰ جميع الناس، مِثْلُ قوله تعالىٰ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) هو أحمد بن يحيىٰ بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي، أو ابن الراوندي، فيلسوف مجاهر بالإلحاد، كان أولاً من متكلمي المعتزلة، ثم تزندق واشتهر بالإلحاد، له عدة تصانيف، منها: فضيحة المعتزلة، توفي سنة ٢٩٨ هـ. انظر: شذرات الذهب ٢٣٥/٢، الأعلام ٢٥٢/١.

(٣) أشهر ملوك بابل، ملك سنة: ٦٠٦ قبل الميلاد، وهو أول ملك غزا بني إسرائيل وانتصر عليهم. انظر: تاريخ الملوك والأمم للطبري ٥٣٨/١، المختصر في أخبار البشر لعماد الدين إسماعيل أبي الفداء ٤٢/١.

(٤) (أ) (ج): يدل.

﴿كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[1] ومثل قوله عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ إلى الأسْودِ والأحْمَرِ»[2].

واختلفوا في أن الأنبياءَ أفضلُ من الملائكة أم لا[3]؟

الأنبياء أفضل من الملائكة

واختار المُصنِّف أن الأنبياءَ أفضلُ، وإليه أشار بقوله: «وهو ـ أي: محمدٌ ﷺ ـ أفضل من الملائكة وكذا غيره».

واحْتجَّ عليه: بأن الأنبياءَ وُجِدَ فيهم القوىٰ المُضادَّةُ للقوة العقلية، الصارفةِ عن الكمالات الحقيقية والمعارف الإلٰهية، مثل قوة الشهوة والغضب، والموانعِ الداخلة[4] والخارجة، مثل الخيالية والوهمية ونحوهما.

فإن أكثر أحكام (١٨٠/هـ) هذه القوىٰ يُضَادُّ حُكْمَ القوة العقلية، ويُمانِعُها، وليس للملائكة شيءٌ من ذلك، فتكون طاعتُهم أشَقَّ من طاعة الملائكة؛ لأنهم يَحْتاجُون[5] إلىٰ قهر تلك القوىٰ، والإعراض عن مقتضاها، وإذا كانت[6] طاعتُهم أشَقَّ كانت أفضلَ؛ لقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أفضَلُ الأعمال أحْمَزُها»[7] فكانوا أفضل.

---

(١) سورة سبأ: الآية ٢٨.

(٢) أخرجه أحمد في مسنده، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، ٣/٣٠٤.

(٣) فذهب أكثر الأشاعرة والشيعة إلىٰ أن الأنبياء أفضل، وذهب المعتزلة وأبو عبد الله الحليمي والباقلاني من الأشاعرة إلىٰ أن الملائكة أفضل. شرح المواقف ٣/٢١٧، القلائد في تصحيح العقائد لابن المرتضىٰ ص ١١٨.
وانظر في هذه المسألة: أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٥، المحصل ص ٥٣١، كشف المراد ص ٣٣٧.

(٤) (ب) زيادة: كالحواس الظاهرة.

(٥) (هـ): محتاجون.

(٦) (أ) (ج): كان.

(٧) قال العجلوني في كشف الخفاء: «قال في الدرر تبعاً للزركشي: لا يعرف. وقال ابن=

* قال:

المَقْصِدُ الخَامِسُ فِي الإِمَامَةِ

المقصد الخامس في الإمامة

الإِمَامُ لُطْفٌ فَيَجِبُ نَصْبُهُ عَلَىٰ اللهِ تَعَالَىٰ تَحْصِيلاً لِلْغَرَضِ، والمَفَاسِدُ مَعْلُومَةُ الانْتِفَاءِ، وانْحِصَارُ اللُّطْفِ فِيهِ مَعْلُومٌ لِلْعُقَلاءِ، وَوُجُودُهُ لُطْفٌ وتَصَرُّفُهُ لُطْفٌ آخَرُ، وعَدَمُهُ مِنَّا.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من المَقْصِدِ الرابع، شَرَعَ في المَقْصِدِ الخامس، الذي هو[1] في الإمامة.

تعريف الإمامة

الإمَامَةُ: عبارةٌ عن خِلافة شَخْصٍ من الأشخاص للرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ في إقامةِ قوانين الشريعة، وحِفْظِ حَوْزَةِ المِلة، على وَجْهٍ يَجِبُ اتباعُهُ على كافَّةِ الأمة[2].

حكم نصب الإمام

واخْتَلَفُوا: في أن نَصْبَ الإمام هل هو واجبٌ أم لا؟ وعلى تقدير الوجوب: هل هو واجبٌ عقلاً أو سمعاً؟ وعلى التقديرين: هل هو واجبٌ على الله تعالى أو على الناس؟

* القيم في شرح المنازل: لا أصل له، وقال المزي: هو من غرائب الأحاديث، ولم يرو في شيء من كتب السنة» ١/١٧٥.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) انظر في تعريف الإمامة: الصحائف الإلهية ص ٤٧٣، شرح المقاصد ٥/٢٣٢، شرح المواقف ٣/٢٦١.

فذَهَبَ أهلُ السنة والأشاعرة[1] إلىٰ أنه واجبٌ علىٰ الناس سَمْعاً[2].

وذَهَبَ أبو الحسين البَصْرِيُّ[3] والبغداديون (176/ب) من المعتزلة إلىٰ أنه واجبٌ علىٰ الناس عَقْلاً.

وذهَبَ بعضُ المعتزلة إلىٰ أنه واجبٌ علىٰ الله تعالىٰ سَمْعاً.

وذَهَبَت[4] الإماميةُ[5] إلىٰ أنه واجبٌ علىٰ الله عَقْلاً.

واخْتارَهُ المُصَنِّفُ.

وذَهَبَت الخَوارجُ إلىٰ أنه غيرُ واجبٍ مطلقاً.

وذَهَبَ أبو بكر الأصمُّ[6] إلىٰ أنه لا يَجِبُ مع الأَمْنِ؛ لعدم الحاجة إليه، وإنما يَجِبُ عند الخوف وظهور الفتن.

وذهَبَ الفُوَطِيُّ[7] وأتباعُهُ إلىٰ عَكْسِ ذلك، أي: إنما يَجِبُ عند العدل

---

(1) عطف الأشاعرة علىٰ أهل السنة من عطف الخاص علىٰ العام؛ فالأشاعرة من أهل السنة لا شك في ذلك، بل قد يعبر عن أهل السنة بالأشاعرة في بعض الأحيان.

(2) انظر في مذهب أهل السنة: أصول الدين للبغدادي ص 271، تبصرة الأدلة للنسفي 823/2، الصحائف الإلٰهية ص 473، شرح المقاصد 235/5.

(3) وكذلك الجاحظ والخياط والكعبي. شرح المقاصد 235/5.

(4) (ج): وذهب.

(5) انظر: كشف المراد ص 338، حق اليقين ص 136.

(6) هو عبد الرحمن بن كيسان الأصم، أبو بكر، فقيه معتزلي مفسر، له تفسير ومناظرات مع ابن الهذيل العلاف، توفي نحو سنة: 225هـ. انظر: طبقات المعتزلة ص 56، الأعلام للزركلي 323/3.

(7) هو هشام بن عمرو الشيباني، من معتزلة البصرة، قال ابن النديم: كان داعية إلى الاعتزال، استجاب له جماعة من أهل الأمصار. انظر: طبقات المعتزلة ص 61، الفهرست لابن النديم ص 214.

والأمن؛ إذ هو أقربُ إلىٰ إظهار شعائر الإسلام، ولا يَجبُ عند ظهور الفتن، فإنه ربما كان نَصْبُهُ سبباً لزيادة الفتن؛ لاستنكافهم عنه[1].

واحْتجَّ المُصَنِّفُ: بأن الإمامَ لُطْفٌ، فيَجِبُ نَصْبُه علىٰ الله تعالىٰ:

أما أنه لطفٌ، فلأنه مُقرِّبٌ من الطاعة ومُبَعِّدٌ عن[2] المعصية؛ وذلك لأن العقلاءَ يَعْلمُون بالضرورة أنه إذا كان لهم رئيسٌ يَمنعُهم (١٦٥/ج) عن[3] التغالبِ والتهَارُش[4]، ويزجرُهم عن المعاصي ويَحثُّهم علىٰ الطاعات، كانوا إلىٰ الصلاح أقربَ ومن الفسادِ أبعدَ.

وأما أن اللطفَ واجبٌ علىٰ الله تعالىٰ فلِمَا تَقدَّمَ.

وفيه نَظرٌ؛ إذ لا نُسَلِّمُ أن اللطفَ واجبٌ علىٰ الله تعالىٰ؛ إذ يَمْتنِعُ وُجوبُ شيءٍ علىٰ الله تعالىٰ.

قَوْلُهُ: «والمفاسد معلومة الانتفاء» إشارةٌ إلىٰ جوابِ دَخْلٍ مُقدَّرٍ[5].

تقريرُهُ: أن كون الإمام لُطفاً، لا يَكْفِي في وجوب نَصْبِهِ علىٰ الله تعالىٰ ما لم يُعْلَمْ انتفاءُ المفاسد[6]؛ إذ ظَنُّ انتفاءِ المفاسد غيرُ كافٍ في

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق ص ١٦٣.
(٢) (ب): من.
(٣) (ب) (ج): من.
(٤) أي: التحارش فيما بينهم، وإفساد غيرهم. قال في القاموس: «والتهريش: التحريش بين الكلاب، والإفساد بين الناس. والمهارشة: تحريش بعضها علىٰ بعض» ٢٩١/٢.
(٥) زيادة من (هـ).
(٦) (ج): المفسدة.

الوجوب علىٰ الله تعالىٰ، فيَجُوزُ أن يكون نَصْبُ الإمام مُتضَمِّناً لمفاسدَ لا نَعْلَمُها، فلا يكون النَّصْبُ واجباً علىٰ الله تعالىٰ.

تقريرُ الجَوابِ: أن انتفاءَ المفاسد في نَصْبِ الإمام معلومٌ؛ لأن المفاسدَ محصورةٌ معلومةٌ لنا؛ لأن الاجتنابَ عن المفاسد واجبٌ علينا، وإنما يكون واجباً علينا إذا عَلِمْنَاها؛ إذ التكليفُ بغير المعلوم محالٌ، والمفاسدُ المعلومة[1] لنا مُنتفيةٌ عن نَصْبِ الإمام، فيكونُ اللطفُ خالصاً عن شَوْبِ المفاسد، فيكون واجباً علىٰ الله تعالىٰ.

ولقائِلٍ أنْ يَقُولَ: لا نُسَلِّمُ أن جميعَ المفاسد معلومٌ[2] لنا.

قَوْلُهُ: «لأن الاجتناب عنها واجبٌ علينا».

قلنا: إنما يَجِبُ علينا الاجتنابُ عن المفاسد التي عَرَفْنَاها، أما[3] المفاسدُ التي لا نَعْرِفُها، فلا يَجِبُ علينا الاجتنابُ عنها.

قَوْلُهُ: «وانحصارُ اللطف فيه معلومٌ» أيضاً إشارةٌ إلىٰ جَوابِ دَخْلٍ مُقدَّر.

تقريرُهُ: أن الإمامَ إنما يَجِبُ نَصْبُه، إذا انحَصَرَ اللطفُ فيه، وهو ممنوع؛ فإنه يجوز أن يكون (١٨١/هـ) هناك لطفٌ آخرُ يَقُوم مَقامَ نَصْبِ الإمام، فلا يَتعيَّنُ[4] نَصْبُ الإمام لِتحقُّقِ اللطفِ.

---

(١) العبارة في (ج): فتكون المفاسد معلومة.

(٢) (ج): معلومة.

(٣) (أ) (ج): وأما.

(٤) (ج): فلا يكون معنىً.

تقريرُ الجَوابِ: أن انحصار اللطفِ ـ على الوجه الذي ذكرْنَاهُ في نَصْبِ الإمام ـ معلومٌ للعقلاء.

قَوْلُهُ: «ووجوده لُطفٌ، وتصرُّفه لطفٌ آخر، وعَدَمُه مِنَّا» أيضاً إشارةٌ إلى جَوابِ دَخَلٍ مُقدَّر.

تقريرُهُ: أن الإمامَ إنما يكون لُطْفاً إذا كان مُتصرِّفاً بالأمر والنهي، وأنتم لا تقولون به.

تقريرُ الجوَاب: أن وجودَ الإمام في نفسه لُطْفٌ؛ لأنه يَحْفَظُ الشَّرائعَ ويَحْرُسُها عن الزيادة والنقصان، وتَصَرُّفُه لُطْفٌ آخر، وعَدَمُ اللطف الكامل مِنَّا لا مِن الله تعالى ولا من الإمام، فإن اللُّطْفَ إنما يَتِمُّ بمساعدته والنصرةِ له، وقبولِ أوامره وامتثالِ قوله، فإذا لم تُفْعَلْ هذه، كان عدمُ اللطفِ الكامل مِنَّا.

* قال:

وَامْتِنَاعُ التَّسَلْسُلِ يُوجِبُ عِصْمَتَهُ، ولأَنَّهُ حَافِظٌ لِلشَّرْعِ[1]، [عصمة الإمام] ولِوجُوبِ الإِنكَارِ لَو أَقْدَمَ عَلَى المَعْصِيَةِ فَيُضَادُّ أَمْرَ الطَّاعَةِ ويُفَوِّتُ الغَرَضَ مِنْ نَصْبِهِ، ولِانْحِطَاطِ دَرَجَتِهِ عَنْ أَقَلِّ العَوَامِّ.

○ أقول:

اختلفوا: في وُجوبِ عِصْمَةِ الإمام:

(١) (هـ): في الشرع.

فَذَهَبت[1] الإماميةُ والإسماعيليةُ[2] إلىٰ وُجوبها[3]، والباقون بخلافه[4].

واختار المُصنِّفُ الأولَ.

واحتجَّ عليه بوجوه:

الأولُ: أنه لو لم تَجِبْ عِصْمَةُ الإمامِ لَزِمَ التسلسلُ، والتالي باطلٌ.

بيان المُلازَمة: أن المُسْتَدْعِي لوجوب[5] نَصْبِ الإمام جَوازُ الخطأ علىٰ الناس، فلو كان هذا المُسْتَدْعِي ثابتاً في حَقِّ الإمام، وَجَبَ أن يكون له إمامٌ آخرُ: فإما أن يُنتهَىٰ إلىٰ إمام لا يَجُوزُ الخطأُ عليه، وهو المطلوبُ؛ أو يتسلسلَ.

الثاني: أن الإمامَ حافظٌ للشرع، وكلُّ مَنْ كان حافظاً للشرع، وَجَب أن يكون معصوماً.

أما الصغرىٰ: فلأن الشرعَ لابد له من حافظ، وحافظُه: لا يكون كتاباً ولا سنةً؛ لأن الكتابَ والسنة غيرُ مُشْتمِلٍ علىٰ جميع الأحكام التفصيلية، ولا الإجْمَاعَ؛ لأن كلَّ واحدٍ من أهل الإجماع يَجُوزُ عليه

---

(١) (أ): فذهب.

(٢) هم فرقة من الرافضة، أثبتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق. انظر: الفرق بين الفرق ص ٦٢، التعريفات للجرجاني ص ٣١.

(٣) انظر: كشف المراد ص ٣٤٠، حق اليقين ص ١٤٠.

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٧، شرح الأصول الخمسة ص ٧٥١، الأربعين للرازي ٢/٢٦٣.

(٥) (أ) (هـ): بوجوب.

الخطأُ، وعلىٰ تقدير أن لا يكون المعصومُ فيهم، فجميعُهم يَجُوزُ عليه الخطأُ، ولا القياسَ؛ لبُطلان القول به، وعلىٰ تقدير التسليم فليس بحافظٍ للشرع، ولا البراءةَ الأصلية؛ لأنه لو وَجَبَ المَصِيرُ إليها لَمَا وَجَب بَعْثةُ الأنبياء، فلم يَبْقَ إلا الإمامُ.

وأما الكبرىٰ: فلأنه لو جَازَ عليه الخَطَأُ لم يَبْقَ فرقٌ.

ولقائلٍ أن يقول: لا نُسَلِّمُ أنه إذا جاز الخطأ علىٰ كل واحدٍ من أهل الإجماع، جاز علىٰ الجميع كذلك؛ إذ يَجُوز أن يكونَ إجماعُهم وتوافقُهم سبباً لعدم جواز الخطأ عليهم، يَدُلُّ[1] علىٰ ذلك قولُه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «رُفِعَ عن أمَّتي الخَطأُ والنِّسيانُ»[2]، وقولُه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لا تَجْتَمِعُ أمَّتِي علىٰ الضَّلالةِ»[3].

---

(1) (أ) (ج): ويدل.

(2) أخرجه ابن ماجه في كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، برقم: (٢٠٤٥) ٦٥٩/١، عن ابن عباس بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». وفي رواية عن أبي ذر بلفظ: «إن الله تجاوز عن أمتي».
قال الزركشي: «قيل: إنه بهذا اللفظ رواه أبو القاسم التيمي، وذكره النووي في الروضة، وقال: إنه حديث حسن. وأقرب ما وجدته في تخريجه: ما رواه أبو نعيم في تاريخ أصبهان، وابن عدي في كامله، عن أبي بكرة قال: قال رسول الله ﷺ «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه». المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر ص ١٥٤ بتصرف، بتحقيق حمدي السلفي، دار الأرقم، الكويت.

(3) أخرجه الترمذي في أبواب الفتن، باب في لزوم الجماعة برقم: (٢٢٥٥) ٣١٥/٣، عن ابن عمر رضي الله عنه بلفظ: «إن الله لا يجمع أمتي ـ أو قال: أمة محمد ـ علىٰ ضلالة». وقال الترمذي: هذا حديث غريب من هذا الوجه.
وأخرجه أبو داود في كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها برقم: (٤٢٥٣) ٩٨/٤ عن أبي مالك الأشعري بلفظ «إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن=

وأيضاً: لِمَ لا يجوزُ أن يكون الحافظُ مجموعَ الكتابِ، والسنةِ، والإجماعِ، والقياسِ، والبراءةِ الأصليةِ؟

الثالثُ: أنه لو وَقَعَ منه الخطأُ لَوَجَبَ الإنكارُ عليه[1]، وذلك يُنافي أَمْرَ الطاعةِ، (٨٨/أ) والثاني مُتَعَيِّنٌ؛ لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[2].

الرابعُ: أنه[3] لو وَقعَ منه المَعْصِيةُ، لَزِمَ نَقْضُ الغَرَضِ من نَصْبِ الإمام، (١٧٧/ب) والتالي ظاهرُ الفسادِ. (١٦٦/ج).

بيانُ المُلازمة: أن الغَرَضَ من نَصْبِهِ امتثالُ أوامره، والانزجارُ عما نَهىٰ عنه، واتباعُه فيما يَفعَلُهُ[4]، فلو وَقَعَ منه المعصيةُ لم يَجِبَ شيءٌ من ذلك، وذلك مناقضٌ للغَرَضِ من نَصْبِه.

الخامسُ: لو وَقَعَ منه المعصيةُ، لَزِمَ أن يكونَ أقلَّ درجةً من العَوامِّ؛ لأن عَقْلَهُ أَسَدُّ، ومعرفته بالله وثوابهِ وعقابهِ أكثرُ، فلو وَقَعَ منه[5] المعصيةُ، كان أقلَّ حالاً من العَوامِّ، وذلك باطلٌ.

= لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة».

وأخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب السواد الأعظم، برقم: (٣٩٥٠) ٢/١٣٠٣ عن أنس بن مالك، بلفظ: «إن أمتي لا تجتمع على الضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً، فعليكم بالسواد الأعظم».

(١) زيادة من (ب).

(٢) سورة النساء: ٥٩.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (هـ): يعقل.

(٥) ساقطة من (ج).

وفي هذه الوجوه نَظَرٌ[١]، لا يَخْفَىٰ علىٰ مَنْ له أدنىٰ فطانَةٍ[٢].

* قال:

المسألة ٦
نفي القدرة

وَلَا تُنَافِي العِصْمَةُ القُدْرَةَ.

o أقول:

القائلون بالعِصْمَة اخْتَلَفُوا (١٨٢/هـ) في أن المعصوم هل يَتَمكَّنُ من فِعْلِ المعصيةِ أم لا؟

فمنهم مَنْ زَعَم: أن المعصومَ هو الذي لا يُمْكِنُهُ الإتيانُ بالمعصية.

ومنهم مَنْ زَعَم: أنه يكون مُتَمَكِّنًا من المعاصي.

ومن الأوائل مَنْ زَعَم: أنه المُخْتَصُّ في بَدَنه أو نَفْسه بخاصيةٍ، تقتضِي امتناعَ إقدامه علىٰ المعاصي.

واختار المصنِّفُ المذهبَ الثاني.

واحْتَجَّ عليه[٣]: بأن العِصْمَةَ لا تنافِي القدرةَ علىٰ المعصية، بل المعصومُ لابُدَّ وأن يكونَ قادراً علىٰ فعل المعصية، وإلا لَمَا اسْتَحَقَّ الثوابَ علىٰ الاجتناب عن المعاصي، ولَمَا كان مُكلَّفاً.

---

(١) قال ابن جماعة في هامش (هـ): «قوله: وفي هذه الوجوه نظر لا يخفىٰ... أقول: ولعل وجه النظر: أنه أي: البحثُ بحسب الموضوع المفروض إنما هو في الجواز، وجميع ما ذكره في هذه الوجوه إنما هو باعتبار الوقوع، ومن المعلوم البين أن الجوازَ لا يستلزم الوقوعَ، وإن استلزم الوقوعُ الجوازَ. فاعلم» ب/١٦٧.

(٢) (ب): فطنة.

(٣) زيادة من (هـ).

* قال:

[إمامة المفضول] وَقُبْحُ تَقْدِيمِ المَفْضُولِ مَعْلُومٌ، ولَا تَرْجِيحَ فِي المُسَاوِيْ.

○ أقول:

اختلفوا: في أن الإمامَ هل يَجبُ أن يكونَ أفضلَ من رعيته أم لا؟

فذهَب أكثرُ[1] أهل السنة إلىٰ أنه لا يَجبُ أن يكون أفضلَ[2].

وذهَبت[3] الإمامية إلىٰ أنه يَجبُ[4].

واختاره المُصنِّفُ.

واحتجَّ عليه: بأنه لو لم يَكن الإمامُ أفضلَ من رعيته، فلا يخلو: إما أن يكونَ مساوياً أو مفضُولاً، وتقديمُ المفضول علىٰ الفاضل قبيحٌ عقلاً، يَدُلُّ[5] عليه قوله تعالىٰ: ﴿أَفَمَن يَهْدِيٓ إِلَى ٱلْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّيٓ إِلَّآ أَن يُهْدَىٰ ۖ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[6]. والمساوي لا ترجيحَ له، فيستحيل تقديمُه[7] علىٰ غيره بالإمامة.

ولقائل أن يقولَ[8]: إذا كان المفضولُ موصوفاً بصفاتٍ، يَصْلحُ

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) انظر: شرح المقاصد ٥/٢٤٧، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٢٧.

(٣) (أ): ذهب.

(٤) انظر: كشف المراد ص ٣٤٢، حق اليقين ص ١٤٠.

(٥) (أ): ويدل.

(٦) سورة يونس: ٣٥.

(٧) (أ) (هـ): تقدمه.

(٨) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: ولقائل أن يقول.. أقول: ويرد علىٰ هذا الإيراد وعلىٰ أصله المورد عليه بحث، وهو عدم تحرير المتنزع، فتنبه لذلك، وقد حققناه مبسوطاً في غير هذا، فليطلب منه» ١٦٨/أ.

بسببها لأن يَقُومَ بأمر الإمامةِ، لا يَقْبُحُ تقديمُه، لا عقلاً ولا شرعاً.

أيضاً: الإمامةُ مَنصِبٌ من المناصبِ الشرعية، كالإمامةِ في الصلاة، فلو امتنعَ إمامةُ المفضول مع وجود الفاضل، لكان إمامةُ المفضول في الصلاة ممتنعةً مع وجودِ الفاضل، والتالي باطلٌ بالإجماع.

بيانُ الملازمةِ: أن الامتناعَ إنما كان لِقُبْحِ تقدُّم الأدنىٰ علىٰ الأعلىٰ، والنُّفْرَةِ المانعةِ من[1] المُتابَعة، ويَلزَمُ من[2] ذلك امتناعُ تقدُّم المفضول علىٰ الفاضل في الصلاة.

وأيضاً: لو لم يُوجَدْ من أهل[3] الإمامة إلا شخصان: أحدُهما أفقهُ، والآخَرُ أعْرَفُ بالسياسة وأمورِ الإمامة: فإما أن يُجْعَلَ كلٌّ منهما إماماً، أو يُجْعَلَ أحدُهما إماماً[4] دون الآخر، أو لا هذا ولا ذاك، والأولُ محال بالاتفاق، والثالثُ أيضاً باطل؛ لامتناع خُلوِّ الزمان عن الإمام، فلم يَبْقَ إلا القسمُ الثاني، وأيّاً ما كانَ يَلزَمُ تقدُّمُ[5] المفضول بالنسبة إلىٰ ما اختُصَّ به الآخَرُ.

* قال:

وجوب النص علىٰ الإمام

والعِصْمَةُ تَقْتَضِي النَّصَّ، وسِيرَتُهُ ـ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ.

---

(١) (ب) (ج): عن.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) (هـ): أجل.
(٤) زيادة من (هـ).
(٥) (ب) (ج): تقديم.

○ أقول:

اتفقَ المسلمون علىٰ أن ما ثَبتَ[1] به الإمامةُ لا يَخرُجُ عن التنصِيصِ، واختيارِ الأُمَّةِ، والدعوةِ إلىٰ الله تعالىٰ ممن هو مِن أهْلِ الإمامةِ، مع اتفاقِهم علىٰ أنه لو وُجِدَ التنصيصُ من الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ علىٰ شخص، أو من الإمام، ثَبتَ كونُ المنصوص عليه إماماً.

ثمَّ اختلَفُوا: فذهَبت الإماميةُ وأكثرُ طوائف الشيعة إلىٰ أنه لا طريقَ[2] غيرُ التنصِيص[3] من[4] الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ أو الإمام[5].

واختارَهُ المُصنِّف.

وذهَبت الأشاعرةُ والمعتزلةُ وجميعُ أهل السنة والجماعة إلىٰ أن اختيارَ الأمَّة أيضاً طريقٌ في إثبات الإمامةِ[6].

وذهَبت الجَارُودِيَّة[7] إلىٰ أن الإمامَ في وَلَدِ الحَسَن والحُسَين شُورىٰ، فمَنْ خَرَجَ منهم داعياً إلىٰ الله تعالىٰ وكان عالماً فاضلاً، فهو إمام[8].

---

(١) (ب): يثبت.

(٢) (ب) زيادة: علىٰ.

(٣) (هـ): المنصوصية.

(٤) (ب) (هـ): عن.

(٥) انظر: كشف المراد ص ٣٤٣، حق اليقين ص ١٤٣.

(٦) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٧٩، شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٣، شرح المقاصد ٥/٢٥٢.

(٧) الجارودية فرقة من الزيدية من الشيعة، نسبت إلىٰ أبي الجارود بن أبي زياد. انظر: الفرق بين الفرق ص ٣٠.

(٨) انظر: الفرق بين الفرق ص ٣١.

وقد اتفقَ أهلُ السنة والأشاعرة والمعتزلة والإمامية علىٰ إبطال هذا الطريق غيرَ الجُبَّائيِّ.

واحتجَّ المُصنِّفُ علىٰ ما اختارَهُ بأن العِصْمَةَ تقتضِي النَّصَّ علىٰ الإمام.

بَيانُ ذلك: أن الإمامَ يَجِبُ أن يكون معصوماً، والعِصْمَةُ من الأمور الخَفِيَّةِ[1] التي لا يَعْلَمُها إلا اللهُ تعالىٰ، فيَجِبُ أن يكون نَصْبُهُ من عند الله تعالىٰ؛ إذ هو عَالِمُ الخَفِيَّاتِ والسَّرائر دون غيره.

وبأنه: عُلِمَ من سِيْرَةِ النبي - عليه الصلاة والسلام - إشفاقُهُ للأمَّةِ[2]، كالوالدِ بالنسبة إلىٰ أولاده، وإليه أشار (١٨٣/هـ) بقوله: «إنما أنا لكم مِثْلُ الوَالِدِ لِوَلَدِهِ»[3]، وإرشادُهُم إلىٰ أشياءَ جزئيةٍ، مِثْلُ الأمور المُتعَلِّقةِ بقضاء الحَاجة، وأنه - عليه الصلاة والسلام - إذا سَافر من المدينة يوماً أو يومين اسْتَخْلَفَ فيها مَنْ يقومُ بأمر المسلمين[4].

---

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: والعصمة من الأمور الخفية... أقول: ومحصل هذا أنه استدل بخفاء العصمة علىٰ قصر طريق الإعلام بالإمامة علىٰ التنصيص. قلت: وأنت خبير حينئذ بموارد المنع والحدس - كذا - من هذا التقرير فتفطن لذلك». ب/١٦٨.

(٢) (ب): بالأمة.

(٣) أخرجه ابن ماجة في سننه، في كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة والنهي عن الروث والرمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه، برقم: (٣١٣) ١/١١٤، ونصه كاملاً: «إنما أنا لكم مثل الوالد لولده أعلمكم، إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها».

وأخرجه أيضاً النسائي في سننه، في كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستطابة بالروث، عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضاً، ١/٣٨.

(٤) لم أجد حديثاً بهذا المعنىٰ، وإن كان المعنىٰ صحيحاً، ووردت أحاديث تدل عليه من=

وَمَنْ هذه سيرتهُ كيف يُهْمِلُ أُمَّتَهُ، ولا يُرْشِدُهم إلىٰ مَنْ يَتولَّىٰ أمرَهم، الذي هو أَجَلُّ الأشياء وأنفعُها، وأعمُّها فائدةً (١٦٧/ج) وأسْنَاها، فلابُدَّ من سيرته التنصيصُ علىٰ مَنْ يَتولىٰ أمرَهم بعده.

ولقائلٍ أن يقولَ علىٰ الأول: لا نُسَلِّمُ أن الإمامَ يَجِبُ أن يكون معصوماً.

ولئِنْ سُلِّمَ: وجوبُ كونِه مَعصُوماً، فيَجبُ كَوْنُهُ معصوماً ظاهراً أو في نَفْسِ الأمر، والثاني ممنوعٌ، والأول مُسلَّمٌ.

ولئن سُلِّمَ أنه يَجبُ كونُهُ معصوماً في نَفْسِ الأمر، لكن لا نُسَلِّمُ أن (١٧٨/ب) معرفتَه تتوقفُ علىٰ التنصيص.

وعلىٰ الثاني: أن إشفاقَ النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ مُسلَّمٌ، ولكن لا نُسَلِّمُ أنه يَقتضِي أن يكونَ له نَصٌّ علىٰ الإمام[1]، وإنما يَلْزَمُ ذلك أن لو لم يَكُن عدمُ التنصيص إشفاقاً عليهم؛ لجواز أن تكون المصلحةُ في عدم التنصيص.

وأيضاً: المواظبةُ علىٰ الاسْتِخْلافِ حَالَ حياته، لا يَقتضِي (وجوبَ الاستخلافِ والتنصيصَ عليه، وعلىٰ تقدير الوجوبِ في حالَ حياته، لا يَقتضِي)[2] الوجوبَ بالنسبة إلىٰ ما بعد موته؛ لجواز أن يكون مُكلَّفاً بأحدِ الأمرين دونَ الآخر.

= استخلاف النبي ﷺ بعض الصحابة علىٰ المدينة المنورة.
انظر مثلاً: سنن أبي داود ٣/٣٤٥ بتحقيق: عزت الدعاس، سبل الهدىٰ والرشاد للصالحي ٥/٦٣٧.

(١) (ب): الإمامة.

(٢) ما بين القوسين ساقط من (ب).

والذي يَدُلُّ على أن القولَ بوجوب التنصيص باطلٌ: أنه لو نَصَّ النبيُّ - عليه الصلاة والسلام - على أحدٍ، فلا يخلو: إما أن يكونَ التنصيصُ بمَشْهَدِ جماعةٍ يُتصَوَّرُ عليهم التواطؤُ على الخطأ أو لا، فالأولُ[1] باطلٌ بالاتفاق، والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأن العادةَ تقتضي باستحالة تواطؤهم على عدم نَقْلِهِ، فيَسْتَحِيلُ عدمُ نَقْلِهِم، لكن لم يَنْقُلُوهُ، وإلا لكان شائعاً ذائعاً، ولو كان كذلك لَمَا وَقَعَ اختلافٌ بعد رسولِ الله ﷺ، وقد اختلفوا، فقال الأنصارُ: «مِنَّا أميرٌ ومنكم أميرٌ»[2].

ولو كان ثَمَّ مَنْ هو منصوصٌ عليه من جهةِ النبيِّ - عليه الصلاة والسلام - مع اشتهاره، لكانت العادةُ تُحِيلُ أن لا يُنكِرَ أحدٌ من الصحابةِ هذا الاختلافَ، وأن لا يقولَ: هذا الاختلافُ لِمَ وقعَ وفلانٌ منصوصٌ عليه[3]؟

وأيضاً: قولُ عليٍّ رضي الله عنه: «أَتْرُكُكُم كما تَرَكَكُمْ رسولُ الله ﷺ، فإن يَعْلَم اللهُ فيكم خيراً جَمَعَكُم على خيركم، كما جَمَعَنا على خَيْرِنَا»[4]

---

(١) (أ) (ب): والأول.

(٢) انظر: سيرة ابن هشام ٤/٦٦٠، تاريخ الطبري ٣/٢٠٦.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) هذا الأثر رواه ابن عساكر في تاريخ دمشق، عن شقيق بن سلمة، قال: قيل لعلي بن أبي طالب: ألا تستخلف؟ فقال: «ما استخلف رسول الله ﷺ، ولكن إن يرد الله بالناس خيراً استجمعهم بعدي على خيرهم، كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم».
مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ١٨/٩٣. وقريباً من هذا اللفظ رواه البيهقي في السنن الكبرى عن شقيق بن سلمة أيضاً ٨/١٤٩.
ورواه أحمد في مسنده عن عبد الله بن سبع قال: سمعت علياً يقول: لتخضبن هذه من هذا، فما ينتظر بي الأشقى؟ قالوا: يا أمير المؤمنين، فأخبرنا به نبير عترته!. قال:=

يدلُّ على عدمِ التنصيص من النبي ﷺ.

وأيضاً: لمَّا مَرِضَ رسولُ الله ﷺ قال العَبَّاسُ لعليّ: «أنا أعْرِفُ الموتَ في وجوه بني عبد المُطلِب، وقد عَرَفتُ الموتَ في وَجْهِ رسول الله، فادْخُل بنا[1] لِنسْألهُ عن هذا الأمر، فإن كان لنا بَيَّنَهُ، وإن كان لغيرنا وصّى الناسَ بنا»[2] يَدلُّ على عدم النصِّ؛ لأنه لو نَصَّ على أحدٍ لكان عليٌّ والعباسُ أعرفَ به[3] من غيرهما.

* قال:

الإمام بعد النبي ﷺ هو علي بن أبي طالب

وَهُمَا مُخْتَصَّانِ بِعَلِيٍّ، وَلِلنَّصِّ الجَلِيِّ فِي قَوْلِهِ: «سَلِّمُوا عَلَيْهِ[4] بِإِمْرَةِ المُؤْمِنِينَ» و«أَنْتَ الخَلِيفَةُ بَعْدِي» وغَيْرِهِمَا. وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[5] وإِنَّمَا اجْتَمَعَتِ الأَوْصَافُ فِي عَلِيٍّ - عليه السلامُ - وَلِحَدِيثِ الغَدِيرِ المُتَوَاتِرِ، ولِحَدِيثِ المَنْزِلَةِ المُتَوَاتِرِ، ولاسْتِخْلَافِهِ عَلَى المَدِينَةِ فَيَعُمُّ لِلإِجْمَاعِ، وَلِقَوْلِهِ - ﷺ -:

= إذن تالله تقتلون بي غير قاتلي، قالوا: فاستخلف علينا، قال: لا، ولكن أتركَكم إلى ما ترككم إليه رسول الله ﷺ، قالوا: فما تقول لربك إذا أتيته؟ - وقال وكيع مرة: إذا لقيته - قال: أقول: اللهم تركتني فيهم ما بدا لك، ثم قبضتني إليك وأنت فيهم، فإن شئت أصلحتهم، وإن شئت أفسدتهم». قال أحمد شاكر: إسناده صحيح ٢/٢٤٢.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) انظر: سيرة ابن هشام ٤/٦٥٤، تاريخ الطبري ٣/١٩٤، مختصر تاريخ دمشق ١٨/٣٤.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) (ج): على علي.

(٥) سورة المائدة: ٥٥.

«أَنْتَ أَخِي وَوَصِيِّي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي وَقَاضِي دِيْنِي» بِكَسْرِ الدَّالِ.

وَلأَنَّهُ أَفْضَلُ، وإِمَامَةُ المَفْضُولِ قَبِيحَةٌ عَقْلاً، وَلِظُهُورِ المُعْجِزَةِ عَلَىٰ يَدِهِ: كَقَلْعِ بَابِ خَيْبَرَ، ومُخَاطَبَةِ الثُّعْبَانِ، وَدَفْعِ الصَّخْرَةِ العَظِيمَةِ عَنِ القَلِيبِ، ومُحَارَبَةِ الجِنِّ، ورَدِّ الشَّمْسِ، وغَيْرِ ذَلِكَ. وادَّعَىٰ الإِمَامَةَ فَيَكُونُ صَادِقاً. ولِسَبْقِ كُفْرِ غَيْرِهِ فَلَا يَصْلُحُ[1] لِلإِمَامَةِ، فَتَعَيَّنَ هُوَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ[2]. ولِقَوْلِهِ ـ تَعَالَىٰ ـ: ﴿وَكُونُوا مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾[3]، ولِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[4].

○ أقول:

اختلفوا في أن الإمام الحَقَّ بعد رسول الله: أبو بكر أوغيرُه؟

فذهب جميعُ أهل السنة والأشاعرةُ[5] والمعتزلةُ[6] إلىٰ أنه أبو بكرٍ.

وذهبت الإماميةُ[7] إلىٰ أنه عليٌّ.

واختاره المُصنِّفُ[8]. (١٨٤/هـ)

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (أ): عليه السلام.

(٣) سورة التوبة: ١١٩.

(٤) سورة النساء: ٥٩.

(٥) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٦٤، أصول الدين للبغدادي ص ٢٨١، لمع الأدلة ص ١١٤، تبصرة الأدلة ٨٤٩/٢، الأربعين للرازي ٢٧٠/٢.

(٦) (أ): وأكثر المعتزلة. وانظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٥٨، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٧/١.

(٧) انظر: كشف المراد ص ٣٤٣، حق اليقين ص ١٤٢.

(٨) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله واختاره المصنف. أقول: وقال شيخنا [أي:=

أدلة الإمامية

واحْتجَّ عليه بوجوه:

الأولُ[1]: أن الإمامةَ مُتوقِّفةٌ[2] علىٰ العِصْمَةِ والنَّصِ، وهما مُخْتَصَّـان بعليٍّ، أما أنها مُتوقِّفَةٌ عليهما فَلِمَا بَيَّنَّا، وأما أنهما مُخْتَصَّانِ بعليٍّ؛ فلأنَّ عَلِيًّا أفضلُ الصحابة؛ لِمَا سيأتي، والأفضلُ يَجِبُ أن يكون إماماً؛ لِمَا بَيَّنَّا في[3] أن إمامةَ المفضول قبيحةٌ.

وإذا كان إماماً يَجِبُ أن يكونَ معصوماً، وأن يكون منصوصاً عليه؛ لأن الإمامة مشروطةٌ بالعصمة، ولا تَتَحَقَّقُ العِصْمَةُ بدون التنصيص.

الثاني: النصوصُ الجَلِيَّةُ الصادرةُ من رسول الله ﷺ في مواضع، قد نَقَلها الإماميةُ وغيرُهم.

منها: أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال لأصحابه: «سَلِّمُوا علىٰ عَلِيٍّ بإمرةِ المؤمنين»[4].

= البابرتي]: واختاره واضع هذا المقصد، ثم قال: وإنما قلت كذلك لما سمعت شيخي العلامة [أي الأصفهاني] رحمه الله ـ تعالىٰ ـ قال: كان الناس مختلفين في أن هذا الكتاب لخواجه نصير الدين الطوسي أولا؟ فسألت ابنه خواجه أصيل الدين عن ذلك. فقال: كان والدي وضع إلىٰ باب الإمامة، وتوفي، فكمله ابن المطهر، وكان من الشيعة، وهو زائغ زيغاً عظيماً، ومجموع ما احتج به اثنا عشر وجهاً». ب/١٦٩.

(١) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: الأول... أقول: والجواب عن هذا الوجه بمنع جميع الوجوه المذكورة» ١٦٩/ب.

(٢) (هـ): متوقف.

(٣) ساقطة من (ب).

(٤) هذا الحديث موضوع، وكذب علىٰ النبي ﷺ. انظر: منهاج السنة ٣٨٦/٧، الصواعق المحرقة لابن حجر ص ٧٥.

وقال فيه: «إنه سَيِّدُ المسلمين، وإمامُ المتقين، وقائدُ الغُرِّ المُحَجَّلِين»(١).

ومنها: أنه لمَّا آخىٰ النبيُّ(٢) بين الصحابة، قال عليٌّ: آخيت بين الصحابة دوني. فقال ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «ألَمْ تَرْضَ أن تكونَ أخي، وخليفتي من بعدي»(٣) وآخىٰ بينَه وبينَه.

ومنها: أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال في علي: «هذا وَلِيُّ كلِّ مؤمن (١٦٨/ج) ومؤمنةٍ»(٤).

---

(١) روى ابن عساكر في تاريخه عن الشعبي قال: قال علي بن أبي طالب: قال رسول الله ﷺ: «مرحباً بسيد المرسلين وإمام المتقين». مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ١٨/١٣. وقد ذكر ابن تيمية وابن حجر أن هذا الحديث من الموضوعات، المفتراة على النبي ﷺ. انظر: منهاج السنة ٣٨٧/٧، الصواعق المحرقة ص ٧٥.

(٢) زيادة من (ب).

(٣) حديث المؤاخاة أخرجه الترمذي في سننه، في أبواب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب برقم (٣٨٠٤) ٣٠٠/٥، عن ابن عمر بلفظ: «آخىٰ رسول الله ﷺ بين أصحابه، فجاء علي تدمع عيناه، فقال: يارسول الله آخيت بين أصحابك، ولم تؤاخ بيني وبين أحد. فقال رسول الله ﷺ: «أنت أخي في الدنيا والآخرة».
قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وقال المباركفوري في تحفة الأحوذي: «في سنده حكيم بن جبير، وهو ضعيف، ورمي بالتشيع» ٢٢٢/١٠.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، لكن أخرج الترمذي لفظاً قريباً منه، ونصه: «إن علياً مني وأنا منه، وهو ولي كل مؤمن بعدي» أخرجه في كتاب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه برقم: (٣٧١٢) ٦٣٢/٥، عن عمران بن حصين رضي الله عنه.
وأخرج ابن ماجه في سننه لفظاً قريباً منه أيضاً، ونصه: «فهذا ولي من أنا مولاه...» أخرجه في المقدمة، باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، برقم: (١١٦)=

الثالثُ: قولُه تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾[1].

وَجْهُ الاحتجاج به: أن لفظَ[2] «الولي» قد يُرادُ به الأَوْلىٰ والأَحقُّ بالتصرُّف، يَدُلُّ علىٰ ذلك النَّقْلُ اللُّغوي، والنَّصُّ، والعُرْفُ الاستعماليُّ.

أما النَّقْلُ اللُّغوي: فقول المُبرِّدِ[3]: «الوليُّ هو الأولىٰ بالتصرُّفِ».

وأما النَّصُّ: فقولُه ﷺ: «أيُّما امرأةٍ نَكَحَت نَفْسَها بغير إذن وَليِّها فنِكاحُها باطلٌ»[4] فإنه أراد به الأَوْلىٰ بالتصَرُّف.

وأما العُرْفُ الاسْتِعْمَاليُّ: فإنهُ يقال لأبي المرأة وأخيها: إنه وَلِيُّها، أي: أَوْلىٰ بالتصَرُّف فيها.

وقد يُراد بالولي المُحبُّ والناصرُ، ومنه قولُه تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾[5] أي: بعضُهم مُحبٌّ بعض وناصرُه.

= ٤٣/١، عن البراء بن عازب رضي الله عنه.

(١) سورة المائدة: ٥٥.

(٢) (ب) (ج): لفظة.

(٣) هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر، الثمالي الأزدي، أبو العباس المعروف بالمبرد، إمام العربية في زمنه، وأحد أئمة الأدب والأخبار. توفي ببغداد سنة ٢٨٦ هـ. من مؤلفاته: الكامل، والمقتضب، وغيرهما. انظر: تاريخ بغداد للبغدادي ٣٨٠/٣، دار الكتاب العربي، بيروت، الأعلام ١٤٤/٧.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب النكاح، باب في الولي، برقم (٢٠٨٣) ٢٢٩/٢. وابن ماجه في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، برقم (١٨٧٩) ٦٠٥/١. والترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، برقم (١١٠٢) ٤٠٨/٣.

(٥) سورة براءة: ٧١.

ولم يُعْهَدْ في اللغة للوليِّ معنىً ثالثٌ. فَثبت أن الولي: إما أن يُرادَ به الأَوْلىٰ بالتصرُّف أو الناصرُ. ولفظ «الولي»[1] في الآية يَتَعذَّرُ[2] حَمْلُه علىٰ الناصر؛ لأن الولايةَ بمعنىٰ النصرة عامةٌ في كل المؤمنين؛ بدليل قوله تعالىٰ: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾، والولايةُ في (١٧٩/ب) الآية ليست[3] عامةً[4] لكل المؤمنين؛ لأن لفظةَ «إنما» في الآية تُفِيدُ الحَصْرَ في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة، فتكون الولايةُ (٨٩/أ) المذكورة في الآية خاصةً ببعض المؤمنين، فيكون المرادُ به الأَوْلىٰ بالتصرُّف، والذي هو الأَوْلىٰ بالتصرُّف من جميع الأمة هو[5] الإمامُ.

فإذن الآيةُ نَاصَّةٌ علىٰ إمامة المؤمنين الموصوفين، فتَعيَّنَ أن يكون عَليًّا؛ لأن أئمةَ التفسير اتفقوا علىٰ أن المُرادَ بقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[6] هو عليٌّ[7]، ....

(١) ساقطة من (ج).
(٢) (ب): متعذر، (هـ): لتعذر.
(٣) (هـ): ليس.
(٤) ساقطة من (هـ)
(٥) (ب): فهو.
(٦) سورة المائدة: ٥٥.
(٧) ذكر الألوسي في روح المعاني: أن غالب الإخباريين علىٰ أنها نزلت في علي كرم الله تعالىٰ وجهه.
ثم قال في معرض رده علىٰ استدلال الشيعة بها: «والثاني: أنا لا نسلم الاجماع علىٰ نزولها في الأمير كرم الله وجهه، فقد اختلف علماء التفسير في ذلك، فروىٰ أبو بكر النقاش صاحب التفسير المشهور عن محمد الباقر - رضي الله تعالىٰ عنه - أنها نزلت=

فالآية نصٌّ على إمامته[1].

الوَجْهُ الرابعُ: حديثُ الغدير المتواتر، فإنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال في غدير خُمٍّ[2]، وقد رَجَعَ عن حَجَّةِ الوداع: «معاشرَ المسلمين: ألستُ أَوْلىٰ بكم من أنفسكم. قالوا: بلىٰ. قال: مَنْ كُنْتُ مولاهُ فعليٌّ مولاه، اللهمَّ والِ مَنْ والاهُ، وعَادِ من عَاداهُ، وانْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ، واخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ»[3].

= في المهاجرين والأنصار، وقال قائل: نحن سمعنا أنها نزلت في علي ـ كرم الله وجهه ـ فقال: هو منهم. يعني: أنه ـ كرم الله تعالىٰ وجهه ـ داخل أيضاً في المهاجرين والأنصار ومن جملتهم».

ثم قال: «وهذه الرواية أوفق بصيغ الجمع في الآية، وروي جمع من المفسرين عن عكرمة: أنها نزلت في شأن أبي بكر رضي الله ـ تعالىٰ ـ عنه» ٦/١٦٧ـ ١٦٨.

وقد ذكر ابن كثير في تفسيره: أن الروايات التي تدل علىٰ أن الآية نزلت في علي وحده ليس يصح شيء منها بالكلية؛ لضعف أسانيدها وجهالة رجالها. ٢/٧١.

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والجواب عن هذا الدليل ـ وهو الوجه الثالث ـ: أن عليا ـ رضي الله تعالىٰ عنه ـ لا يخلو: إما أن يكون داخلاً في قوله تعالىٰ: «وليكم» أو لا. لا جائز أن لا يكون؛ لاستلزامه أن لا يكون الله ورسوله ولي علي، فتعين أن يكون داخلاً، ويلزم أن يكون وليا لنفسه، فيكون وليا ومولياً عليه، وهو محال، فتعين حينئذ تقدير مضاف، ويكون معنىٰ الآية ـ والله تعالىٰ أعلم ـ: إنما وليكم وولي الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة الآية: الله ورسوله، من باب الاكتفاء، وعلي داخل في خطاب وليكم». أ/١٧٠.

(٢) قال الحازمي: «خم واد بين مكة والمدينة، عند الجحفة، به غدير، عنده خطب رسول الله ﷺ وهذا الوادي موصوف بكثرة الوخامة» معجم البلدان ٨/٣٨٩.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك، وقال: هذا حديث صحيح علىٰ شرط الشيخين، ولم يخرجاه بطوله، وسكت عنه الذهبي في التلخيص. المستدرك ٣/١٠٩.

وأخرجه الترمذي في سننه في مناقب علي رضي الله عنه بلفظ «من كنت مولاه فعلي مولاه» وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. =

وَجْهُ الاحتجاج به: أن لفظ «المَوْلى» قد يُراد (به الأَوْلى، وقد يراد)[1] به الناصرُ والمعينُ، وقد يرادُ به المُعْتِقُ والمُعْتَقُ، والجارُ، وابنُ العمّ.

أما إرادةُ الأَوْلى فَيَدُلُّ عليه الكتابُ والسنة، أما الكتاب فقولُه تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ﴾[2] فقال المفسرون: أراد به مَنْ كان أَوْلى وأحقَّ بالميراث[3]. وقولُه تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾[4] أي: أولى بكم، على ما قاله المفسرون[5].

وأما السنةُ فقولُه ـ عليه الصلاة والسلام ـ في بعض الروايات: «أيّما امرأةٍ نَكَحَت بغير إذن مولاها، فنكاحُها باطلٌ»[6] أراد بالمَوْلى

= قال ابن كثير: «وقد قال شيخنا الحافظ أبو عبد الله الذهبي: وصدر هذا الحديث متواتر أتيقن أن رسول الله ﷺ قاله»، وصدر الحديث «من كنت مولاه فعلي مولاه».
وانظر الحديث في: مسند الإمام أحمد ٣٦٨/٤ ـ ٣٧٠ ـ ٣٧٢.
قال ابن حجر الهيثمي: «ولا التفات لمن قدح في صحته، ولا لمن رده بأن عليا كان باليمن، لثبوت رجوعه منها وإدراكه الحج مع النبي ﷺ، وقول بعضهم إن زيادة: اللهم وال من والاه... الخ موضوعة مردود، فقد ورد ذلك من طرق صحح الذهبي كثيراً منها» الصواعق المحرقة ص ٦٤.

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).
(٢) سورة النساء: ٣٣.
(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٤٨٩/١.
(٤) سورة الحديد: ١٥.
(٥) انظر: تفسير ابن كثير ٣١٠/٤.
(٦) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب النكاح، باب في الولي، عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: «أيما امرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل» برقم (٢٠٨٣) ٢٢٩/٢. =

المالكَ لأمرها، والأَوْلىٰ بالتصرُّف فيها.

وأما إرادةُ الناصرِ والمُعِين فيَدُلُّ عليها[1] الكتابُ والشِّعْرُ:

أما الكتابُ فقولُه تعالىٰ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ (١٨٥/هـ) لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾[2] أراد به الناصرَ.

وأما الشعرُ فقول الأخطل[3]:

فَأَصْبَحْتُ مَوْلاها مِن النَّاس كلهم[4]

ومعناه: فأصْبَحْتُ نَاصِرَها والذابَّ عنها.

وأما إرادةُ المُعْتِق والمُعْتَق فظاهرة، يَدُلُّ عليها استعمالُ الفقهاء.

وأما إرادةُ الجار فيَدُلُّ عليها قولُ مَعْمَر الكِلابي[5]، لمَّا نَزَلَ جارَ الكليْبِ بن يَرْبُوع[6]، فأحْسَن جوارَه:

= وأخرجه أحمد في مسنده عن عائشة بلفظ: «إذا نكحت المرأة بغير أمر مولاها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل» ٦/٤٧.

(١) (هـ): عليه، (ب): على.

(٢) سورة محمد: ١١.

(٣) هو غياث بن غوث بن الصلت، من بني تغلب، أبو مالك، شاعر مشهور، اشتهر في عهد بني أمية بالشام، له ديوان شعر، توفي سنة ٩٠ هـ. سير أعلام النبلاء للذهبي ٤/٥٨٩، الأعلام للزركلي ٥/١٢٣.

(٤) بحثت عنه في ديوان الأخطل فلم أجده.

(٥) لم أجد ترجمته.

(٦) هو كليب بن يربوع بن حنظلة بن مالك بن زيد مناة، جاهلي، من أجداد جرير الشاعر.

انظر: جمهرة النسب للكلبي ص ٢١٣، بتحقيق: د. ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى.

جَزَى[1] الله خَيـراً والجَـزَاءُ بكَفِّـهِ كليبَ بْنَ يَرْبُـوعٍ وزَادَهُـم حَمْـدا
هُم خَلَطُـونا بـالنُّفوس وألْجَمُـوا إلـى نَـصْرِ مَـوْلاهُم مُـسَوَّمَةً جُـرْدَا[2]

أراد به: جارَهُ.

وأما إرادةُ ابن العم فيدُلُّ عليها قولُه تعالى حكايةً عن زكريا ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى﴾[3]. ومنه قولُ العباسِ بنُ فضيل بن عتبة[4] في بني أمية:

مَهْلاً بَنِـي عَمِّنـا مَهْـلاً مَوَالِيَنـا لا تَنْبُشُوا بَيْنَنـا مَـا كـانَ مَدْفُونَـا[5]

أراد بقوله: «موالينا» بني عمنا.

إذا عَرَفْتَ هذا[6] فنقولُ: لفظ «المَوْلى» إما أن يكون ظاهراً في «الأوْلى»، أو لا.

فإن كان الأولُ وَجَبَ الحَمْلُ عليه دون غيره، عَمَلاً بالظاهر، وإن كان الثاني، فيَجِبُ الحَمْلُ عليه لوجهين:

الأولُ: أن اللفظَ المُتَّحِدَ إذا أُطْلِقَ وله مَحامِلُ، واقْتَرَنَ به ما يُعيِّنُ

---

(١) (هـ): جزاه.
(٢) لم أجد هذه الأبيات.
(٣) سورة مريم: ٥.
(٤) كذا ورد اسمه في جميع النسخ، والذي في حماسة أبي تمام أن اسمه: الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب، وهو أحد شعراء بني هاشم المذكورين، كانت له آثار حميدة وأشعار جيدة.
انظر: شرح التبريزي على حماسة أبي تمام ٧٤/١، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٦هـ.
(٥) هذا البيت من أبيات الحماسة لأبي تمام، والشاعر يخاطب به بني أمية.
انظر: الحماسة لأبي تمام ٧٥/١.
(٦) ساقطة من (ج).

أحدَها، فيَجِبُ الحَمْلُ عليه، نظراً إلىٰ الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يُعيِّنه، وأوَّلُ الحديثِ قرينةٌ تَصْلُحُ لأن يُفَسَّرَ لفظُ «المَوْلىٰ» بالأَوْلىٰ، وهو قولُه: «أَوْلىٰ بكم».

الثاني: أنه يَتَعَذَّرُ حَمْلُ لفظِ «المَوْلىٰ» في الحديث علىٰ ما سوىٰ «الأَوْلىٰ»، فتعيَّنَ حَمْلُه عليه؛ لأن الأصلَ في اللفظ الإعمالُ لا الإهمالُ.

وأما أنه يَتعذَّرُ حَمْلُه علىٰ ما سواه؛ فلأنه يَمْتنِعُ حَمْلُه علىٰ الناصر؛ لأن ذلك معلومٌ من قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[1]. ويَمْتنِعُ حَمْلُه علىٰ المُعْتِق والمُعْتَق، والجَارِ وابنِ العَمِّ؛ لكونه كَذِباً.

وإذا ثبت أن لفظ «المَوْلىٰ» بمعنىٰ «الأَوْلىٰ»، فقد اتفق المفسرون (١٦٩/ج) علىٰ أن معنىٰ قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ «ألستُ أولىٰ بكم من أنفسكم»[2]: ألستُ أولىٰ بتدبيركم والتصرُّف في أموركم، وأن نفادَ حُكْمِه فيهم أولىٰ من نفادِ حُكْمِهم في أنفسهم.

ولأن ذلك هو المُتبادَرُ من إطلاق لفظةِ «الأَوْلَىٰ» في قوله: «وَلَدُ المَيِّتِ أَوْلىٰ بالميراث من غيره، والسُّلطانُ أَوْلىٰ بإقامة الحُدود من الرعية، والزَّوْجُ أَوْلىٰ بامرأته، والمَوْلىٰ أَوْلىٰ بعبده»[3].

وإذا ثَبتَ أن معنىٰ المَوْلىٰ «الأَوْلىٰ بالتصرُّف»، فحاصلُ الحديث

---

(١) سورة براءة: ٧١.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) لم أجده.

يَرْجِعُ إلىٰ أن قولَه - عليه الصلاة والسلام -«مَنْ كنتُ مَوْلاهُ فعليٌّ مَوْلاه»[1]: مَنْ كنتُ أَوْلَىٰ بالتصرُّف فيه، فعليٌّ أَوْلَىٰ بالتصرف فيه، وذلك يَدُلُّ علىٰ إمامته، فإنه[2] لا معنىٰ للإمام إلا هذا[3].

الوَجْهُ الخامسُ: حديثُ المَنْزِلة المُتواتِرِ[4].

وَجْهُ الاحتجاجِ به: أنه - عليه الصلاةُ والسلامُ - قال لعَلِيٍّ حين خَرَجَ إلىٰ غَزَاةِ تَبُوك: «أَنْتَ مِنِّي بمنزلةِ هَارُون من موسىٰ إلا أنه لا نَبِيَّ بَعْدِي» أَخْبَر أن منزلة «عليٍّ» منه كمنزلة هارون من موسىٰ، وذلك يَدُلُّ علىٰ أن جميعَ المنازل الثابتةِ لهارون بالنسبة إلىٰ موسىٰ، ثابتةٌ لعلي بالنسبة إلىٰ النبي.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) (هـ) (ب): ولأنه.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والجواب عن هذا الدليل - وهوالوجه الرابع -: أن «أولىٰ» أفعل، و«المولىٰ» مفعل، ولم يرد أحدهما بمعنىٰ الآخر، وإلا لجاز فلان مولىٰ من فلان كما جاز فلان أولىٰ من...، وكأن الأولىٰ بمعنىٰ المحب، علىٰ قوله ﷺ: «لا يكمل إيمان أحدكم حتىٰ يكون الله ورسوله أحب إليه من نفسه» الحديث. فمعناه: ألست أحب إليكم من أنفسكم، فقالوا: نعم. فقال: من كنت مولاه - أي: محبوبه - فعلىٰ محبوبه، (كلمة غير مفهومة) قوله: اللهم وال من والاه أي: أحب من أحبه، وعاد من عاداه؛ لأنه لا يصح أن يكون معناه: اللهم كن أولىٰ بالتصرف في علي قطعاً» ب/١٧٠.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة تبوك، من حديث سعد بن أبي وقاص أن رسول الله ﷺ خرج إلىٰ تبوك واستخلف علياً، فقال: أتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال: «ألا ترضي أن تكون مني بمنزلة هارون من موسىٰ إلا أنه ليس نبي بعدي» برقم (٤٠٨) ١٨/٦ الطبعة المنيرية.

وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل، باب فضائل علي رضي الله عنه، عن سعد بن أبي وقاص أيضاً، بلفظ: «أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ إلا أنه لا نبي بعدي» ورواه من طريق آخر عن سعد بن أبي وقاص بلفظ: «أما ترضىٰ أن تكون مني بمنزلة هارون من موسىٰ غير أنه لا نبي بعدي» ١٥/١٧٤.

ولفظةُ «المَنْزِلة» وإن لم تكن صيغةَ عُمُومٍ، إلا أن المرادَ بها التعميمُ.

بَيانُه: أن قولَه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «منزلة» اسمُ جِنْسٍ صالحٌ لكل واحدٍ واحدٍ من آحاد المنازل الخاصة، وصالحٌ للكل، ولهذا يَصِحُّ أن يُقال: فلانٌ له منزلةٌ من فلان، ومنزلتُه منه أنه قرابةٌ له، وأنه مُحِبُّه، وأنه نَائِبُه في جميع أموره، وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض: فإما أن تكون مُعَيَّنةً أومُبْهَمةً، والأولُ ممتنعٌ؛ ضرورةَ عدم دلالةِ اللفظ على التعْيِينِ، والثاني أيضاً ممتنعٌ؛ لِما فيه من الإجمال وعدمِ الإفادة، فلم يَبْقَ غيرُ الحَمْل على الجميع، ويَدُلُّ عليه قولُه: (١٨٠/ب) «إلا أنه لا نَبِيَّ بعدي» استثنى هذه المنزلةَ دون باقي المنازل، ولو لم يَكُن اللفظُ مَحْمُولاً على كلِّ المنازل لَمَا حَسُنَ الاستثناءُ.

وإذا ثَبَتَ التعميمُ فذلك يَدُلُّ على ثبوتِ الإمامةِ لعَلِيٍّ[1]؛ لأن مِنْ جملة منازل هارون من موسى (١٨٦/هـ) أنه كان خليفةً له على قومه في حال حياته؛ لقوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾[2]، والخلافةُ لا معنى لها إلا القيامُ مقامَ المُسْتَخْلَف فيما كان له من التصرُّفات، وإذا كان خليفةً له حالَ حياته وَجَبَ أن يكون خليفةً له بعد موته، بتقدير بقائه، وإلا كان عَزْلُه مُوجِباً لنقيصته والنُّفْرةِ عنه، وذلك غيرُ جائز على الأنبياء، وإذا كان ذلك ثابتاً لهارون، وَجَبَ أن يَثْبُتَ مِثْلُه لِعَليٍّ.

---

(١) (هـ): على علي.
(٢) سورة الأعراف: ١٤٢.

الوَجْهُ السَّادِسُ: أنه - عليه الصلاةُ والسلامُ -: اسْتَخْلَفَهُ علىٰ المدينة[1]، ولم يَعْزِلْهُ عنها، فوَجَبَ أن يَبْقىٰ خليفةً بعد موته عليها، ويَلزَمُ من ذلك الخلافةُ في جميع الأمور؛ ضرورةً؛ إذ[2] لا قائلَ بالفَصْلِ.

الوَجْهُ السابعُ: قولُه - عليه الصلاةُ والسلامُ - لِعَليٍّ: «أنتَ وَصِيِّي، وخَلِيفَتِي من بعدي، وقاضِي دِيْنِي»[3] بكسر الدال. وهذا نصٌّ صريحٌ دالٌّ علىٰ خِلافته بعده.

الوَجْهُ الثامِنُ: أن عَلِيًّا أفضلُ من غيره؛ لِمَا سيأتي[4]، وإمامةُ المفضول قبيحةٌ عَقْلاً؛ لِما بينا.

الوَجْهُ التاسعُ: أن عَلِيًّا رضي الله عنه[5] قد ظَهَرَ علىٰ يده[6] مُعجزاتٌ[7] كثيرةٌ، وادَّعىٰ أن الإمامةَ له دون غيره، فيكونُ صادقاً.

وإنما قلنا: قد[8] ظَهَرَ علىٰ يده[9] معجزاتٌ كثيرة[10]، فلِمَا تواتر عنه: من قَلْعِ بابِ «خَيْبَرَ»، وقد عَجَزَ عن رَدِّه سبعون رجلاً من أقوياء الناس[11].

---

(1) انظر: سبل الهدىٰ والرشاد للصالحي ٥/٦٣٧.

(2) (هـ): أنه.

(3) قال ابن الجوزي في الموضوعات: «هذا حديث موضوع» ١/٣٤٧. وقال ابن تيمية «هذا الحديث كذب موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث» منهاج السنة ٧/٣٥٤.

(4) (هـ) سنبين.

(5) (هـ): كرم الله وجهه.

(6) ساقطة من (أ)

(7) (أ): المعجزات.

(8) (ب): إنه، (ج): إنه قد.

(9) ساقطة من (أ)

(10) (أ) زيادة: وادعىٰ الإمامة له دون غيره، فيكون صادقاً.

(11) انظر: سبل الهدىٰ والرشاد ٥/٢٠٠. وفيه عن أبي رافع: «فلقد رأيتني في نفر سبعة=

ومِنْ مُخَاطَبَتِه الثُّعْبانَ، فسُئِلَ عنه، فقال: «إنه قَدْ أَشْكَلَ عليه مَسْأَلَةٌ فأجبتُه عنها»[1].

ومِنْ دَفْعِ[2] الصخرةِ العظيمة عن[3] القَلِيْبِ، فإنه رُوي: أنه[4] رضي الله عنه[5] لمَّا تَوَجَّه إلى «صِفِّينَ» مع أتباعه، أصابَهُم عَطَشٌ عظيمٌ، فوجدوا صخرةً عظيمةً عَجَزُوا عن نَقْلِها، فدَفَعَها عن مكانها، فظَهَرَ قليبٌ فيه ماءٌ، فشَرِبُوا، ثم أعادها[6].

ومِنْ مُحاربةِ الجِنِّ[7]، ومِنْ[8] رَدِّ الشمس[9]، وغيرِ ذلك من

= أنا نامنهم، نجهد على أن نقلب ذلك الباب، فما نقلبه». وروي أنهم أربعون رجلاً، وروي أنهم سبعون رجلاً، لكن ضعفها البيهقي. انظر: المصدر السابق.

(١) انظر: منهاج الكرامة للحلي ص ١٧٣، منهاج السنة لابن تيمية ٢٠٢/٨.

(٢) (هـ): رفع.

(٣) (ب): من.

(٤) (أ): عنه.

(٥) (أ) (ج): عليه السلام.

(٦) قال ابن تيمية: «هذا من جنس أمثاله من الأكاذيب التي يظنها الجهال من أعظم مناقب علي، وليس كذلك» منهاج السنة ١٥٨/٨.

(٧) روي: أن النبي ﷺ لما خرج إلى بني المصطلق، جنب عن الطريق وأدركه الليل، فنزل بقرب وادٍ وعر، فهبط جبريل عليه السلام آخر الليل، وأخبر أن طائفة من كفار الجن قد استوطنوا الوادي يريدون كيده وإيقاع الشر بأصحابه، فدعا بعلي عليه السلام وعوَّذه، وأمره بنزول الوادي، فقتلهم عليه السلام. منهاج الكرامة للحلي ص ١٧١.

قال ابن تيمية: «هذا الحديث من الأحاديث المكذوبة على رسول الله ﷺ وعلى علي عند أهل المعرفة بالحديث، ولم يجر في غزوة بني المصطلق شيء من هذا» منهاج السنة ١٦١/٨.

(٨) ساقطة من (هـ).

(٩) روى عن أسماء بنت عميس قالت: «كان رسول الله ﷺ يوحى إليه، ورأسه في حجر علي رضي الله عنه، فلم يصل العصر حتى غربت الشمس، فقال رسول الله ﷺ: إنه=

الوقائع التي نُقِلَت عنه.

الوَجْهُ العاشرُ: أن غيرَ عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة، فتعيَّنَ أن يكونَ الإمامُ عَلِيًّا. وإنما قلنا: إن غيرَ عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة؛ لأن غَيرَه ظالمٌ؛ لِسَبْق كُفْرِه على[1] ظهور النبيِّ عليه الصلاة والسلام، والكافرُ هو الظالمُ؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[2] والظالمُ لا يَصْلُحُ للإمامة؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[3] أي: الإمامةُ، يَدُلُّ على ذلك قولُه تعالى حكايةً عن إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾.

الوَجْهُ الحادي عشر: قولُه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[4] أمَرَ بالكَوْن مع الصادقين، وإنما يُتَصَوَّرُ الأمرُ بذلك أن لو عُلِمَ الصادقُ، وإنما يُعْلَمُ كونُ الشخص صادقاً أن لو كان معصوماً، فالأمرُ إذن إنما هو بمتابعة المعصوم، وغيرُ عَلِيٍّ من الصحابة

= كان في طاعتك وطاعة رسولك، فاردد عليه الشمس. قالت أسماء: فرأيتها غربت، ثم رأيتها طلعت بعدما غربت». وله روايات أخرى، ذكرها ابن الجوزي في الموضوعات ١/٣٥٥.

قال ابن الجوزي: «هذا حديث موضوع بلا شك». وقال ابن تيمية في منهاج السنة: «المحققون من أهل العلم والمعرفة بالحديث يعلمون أن هذا الحديث كذب موضوع» ٨/١٦٥. والحكم عليه بكونه موضوعا ليس متفقاً عليه، فقد قال ابن حجر الهيثمي في الصواعق المحرقة: «وحديث ردها صححه الطحاوي والقاضي في الشفاء، وحسنه شيخ الإسلام أبو زرعة، وتبعه غيره، وردوا على جمع قالوا: إنه موضوع» ص ١٩٧.

(١) (أ): عن.
(٢) سورة البقرة: ٢٥٤.
(٣) سورة البقرة: ١٢٤.
(٤) سورة التوبة: ١١٩.

ليس بمعصوم بالاتفاق، (١٧٠/ج) فكان المأمورُ بمتابعته إنما هو عَليٌّ رضي الله عنه.

الوَجهُ الثاني عشر: قولُه تعالىٰ: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[١] أَمَرَ بمتابعة أولي الأمر، وإنما يَأْمُرُ بمتابعة[٢] مَنْ لا يَأْمُرُ بالمعصية؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[٣] فالأمر[٤] بمتابعة أُولِي الأمر الذين لا يأمرون بالمعصية[٥] أصلاً، وذلك إنما يكون في حق مَنْ ثَبَتَ[٦] عِصْمَتُه، وغيرُ عَلِيٍّ من الصحابة غيرُ معصوم بالاتفاق، فتعيَّنَ أن يكون عَلِيٌّ معصوماً؛ ضرورةَ موافقةِ الأمر بطاعته، وذلك نَصٌّ في إمامته.

جواب الشارح على أدلة المصنف

والجَوابُ عن الأول: لا نُسَلِّمُ أن الإمامةَ تَتَوقَّفُ علىٰ النَّصِّ والعِصْمةِ، وعلىٰ تقدير توقُّفِها عليهما لا نُسَلِّمُ اختصاصَ عَلِيٍّ بهما، ولا نُسَلِّمُ أنه أفضلُ الصحابة، ولا نُسَلِّمُ أن إمامة المفضول مع وجود الأفضل قبيحةٌ.

وعن الثاني: أن مِثْلَ هذه الأخبارِ التي هي[٧] من باب الآحاد[٨]،

---

(١) سورة النساء: ٥٩.
(٢) (ب) (ج) (هـ): متابعة.
(٣) سورة الأعراف: ٢٨.
(٤) (ج): والأمر.
(٥) (أ): بمعصية.
(٦) (ب): يثبت.
(٧) (ب): يكون.
(٨) بل هي من الموضوعات، فلا يصح الاحتجاج بها، وما كان منها غير موضوع لا=

ولا يُمْكِنُ الاحتجاجُ به[1] (١٨٧/هـ) في مثل هذا الباب، كيف وأنَّ قولَه «سَلِّمُوا على عَلِيٍّ بإمرة المؤمنين» لتأميره عليه السلامُ في أمر «خَيْبَرَ».

وقولَه - عليه الصلاة والسلام - «ألَمْ تَرْضَ أن تكون أخي وخليفتي من بعدي» يَحْتَمِلُ أنه أراد به الوصيةَ والخلافةَ على المدينة، ويَحْتَمِلُ ذلك في قضاء دَيْنِهِ وإنجاز مَوْعِده، ومع تَطَرُّق هذه الاحتمالات فلا قَطْعَ.

وعن الثالث: لا نُسَلِّمُ أن المرادَ بالولي هو الأَوْلى بالتصرُّف، ولِمَ لا يجوزُ أن يكون المرادُ به الناصرَ؟

قولُه: «إن الولايةَ بمعنى النصرة عامةٌ، والولاية في الآية خاصةٌ».

قلنا: الولايةُ بمعنى النصرة إنما تكون عامةً إذا أُضِيفَتْ[2] إلى جَمْعٍ غيرِ مخصوصين[3] بصفاتٍ مُعيَّنةٍ، كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[4]. وأما إذا أُضِيفتْ إلى جَمْعٍ مخصوصين بصفاتٍ خاصةٍ، كما في الآية المُحْتجِّ بها، فلا.

وعلى هذا فلا يَمْتنِعُ أن تكونَ الولايةُ المحصورةُ في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية الولايةَ بمعنى

= يخلو من ضعف، وليس صريحاً في المراد.

(١) ساقطة من (أ).

(٢) (أ): أضيف.

(٣) (ب): مخصوص.

(٤) سورة براءة: ٧١.

النصرة، وهي الولايةُ الخاصةُ دون الولاية العامة، من غير مُنافاةٍ بين الآيتين المذكورتين.

ولَئِنْ سَلَّمْنَا دلالةَ ما ذَكَرَهُ على أن الولايةَ في الآية بمعنى التصَرُّفِ، لكن يمتنع حَمْلُ لفظ «المؤمنين» على عَلِيٍّ رضي الله عنه؛ لما فيه من حَمْلِ لفظ الجَمْع على الوُحْدَان، وهو مُخالِفٌ للأصل والحقيقة.

قولُه: «إن أئمةَ التفسير (٩٠/أ) اتفقوا على أن المرادَ بالمؤمنين المذكورين في الآية عَلِيٌّ».

قلنا: لا نُسَلِّمُ اتفاقَهم، فإن النَّقَّاشَ[١][٢] (١٨١/ب) حَكَى في تفسيره[٣] عن أبي جعفر[٤] أنه قال: «المؤمنون المذكورون في الآية

(١) هو محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون، أبو بكر النقاش، عالم بالقرآن وتفسيره، أصله من الموصل، ومنشأه ببغداد، من تصانيفه: شفاء الصدور في التفسير، توفي سنة: ٣٥١هـ.
قال الذهبي عنه: «وصار شيخ المقرئين في عصره على ضعف فيه، أثنى عليه أبو عمرو الداني ولم يخبره، وقال طلحة بن محمد الشاهد: كان النقاش يكذب في الحديث، والغالب عليه القصص» ميزان الاعتدال للذهبي ٣/٥٢٠، الأعلام ٦/٨٠.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: فإن النقاش.. آخره. أقول: أورد هذا المنقول عنه - وهو من أئمة نقل التفسير - سنداً لِمَا ذكره من المنع، وهو كاف في مراده من التوجيه، وليس المراد منه التمسك بدليل: أن الاختلاف هو الأولى إذا وقع التعارض بينه وبين الاتفاق في الدعوى، فتنبه لذلك» ب/١٧٢.

(٣) وهو المسمى بشفاء الصدور، قال الذهبي «وله كتاب كبير في التفسير نحو من أربعين مجلداً» سير أعلام النبلاء ١٥/٥٧٤. قال اللالكائي: تفسير النقاش إشفاء الصدور وليس بشفاء الصدور. ميزان الاعتدال ٥/٥٢٠.

(٤) هو محمد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب، المشهور بمحمد الباقر رضي الله عنه، من كبار الصالحين ومن سادات بني هاشم، توفي سنة: ١١٧هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٤٠١، شذرات الذهب ١/١٤٩.

أصحابُ النبي عليه الصلاة والسلام» وهو الأظهرُ؛ لِمَا فيه من موافقةِ ظاهرِ لَفْظِ الجَمْعِ.

ولئِنْ سُلِّمَ أن المرادَ به هو عَلِيٌّ، لكن يَمْتَنِعُ جَعْلُه بذلك إماماً وخليفةً عن الرسول، وإلا لَزِمَ: إما تخصيصُ ولايته بما بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام، وهو خلافُ ظاهرِ الآية؛ وإما إثباتُ الولاية له بمعنى التصرُّف في الأُمَّةِ، في زمن النبي عليه الصلاة والسلام. وهو خلافُ الإجماع.

وعن الرابع: أن هذا الحديثَ من بابِ الآحادِ[1]، فلا يكونُ حُجَّةً في هذا البابِ.

قولُه: «إن الأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ[2] على صحة هذا الحديث»[3].

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن الأمة أَجْمَعَتْ[4] على صِحَّتِه، فإنه قد طَعَنَ فيه ابنُ أبي دَاوُد[5]..............................

---

(١) قد مر في تخريج هذا الحديث: أن جزءاً منه متواتر. والباقي آحاد، والجزء المتواتر منه «من كنت مولاه فعلي مولاه». فقد قال الذهبي كما ذكرنا: «وصدر هذا الحديث متواتر، أتيقن أن رسول الله ﷺ قاله». وقد ذكره السيوطي في الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة ص ٣٧، والزبيدي في لقط اللآلي المتناثرة في الأحاديث المتواترة ص ٢٠٥، والكتاني في نظم المتناثر من الحديث المتواتر ص ١٢٤. وذكر أن خمسة وعشرين صحابياً سمعوه من النبي ﷺ.

(٢) (هـ): مجتمعة.

(٣) لم يتقدم هذا الكلام بنصه فيما مضى، لكن تقدم وصف الحديث بالمتواتر.

(٤) (هـ): اجتمعت.

(٥) هو عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، أبو بكر بن أبي داود، مرـ

وأبو حَاتِم الرَّازيّ[1]، وغيرُهما من أئمة الحديث[2].

ولئِنْ سُلِّمَ إجماعُ الأمَّةِ علىٰ صحته، لكن لا نُسَلِّمُ أنه من جهة القطع، بل من جهة الظن.

ولئِنْ[3] سُلِّمَ أنه مقطوعٌ بصحته، لكن لا نُسَلِّمُ صحةَ الزيادة فيه، وهي قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ «ألستُ أولىٰ بكم من أنفسكم» ولا يُمْكِنُ دعوىٰ إجماع الأمة عليها، فإن أكثرَ المُحدِّثين لم يُوافِقوا عليها.

ولئِنْ سُلِّمَ إجماعُ الأمة علىٰ صحةِ الزيادةِ والأصل، ولكن لا نُسَلِّمُ صحةَ الاحتجاج به علىٰ إمامةِ عَلِيٍّ.

قولُه[4]: «لفظ المَوْلىٰ[5] يَحْتَمِلُ الأَوْلَىٰ».

= كبار حفاظ الحديث، وكان إمام أهل العراق، توفي ببغداد سنة ٣١٦هـ. من كتبه: المصاحف، والسنن، والتفسير. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٢١/١٣، الأعلام للزركلي ٩١/٤.

(١) هو محمد بن إدريس بن المنذر بن داود، أبو حاتم، حافظ للحديث، من أقران البخاري ومسلم، ولد في الري، وتنقل في العراق والشام ومصر وبلاد الروم، توفي ببغداد سنة ٢٧٧هـ، من كتبه: طبقات التابعين وكتاب الزينة. انظر: سير أعلام النبلاء ٢٤٧/١٣، الأعلام ٢٧/٦.

(٢) قال ابن تيمية: «وأما قوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه» فليس هو في الصحاح، لكن هو مما رواه العلماء، وتنازع الناس في صحته، فنقل عن البخاري وإبراهيم الحربي وطائفة من أهل العلم بالحديث أنهم طعنوا فيه وضعفوه، ونقل عن أحمد بن حنبل أنه حسنه كما حسنه الترمذي» منهاج السنة ٣١٩/٧. وقد تقدم قبل قليل بيان صحة وتواتر هذا المقطع من الحديث.

(٣) (ب): وإن.

(٤) ساقطة من (هـ).

(٥) ساقطة من (ب).

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك، فإن أَوْلى بمعنى أَفْعَل، والمَوْلى بمعنى مَفْعَل، ولم يَرِدْ[1] أحدُهما بمعنى الآخر؛ إذ لو وَرَدَ أحدُهما بمعنى الآخر، لصَحَّ أن يَقْتَرِنَ بكلٍّ منهما ما يَقْتَرِنُ بالآخر، وذلك بأن يقال: «فلانٌ مَوْلى من فلان» كما يقال: «فلانٌ[2] أَوْلى من فلان»، و«فلانٌ أَوْلى فلان» كما يقال: «مَوْلى فلان» لكن ليس كذلك.

ولئِنْ سُلِّمَ أنه يَجُوز أن يَرِدَ كلٌّ منهما بمعنى الآخر[3]، ولكن لا نُسَلِّمُ أن قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ﴾[4] يكون[5] المَوْلى فيه بمعنى الأَوْلى، بل المرادُ منه[6] الوارثون، وهم العَصَبَة من بني العم والقربى.

وقولُه تعالى: ﴿مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾[7] لا نُسَلِّم أن المولى فيه

---

(١) ساقطة من (أ).

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) ممن جوزه أبو زيد اللغوي، متمسكاً بقول أبي عبيدة في تفسير قوله تعالى: ﴿هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾، أي: أولى بكم. ووافق أبا عبيدة على ذلك الزجاج والفراء.
قال الرازي تعليقاً على ما ذهبوا إليه: «واعلم أن هذا الذي قالوه معنى، وليس بتفسير للفظ». ثم قال: «وإنما نبهنا على هذه الدقيقة؛ لأن الشريف المرتضى لما تمسك بإمامة علي - بقوله عليه السلام: «من كنت مولاه فعلي مولاه» قال: أحد معاني مولى أنه أولى، واحتج في ذلك بأقوال أئمة اللغة في تفسير هذه الآية». تفسير الرازي ٢٩/٢٢٧. وانظر: صب العذاب على من سب الأصحاب للألوسي ص ٣٥٥.

(٤) سورة النساء: ٣٣.

(٥) (ج) (هـ): أن يكون.

(٦) ساقطة من (أ).

(٧) سورة الحديد: ١٥.

أيضاً بمعنى الأَوْلى، بل[1] قيل[2]: المرادُ بقوله: «مولاكم» مَكانُكم ومَقرُّكم، وما إليه مآلكم وعاقبتكم، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[3].

سَلَّمْنَا احتمالَ إطلاق المَوْلى بمعنى الأَوْلى، ولكن لا نُسَلِّمُ وُجُوب حَمْلِهِ عليه في الحديث.

قولُه: «لفظ المَوْلى: إما أن يكونَ ظاهراً في الأَولى بالتصَرُّف أو لا يكون ظاهراً فيه».

قلنا: (١٨٨/هـ) ليس ظاهراً فيه.

قولُه في الوجه الأول: «إن اللفظ المُتَّحِدَ إذا أُطْلِقَ وله مَحامِلُ، فلابد له من البيان، والمذكورُ في مبدأ (١٧١/ج) الكلام ـ وهو قوله: «أولى بكم» ـ صالحٌ للبيان، فوَجَبَ الحَمْلُ عليه».

قلنا: إنما يَجِبُ الحَمْلُ عليه أن لو لم يَكُن لفظُ «المولى» ظاهراً في مَحْمَلٍ من جملةِ تلك المَحَامل، وأما إذا كان ظاهراً في واحد منها، فيَجِبُ الحَمْلُ عليه لا على غيره، وهو الأَوْلى[4] نَفْياً للإجمال عن الكلام؛ لكونه مُخِلًّا بمقصود الوَضْع، وهو التفاهُم، وذلك على خلاف

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) (ج) زيادة: إن.

(٣) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: ولهذا قال تعالى.. آخره. أقول: يريد أنه يؤخذ من هذا ما يصح أن يكون ترشيحاً للاستعارة، وعلاقة قرينة دالة على صحة هذا التجوز، فاعلم ذلك» أ/١٦٩.

(٤) (أ) (ج): أولى.

الأصل، وعلىٰ هذا فلا يَمْتَنِعُ أن يكون لفظ «المولىٰ» ظاهراً في الناصر، ولا[1] يكونُ محتاجاً إلىٰ بيان.

وإن سَلَّمْنَا وجوبَ حَمْلِ لفظ «المَوْلىٰ» في الحديث علىٰ الأوْلىٰ، ولكن لا نُسَلِّمُ أن المرادَ به الأَوْلىٰ بالتصَرُّفِ فيهم، بل أمْكَنَ أن يكونَ المرادُ به أولىٰ بهم في مَحَبَّتِه وتعظيمه، وليس أحَدُ المعنيين أولىٰ من الآخر، كيف وإن الترجيحَ لِما ذكرْنَا، فإنه لو حُمِلَ ذلك علىٰ الأوْلىٰ بالتصرُّف فيهم، يَلزَمُ[2] أن يكون عَلِيٌّ إماماً في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، وهو خلافُ الإجماع، أو أن[3] يكون مُقيَّداً بما بعد موت النبي عليه الصلاة والسلام، وهو خلافُ الظاهر.

قولُه في الوَجْه الثاني: «إنه يَتعذرُ حَمْلُ لفظ «المولىٰ» علىٰ غير الأوْلىٰ من المحامل المذكورة».

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك، وما المانعُ من حَمْلِه علىٰ الناصر؟

قولُه: لا فائدةَ فيه؛ لكونه معلوماً من قوله: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾[4].

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه لا فائدةَ فيه، فإن ما أثبَتَهُ هو النصرةُ لجميع المؤمنين، والنصرةُ الثابتة في قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ نصرةُ البعض للبعض.

---

(1) (ب): فلا.
(2) (أ) (ب): للزم.
(3) ساقطة من (هـ).
(4) سورة براءة: ٧١.

سَلَّمْنَا أن المُثْبَتَ في الآية والخبر واحدٌ، ولكنَّه مع ذلك مفيدٌ؛ لأنه أثبتَ النُّصْرةَ لِعليٍّ رضي الله عنه في الخَبَر بدليل يَخُصُّهُ، وفي الآيةِ بدليل يَعُمُّه، والخاصُّ أبْعَدُ عن[1] التخصيص، وأقوىٰ في الدلالة، فكان مفيداً.

سَلَّمْنَا امتناعَ حَمْلِ «المولىٰ» في الخبر علىٰ غير الأَوْلىٰ في التدبير والتصَرُّف، لكن بمعنىٰ أنه أعْرَفُ بمصالحهم في التدبير[2]، لا بمعنىٰ نفوذِ تصرُّفِه عليهم شاءوا أو أبوا، وإلا يَلْزَمُ أن يكونَ عَلِيٌّ إماماً في زمن النبي عليه الصلاة والسلام، أو يُقَيَّدُ الحديثُ بما بعد موته عليه الصلاة والسلام، والأولُ خلافُ الإجماع، والثاني خلافُ الظاهر.

وعن الخَامس: أنه لا يَصِحُّ الاستدلالُ به من جهة السَّنَدِ[3]، كما تقدَّمَ في الخبر المُتقدِّم.

ولئِنْ سُلِّمَ صحةُ سنده قَطْعاً، لكن لا نُسَلِّمُ أن قولَه: «أنت مني بمنزلة هارون من موسىٰ» يَعُمُّ كلَّ منزلة كانت لهارون من موسىٰ، فإنه من جملة منازل هارون من موسىٰ أنه كان أخاً لموسىٰ في النَّسَبِ[4]، وأنه كان شريكَه في النبوة، ولم يَثْبُت ذلك[5] لِعَلِيٍّ.

قوله: «منزلة اسمُ جنس يَصْلُحُ لكل المنازل، ولكل واحدة واحدة»[6].

---

(١) (أ): من.

(٢) جملة: «في التدبير» ساقطة من (أ).

(٣) أي: لكونه من أحاديث الآحاد، وإلا فهو صحيح رواه البخاري ومسلم، كما تقدم.

(٤) جملة «في النسب» ساقطة من (ب).

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) هذا المنقول معنىٰ الكلام السابق، لا نصه.

قلنا: لا نُسَلِّمُ أن اسمَ الجنس إذا عَرِيَ عن مُوجِبَات التعميم - مثل: دخول لام التعريف أو حرف النفي - يَعُمُّ، بل هو من قبيل الأسماء المُطْلَقة الصالحةِ[1] لكل واحدٍ واحدٍ من الجنس، على طريق[2] البَدَل، لا[3] أن يكون مُتناولاً للكلِّ على سبيل الاستغراق، وإلا لَمَا بَقِيَ بين المُطلق والعَامّ فَرْقٌ، وأن يكون قولُنا: «رجل» بمنزلة قولنا: «الرَّجُل»، وهو (١٨٢/ب) مخالفٌ لاتفاق أهل اللغة.

ولئِنْ[4] سُلِّمَ أن لَفْظَ[5] الجنس صالحٌ للعُموم والآحاد، لكن بطريق العموم أو الاشتراك. والأولُ ممنوع، والثاني مُسَلَّمٌ، ولهذا يَحْسُنُ أن يُستفسَرَ بأن يُقال: في كلِّ المنازل أو بعضها؟ وهو دليلُ الاشتراك.

قولُه: «لو حملناه على بعض المنازل دون البعض[6]: فإما أن يكون ذلك البعض مُعيَّناً[7] أو مُبْهَماً».

قلنا: هذا مِمَّا يُخْرِجُ اللفظَ المُطلق[8] عن[9] إطلاقه وحقيقتِه بأمر ظني، فلا يُقْبَلُ.

---

(١) ساقطة من (ب).
(٢) (هـ): سبيل.
(٣) (هـ): إلا.
(٤) (ب): وإن.
(٥) (أ) (ج): لفظة.
(٦) (هـ): بعض.
(٧) (ب): متعينا.
(٨) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وهذا مما يخرج المطلق... أقول: ولك أن تقول: هذا مشكل. وجه الإشكال: أن المطلق قصاراه أن يكون كالعام، والعام يجوز أن يخرجه الخاص عن عمومه ولو كان الخاص ظنياً، فليكن هذا كذلك، وإلا فما الفارق، فتنبه لذلك» أ/١٧٤.
(٩) (هـ): على.

وقولُه عليه الصلاة والسلام: «إلا أنه لا نَبِيَّ بعدي» مما لا يَدُلُّ علىٰ التعميم والاستغراق لكل منزلة، بل علىٰ صلاحيةِ منزلةٍ لكل واحدٍ من آحاد المنازل علىٰ طريق البَدَل.

والاستثناءُ في المُطلقات: إخراجُ ما لولاه لكان اللفظُ المُطْلَقُ صالحاً له علىٰ طريق البَدَل، والاستثناءُ في العُمومَات: إخراجُ ما لولاه لكان اللفظُ مُتناولاً له علىٰ طريق العموم. (١٨٩/هـ)

سَلَّمْنَا تعْميمَها[1] لجميع المنازل، لكن لا نُسَلِّمُ أن مِنْ منازل هارون من موسىٰ استحقاقَه لخلافته بعد وفاته، ليَلْزَمَ مِثْلُ ذلك في حَقِّ عَلِيٍّ.

قولُه: «إنه كان خليفةً له علىٰ قومه في حال حياته».

قلنا: لا نُسَلِّمُ ذلك، بل كان شريكاً له في النبوة، والشريكُ غير الخليفة، وليس جَعْلُ أحدِ الشريكين خليفةً عن الآخر أولىٰ من العكس.

وقولُه تعالىٰ حكايةً عنه ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ فالمرادُ به المُبالغةُ والتأكيدُ في القيام بأمر قَوْمِه، علىٰ نَحْوِ قيامِ موسىٰ به، أما أن يكون مُسْتَخْلَفاً عنه بقوله[2] فلا، فإن المُسْتَخْلَفَ عن الشخص بقوله، لو لم يُقَدَّرْ اسْتِخْلافُه، لَمَا كان (١٧٢/ج) له القيامُ مَقامَهُ في التصرُّف، وهارونُ من حيثُ هو شريكٌ له في النبوةِ فله ذلك لو[3] لم يَسْتَخْلِفْهُ موسىٰ.

---

(١) (ب): تعميمه.

(٢) ساقطة من (ج)

(٣) (ج): ولو.

سَلَّمْنَا أنه اسْتَخْلَفَهُ في حالَ[1] حياته، ولكن لا نُسَلِّمُ لزومَ استِخْلافِهِ له بعد موته، فإن قولَه: «اخلفني» ليس فيه صيغةُ عُموم بحيث تقتضِي الخلافةَ في كل زمان، ولهذا فإنه لو اسْتَخْلَفَ وكيلاً في حياته على أحواله، فإنه لا يَلْزَمُ من ذلك استمرارُ استخلافِهِ له بعد موته، وإذا لم يكن مُقْتَضِياً للخلافة في كل زمان، فعَدَمُ خِلافتِهِ في بعض الأزمان - لقصُور دَلالةِ اللفظِ عن استخلافه فيه - لا يكونُ عَزْلاً له، كما لو صَرَّحَ بالاستخلاف في بعض التصرُّفات دون البعض، فإن[2] ذلك لا يكون عَزْلاً[3] فيما لم يُسْتَخْلَفْ فيه[4]، وإذا لم يكن عَزْلاً فلا يُنَفِّرُ.

سَلَّمْنَا أن ذلك يكونُ[5] عَزْلاً له[6]، ولكن متىٰ يكونُ ذلك مُنَفِّراً عنه: إذا كان قد زَالَ عنه بالعَزْل حالةٌ تُوجِبُ نَقْصَهُ في الأعين (وإذا لم يكن؟ الأولُ مُسَلَّمٌ، والثاني ممنوع، فلم قلتم بأن ذلك مما يُوجِبُ نَقْصَهُ في العين)[7]؟

وبيانُ عَدَم نَقْصِه: هو أن هارونَ كان شريكاً لموسىٰ في النبوة، وحالُ المُسْتَخْلَفِ دون حال الشريك في نظر الناس، فإذن الاستخلافُ

---

(١) ساقطة من (ج).
(٢) (أ): وإن.
(٣) (هـ): عزلا له.
(٤) ساقطة من (ب) (هـ).
(٥) ساقطة من (ب).
(٦) ساقطة من (ب) (هـ).
(٧) ما بين القوسين ساقط من (أ).

حالةُ مَنْقَصَةٍ بالنظر إلىٰ حَال الشَّرِكة، وحالُ المَنقصَةِ لا يكون زوالُه مُوجِباً للتنقيص.

سَلَّمْنَا لزومَ التنقيص من ذلك، لكن إذا لَزِمَ منه[1] العَوْدُ إلىٰ حالةٍ هي أعلىٰ من حالة الاستخلاف أو إذا لم يَعُد؟. الأولُ ممنوعٌ، والثاني مُسَلَّمٌ، لكن لم قلتم: إنه لم يَعُدْ إلىٰ حالةٍ هي أعلىٰ؟

وبيانُ ذلك: أنه وإنْ عُزِلَ عن الاستخلاف، فقد صَار بعد العَزْلِ مُسْتَقِلًّا بالرسالة عن الله تعالىٰ لا عن موسىٰ، وذلك أشرفُ من استخلافه[2] عن موسىٰ.

وعن السادس: أن استخلافَه في حياتهِ ـ عليه الصلاة والسلام ـ علىٰ المدينةِ ليس[3] فيه ما يَدُلُّ علىٰ بقائه خليفةً بعد وفاته؛ لِمَا سَبَقَ في قصةِ موسىٰ وهارون.

وعن السابع: أن قولَه: «وَصِيِّي وخليفتي من بعدي» يَحْتَمِلُ[4] أنه أرادَ به الوصيةَ والخلافةَ علىٰ المدينة، ويَحْتَمِلُ ذلك في قضاء دينه وإنجاز موعده، ومع تَطرُّقِ هذه الاحتمالات لا يُمْكِنُ التمسُّكُ به في وجوب خلافته.

وعن الثامن: لا نُسَلِّمُ أن عَلِيًّا أفضَلُ من غيره؛ لِمَا سيأتي، ولا نُسَلِّمُ أن إمامةَ المفضول قبيحةٌ؛ لِمَا بينا.

---

(١) في غير (ج): من.

(٢) (هـ): الخلافة.

(٣) (أ) (ج): فليس.

(٤) هذا بعد التسليم بصحة الحديث، وإلا فهو موضوع كما تقدم.

وعن التاسع: أن الكراماتِ المنقولةَ عنه وإن سُلِّمَ صحةُ نَقْلِها ووقوعها، فلا يَلْزَمُ منه أن يكونَ إماماً.

قولُه: «ادعىٰ الإمامةَ له».

قلنا: لا نُسَلِّمُ أنه ادَّعىٰ الإمامةَ.

ولئِنْ سُلِّم أنه ادَّعَىٰ الإمامة له، لكن لا نُسَلِّمُ أنه أَظْهَرَ المعجزةَ علىٰ وَفْقِ دعواه، حتىٰ يَلْزَمَ منه وجوبُ كونه إماماً.

وعن العاشر: لا نُسَلِّمُ أن غير عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة.

قولُه: «لأن غيرَه ظالمٌ لسبق كفره».

قلنا: لا نُسَلِّمُ سَبْقَ كُفْرِ غيره.

ولئِنْ سُلِّمَ فلا نُسَلِّمُ أن غيرَه ظالمٌ بعد الإسلام وزوال الكفر، بل هو ظالمٌ حالَ[1] الكفر، فإن بعد الإسلام لا يكون الشخصُ كافراً حقيقةً؛ لأن شَرْطَ صِدْقِ المُشْتَقِّ حقيقةً بقاءُ المُشْتَقِّ منه.

وعن الحادي عشر والثاني عشر: لا نُسَلِّمُ[2] أن الأمرَ بالمتابعة يقتضِي أن يكونَ المأمورُ بمتابعته معصوماً، ولا نُسَلِّمُ أن غيرَ عَلِيٍّ غيرُ معصوم.

---

(١) (ب): حالة.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: لا نسلم.. آخره. أقول: وحينئذ فيحتاج إلىٰ النظر بين مفهومي المأمور بمتابعته والمعصوم، وما بينهما من النسب الأربع، والذي يظهر - والله تعالىٰ أعلم - أنه عموم وخصوص من وجه، فاعلمه». ١٧٥/أ.

هذا بَعْضُ[١] ما وَرَدَ على[٢] الوجوه المذكورة، ويُمْكِنُ أن تُزَيَّفَ بوجوهٍ أُخَرَ[٣]، من المُناقضَات والمُعارضَات[٤]، لكن فيما ذَكَرْنَا كفايةٌ.

❊ قال:

حجة أن غير علي لا يصلح للإمامة

ولأنَّ (١٩٠/هـ) الجَمَاعَةَ غَيْرَ عَلِيٍّ غَيْرُ صَالِحٍ لِلإِمَامَةِ؛ لِظُلْمِهِمْ بِتَقَدُّمِ كُفْرِهِم. وخَالَفَ أَبُو بَكْرٍ كِتَابَ اللهِ ـ تعالىٰ ـ فِي مَنْعِ تَوَارُثِ (١٨٣/ب) رَسُولِ اللهِ ـ ﷺ ـ بِخَبَرٍ رَوَاهُ. ومَنَعَ فَاطِمَةَ فَدَكاً، مَعَ ادِّعَاءِ النِّحْلَةِ لَهَا وَشَهِدَ عَلِيٌّ ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ وأُمُّ أيْمَنَ، وصَدَّقَ الأَزْوَاجَ فِي ادِّعَاءِ الحُجْرَةِ لَهُنَّ، ولِهَذَا رَدَّهَا عُمَرُ بنُ عَبْدِ العَزِيزِ، وأَوْصَتْ أَلَّا يُصَلِّيَ عَلَيْهَا (٩١/أ) أَبُو بَكْرٍ فَدُفِنَتْ لَيْلاً.

ولِقَوْلِهِ: «أَقِيلُونِي، فَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ وعَلِيٌّ فِيكُمْ». ولِقَوْلِهِ: «إِنَّ لَهُ شَيْطَاناً يَعْتَرِيهِ». ولِقَوْلِ عُمَرَ: «كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَقَى اللهُ شَرَّهَا، فَمَنْ عَادَ إِلىٰ مِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ».

وشَكَّ عِنْدَ مَوْتِهِ فِي اسْتِحْقَاقِهِ لِلإِمَامَةِ. وخَالَفَ الرَّسُولَ فِي الاسْتِخْلَافِ، وفِي تَوْلِيَتِهِ مَنْ عَزَلَهُ، وفِي[٥] التَّخَلُّفِ عَنْ جَيْشِ

---

(١) (هـ): نقض.

(٢) (هـ): عن.

(٣) (ج): بوجه آخر.

(٤) انظر: منهاج السنة لابن تيمية ٧/٧ وما بعد، الصواعق المحرقة لابن حجر الهيثمي ص ٦٢ ومابعد، الحجج الباهرة للقواني ص ١٤٣ ومابعد، صب العذاب على من سب الأصحاب للألوسي ص ٣٤٠ ومابعد.

(٥) (ب): من.

أُسَامَةَ مَعَ عِلْمِهِمْ بِقَصْدِ التَّنفِيذِ[1]. وَوَلَّى أُسَامَةَ عَلَيْهِمْ فَهُوَ أَفْضَلُ، وعَلِيٌّ لَمْ يُوَلِّ عَلَيْهِ أحداً فَهُوَ[2] أَفْضَلُ مِنْ أُسَامَةَ. وَلَمْ يَتَوَلَّ عَمَلاً فِي زَمَانِهِ.

وأعطَاهُ سُورَةَ «بَرَاءَةَ» فَنَزَلَ جِبْرِيلُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وأَمَرَهُ بِرَدِّهِ وَأَخْذِ السُّورَةِ مِنْهُ[3]، وأَن لَا يَقْرَأَهَا إِلَّا هُوَ أَوْ وَاحِدٌ[4] مِنْ أَهْلِهِ، فَبَعَثَ بِهَا عَلِيّاً.

وَلَمْ يَكُنْ عَارِفاً بِالأَحْكَامِ، حَتَّىٰ قَطَعَ يَسَارَ سَارِقٍ وَأَحْرَقَ بِالنَّارِ، ولَمْ يَعْرِفِ الكَلَالَةَ ولَا مِيرَاثَ الجَدَّةِ. واضْطَرَبَ فِي أَحْكَامِهِ، ولَمْ يَحُدَّ خَالِداً ولَا اقْتَصَّ مِنْهُ. ودُفِنَ فِي بَيْتِ (١٧٣/ج) رَسُولِ اللهِ - ﷺ - وقَدْ نَهَىٰ اللهُ - تَعَالَىٰ - دُخُولَهُ فِي حَيَاتِهِ.

وَبَعَثَ إِلَىٰ أَمِيرِ[5] المُؤْمِنِينَ لَمَّا امْتَنَعَ مِنَ البَيْعَةِ فَأَضْرَمَ فِيهِ النَّارَ، وفِيهِ فَاطِمَةُ وجَمَاعَةٌ مِنْ[6] بَنِي هَاشِمٍ. وَرَدَّ عَلَيْهِ الحَسَنَانِ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - لَمَّا بُويِعَ. ونَدِمَ عَلَىٰ كَشْفِ فَاطِمَةَ[7].

---

(١) (هـ): البعد.

(٢) (ب) (ج): وهو.

(٣) ساقطة من (ج).

(٤) (أ) (ج): أحد.

(٥) كذا في جميع النسخ، والمناسب: بيت أمير...، كما ورد في متن التجريد بتحقيق الشافعي ص ٦١٠.

(٦) زيادة من (ج).

(٧) كذا في جميع النسخ، والمناسب: بيت فاطمة. كما في متن التجريد بتحقيق الشافعي ص ٦١٠

وأَمَرَ عُمَرُ بِرَجْمِ امْرَأَةٍ حَامِلٍ وأُخرَىٰ مَجْنُونَةٍ، فَنَهَاهُ عَلِيٌّ ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ فَقَالَ: «لَوْلَا عَلِيٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ». وتَشَكَّكَ فِي مَوْتِ النَّبِيِّ حَتَّىٰ تَلا عَلَيْهِ أبو بَكْرٍ: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ فَقَالَ: «كَأَنِّي لَمْ أَسْمَعْ هَذِهِ الآيَةَ». وَقَالَ: «كُلُّ النَّاسِ[1] أَفْقَهُ مِنْ عُمَرَ حَتَّىٰ المُخَدَّرَاتِ» لَمَّا مَنَعَ مِن المُغَالَاةِ فِي الصَّدَاقِ. وأَعْطَىٰ أَزْوَاجَ النَّبِيِّ وأَقْرَضَ، ومَنَعَ فَاطِمَةَ وأَهْلَ البَيْتِ مِنْ خُمُسِهِم. وقَضَىٰ فِي الحَدِّ بِمِائَةِ قَضِيبٍ[2]. وفَضَّلَ فِي القِسْمَةِ. ومَنَعَ المُتْعَتَيْنِ. وحَكَمَ فِي الشُّورَىٰ بِضِدِّ الصَّوَابِ. وخَرَقَ كِتَابَ فَاطِمَةَ.

وَوَلَّىٰ عُثْمَانُ مَنْ ظَهَرَ فِسْقُهُ حَتَّىٰ أَحْدَثُوا فِي أَمْرِ المُسْلِمِينَ مَا أَحْدَثُوا. وآثَرَ أَهْلَهُ بِالأَمْوَالِ. وحَمَىٰ لِنَفْسِهِ. وَوَقَعَ مِنْهُ أَشْيَاءُ مُنْكَرَةٌ فِي حَقِّ الصَّحَابَةِ: فَضَرَبَ ابْنَ مَسْعُودٍ حَتَّىٰ مَاتَ، وأَحْرَقَ مُصْحَفَهُ؛ وضَرَبَ عَمَّاراً حَتَّىٰ أَصَابَهُ فَتْقٌ؛ وضَرَبَ أَبَا ذَرٍّ ونَفَاهُ إِلَىٰ الرَّبَذَةِ. وأَسْقَطَ القَوَدَ عَنْ ابنِ عُمَرَ والحَدَّ عَنْ الوَلِيدِ مَعَ وُجُوبِهِمَا. وخَذَلَتْهُ الصَّحَابَةُ حَتَّىٰ قُتِلَ، وقَالَ أَمِيرُ المُؤْمِنِينَ: «اللهُ قَتَلَهُ» ولَمْ يُدْفَنْ إِلَّا بَعْدَ ثَلاثٍ. وعَابُوا غَيْبَتَهُ عَنْ بَدْرٍ وأُحُدٍ والبَيْعَةِ.

○ أقول:

لمَّا أقامَ الدَّلائلَ الدالَّةَ علىٰ إمامة عَلِيٍّ رضي الله عنه، أشار إلىٰ دَلائلَ ومطاعنَ، تَدُلُّ علىٰ أن غيرَ عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة.

---

(١) زيادة من (ب).

(٢) (أ) (ج): قضية.

فذكر أولاً دليلاً عامًّا على أن غَيرَ عَلِيٍّ لا يَصْلُحُ للإمامة، ثم ذكر الدلائلَ والمطاعنَ الدالة على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة، ثم الدلائلَ والمطاعنَ الدالة على عدم صلاحيةِ عُمَرَ لها، ثم[1] الدلائلَ والمطاعنَ الدالةَ على عدم صلاحيةِ عُثمانَ لها.

أما الدليلُ العامُّ: فهو أن غيرَ عَلِيٍّ كانوا كافرين قبل بَعْثةِ النبي، عليه الصلاةُ والسلامُ، والكافرُ هو الظالمُ؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[2] والظالمُ لا يَصْلُحُ للإمامة؛ لما تقدم.

والجوابُ عنه: قد تَقَدَّمَ.

مطاعن المصنف في أبي بكر الصديق

أما الدلائلُ والمطاعنُ الدالةُ على عدم صلاحية أبي بكر رضي الله عنه لها[3]:

فمنها: أنه خَالَفَ كتابَ الله تعالى في مَنْعِ إِرْثِ فاطمةَ ـ رضي الله عنها ـ من النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ حيث قال: ﴿وَإِن كَانَتْ وَٰحِدَةً فَلَهَا ٱلنِّصْفُ﴾[4] وبَنَى عَدَمَ إرثها على خبرٍ رواه عن النبي عليه الصلاة والسلام، وهو قولُه ـ عليه الصلاة والسلام ـ «نَحْنُ معاشرَ الأنبياء لا نُورَثُ فما تركناهُ صَدَقةٌ»[5] وهو خَبَرٌ واحدٌ،

---

(١) (ج) زيادة: ذكر.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٤.

(٣) انظر في هذه المطاعن والجواب عنها: التمهيد للباقلاني ص ١٨٧، منهاج السنة ٨/٢٦٦، الصواعق المحرقة ص ٤٧، الحجج الباهرة للدواني ص ٢٧٣.

(٤) سورة النساء: ١١.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، عن أبي هريرة بلفظ: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركت بعد مؤنة عاملي ونفقة نسائي صدقة» ٢/٤٦٣. وأخرجه البخاري بلفظ: «لا نورث ما تركنا صدقة» في مواضع من صحيحه، منها في كتاب المغازي، باب حديث بني النضير برقم (٧٨) ٥/٢٠٦، الطبعة المنيرية.

لم[1] يُوافِقْهُ واحدٌ من الصحابة على نَقْلِهِ[2].

ومنها: أنه مَنَعَ فاطمةَ فَدَكاً، مع أنها (١٩١/هـ) ادَّعَتْ أن النبيَّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ نَحَلَهَا[3]، ولم يُصَدِّقْها في دعواها مع أنها معصومةٌ؛ لأنها من أهل البيت، وأهلُ البيت معصومون؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾[4]، واستشهدت فاطمةُ عليًّا وأمَّ أيمن[5]، ولم يَعْتَبِرْ شَهَادَتَهُما.

وصَدَّقَ أزواجَ النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ في ادِّعاءِ الحُجْرةِ لهن، ولمَّا عَرَفَ عمرُ بن عبد العزيز[6] كيفيةَ القضية وظُلْمَه، رَدَّ فَدَكاً على أولادِ فاطمة.

---

(١) (ب): لا.

(٢) هذا خبر مسلم، فإن أبا بكر لم ينفرد برواية هذا الحديث، قال ابن تيمية «قول النبي ﷺ: «لا نورث ما تركنا فهو صدقة» رواه عنه أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف والعباس بن عبد المطلب وأزواج النبي ﷺ، وأبو هريرة. والرواية عن هؤلاء ثابتة في الصحاح والمسانيد، مشهورة يعلمها أهل العلم بالحديث، فقول القائل: إن أبا بكر انفرد بالرواية، يدل على فرط جهله أو تعمده الكذب» منهاج السنة ٤/١٩٦.

(٣) فاطمة ـ رضي الله عنها ـ لم تدع أن رسول الله ﷺ وهبها فدكا، وإنما طلبت من أبي بكر ميراثها من رسول الله ﷺ. كما في صحيح مسلم بشرح النووي ٢/٧٦.
قال ابن تيمية: «ولم يسمع أن فاطمة ـ رضي الله عنها ـ ادعت أن النبي ﷺ أعطاها إياها في حديث ثابت متصل، ولا أن شاهداً شهد لها». منهاج السنة ٤/٢٣٠.

(٤) سورة الأحزاب: ٣٣.

(٥) هي مولاة النبي ﷺ وحاضنته، اسمها: بركة بنت ثعلبة بن عمرو، وكان يقال لها: أم الظباء. قال الواقدي: ماتت أم أيمن في خلافة عثمان، وذكر ابن منده أنها ماتت بعد عمر بعشرين يوماً. الإصابة لابن حجر ٨/١٦٩.

(٦) هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أبو حفص، الخليفة الصالح، والملك العادل، ولد ونشأ بالمدينة، وولي الخلافة بعهد من سليمان بن عبد الملك سنة ٩٩ هـ. توفي سنة ١٠١هـ، انظر: سير أعلام النبلاء ٥/١١٤، الأعلام ٥/٥٠.

ومنها: أن فاطمةَ أَوْصَتْ أن لا يُصَلِّي عليها أبو بكر[1] غيظاً عليه، فَدُفِنَتْ ليلاً، وأُخْفِيَ قَبْرُها، لِئَلَّا يَصِلَ ثوابُ الصلاة عليها إلى أبي بكر.

ومنها: قولُهُ رضي الله عنه: «أَقِيلُوني فلسْتُ بخَيْرِكم، وعَلِيٌّ فيكم»[2] فهذا الخبرُ إن كان صِدْقاً[3] لم يَصْلُحْ للإمامة، وإن كان كَذِباً فلا يكون معصوماً، فلا يكون صالحاً للإمامة.

ومنها: قولُه رضي الله عنه: «إن لي شيطاناً يَعْتَرِيني، فإن اسْتَقَمْتُ فأعِينُوني[4]، وإن عَصَيْتُ فتجَنَّبُوني»[5] ولا[6] يَخْلُو: إما أن يكونَ صادقاً أو كاذباً، فإن كان صادقاً فقد ثَبَتَ أنه كان يَعْصِي، فلا يكون معصوماً، وإن كان كاذباً، فلا يكونُ معصوماً أيضاً، وغيرُ المعصوم لا[7] يَصْلُحُ للإمامة.

ومنها: أن عُمَرَ مع أنه وَلِيُّه وناصرُه، والمُتولِّي للعهد[8] مِنْ قِبَلِهِ،

---

(1) (أ): أي: أبي بكر.

(2) قال ابن تيمية: «هذا كذب، ليس في شيء من كتب الحديث، ولا له إسناد معلوم، فإنه لم يقل: «وعلي فيكم»... ثم لو قال: «وعلي فيكم» لاستخلفه مكان عمر، فإن أمره كان مطاعاً». منهاج السنة ٥/٤٦٨.

(3) (ب): صالحاً.

(4) (ب): أعينوني.

(5) انظر: الرياض النضرة في مناقب العشرة للمحب الطبري ٢/٢٣١، بتحقيق: عيسى عبد الله الحميري، دار الغرب الإسلامي، بيروت. سبل الهدى والرشاد ١٢/٢٠٢.

(6) (ب) (ج): فلا.

(7) (ج) (هـ): لم.

(8) (ب): العهد.

قد نُقِلَ عنه ما يَدُلُّ علىٰ أن بيعتَه وَقَعَت لا عن أصلٍ يُبْنَىٰ عليه، وهو قولُه: «إن بيعةَ أبي بكر كانت فلتةً، وقىٰ الله شَرَّها، فمَنْ عَادَ إلىٰ مِثْلِهَا فاقتلوهُ»[1].

ومنها: أنه شَكَّ عند موته في صلاحيته للإمامة، فإنه قال عند موته: «ووددِتُ أنّي سألتُ رسولَ الله عن هذا الأمر فيمَنْ هو؟ وكنا لا نُنَازِعُهُ (١٨٤/ب) أهْلَهُ»[2].

ومنها: أنه رضي الله عنه خَالفَ الرسولَ ـ عليه الصلاة والسلام ـ في الاستخلاف، ومُخالفةُ النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ تدُلُّ علىٰ عدم استحقاقه للإمامة.

وخالفَ أيضاً النبيَّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ في تَولِيةِ مَنْ عَزَلَهُ النبيُّ ﷺ، أعني: عمرَ بن الخطاب رضي الله عنه، فإنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ بَعَثَهُ في جيشٍ فرَجَع منهزماً، ووَلّاهُ أمرَ الصدقات فعَزَلَهُ.

وأيضاً: قد خَالفَ النبيَّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ في التَّخَلُّفِ عن جيشِ أسامةَ، فإنه عليه الصلاة والسلام لما جَهَّزَ جيشَ أسامةَ في مَرَضِه الذي قد قَضَىٰ نَحْبَهُ فيه، قال: «ملعونٌ مَنْ تخَلَّفَ عنه»[3] (١٧٤/ج)

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المحاربين، باب رجم الحبلىٰ من الزنا إذا أحصنت. برقم (٢٥) ٣٠٢/٨. المنيرية.

(٢) رواه الطبري في تاريخه بلفظ: «ووددت أني كنت سألت رسول الله ﷺ: لمن هذا الأمر؟ فلا ينازعه أحد، وودت أني كنت سألته، هل للأنصار في هذا الأمر نصيب؟» تاريخ الطبري ٤٣١/٣.

(٣) قال ابن تيمية: «هذا من الكذب المتفق علىٰ أنه كذب عند كل من يعرف السيرة». منهاج السنة ٤٨٦/٥.

وكان أبو بكر وعمر وعثمانُ فيه، فحَبَسَ أبو بكر عُمَرَ عن الخروج معه.

ومنها: أنه - عليه الصلاة والسلام - وَلَّىٰ أسامةَ علىٰ أبي بكر[1]، فهو أفضلُ من أبي بكر، ولم يُوَلِّ علىٰ عَلِيٍّ أحداً قط، فهو أفضلُ من أسامة.

ومنها: أن النبيَّ - عليه الصلاة والسلام - لم يُوَلِّهِ شيئاً في حال حياته، وحيثُ بَعَثَ به إلىٰ مَكَّةَ، ليقرأ سورة براءة علىٰ الناس في المَوْسِم، نَزَلَ جبريلُ عليه السلام علىٰ النبي - عليه الصلاة والسلام - بعد ذلك، وقال: «إنه[2] لا يُؤَدِّي عنك إلا أنتَ أو رجلٌ منك»[3] فَبَعَثَ عَلِيًّا في أَثَرِهِ، وأَمَرَهُ أن يتناولَ منه السورةَ، ويَقْرَأَها علىٰ أهل مكة، وعَزَلَ أبا بكر عن ذلك، فهذا يَدُلُّ علىٰ أنه لا يَصْلُحُ للإمامةِ.

ومنها: أن أبا بكر لم يَكُنْ عَارِفاً بجميع الأحكام والشرائع، فإنه

---

(١) قال ابن تيمية: «فأما تأمير أسامة عليه، فمن الكذب المتفق علىٰ كذبه» منهاج السنة ٥/٤٩١.

(٢) ساقطة من (أ) (هـ).

(٣) القصة كما في سيرة ابن هشام: عن أبي جعفر محمد بن علي رضوان الله عليهما، أنه قال: لما نزلت براءة علىٰ رسول الله ﷺ، وقد كان بعث أبا بكر الصديق ليقيم للناس الحج، قيل له: يارسول الله لو بعثت بها إلىٰ أبي بكر؟ فقال: لا يؤدي عني إلا رجل من أهل بيتي، ثم دعا علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، فقال له: اخرج بهذه القصة من صدر براءة، وأذن في الناس يوم النحر إذا اجتمعوا بمنىٰ: أنه لا يدخل الجنة كافر، ولا يحج بعد العام مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، ومن كان له عند رسول الله ﷺ عهد فهو إلىٰ مدته، فخرج علي بن أبي طالب رضوان الله عليه علىٰ ناقة رسول الله ﷺ العضباء، حتىٰ أدرك أبا بكر بالطريق، فلما رآه أبو بكر بالطريق، قال: أمير أم مأمور؟ فقال: بل مأمور، ثم مضيا، فأقام أبو بكر للناس الحج.....» إلىٰ آخر ما ذكره رحمه الله تعالىٰ ٤/٥٤٥ - ٥٤٦.

قَطَعَ يَسـارَ سـارقٍ، وأَحْرَقَ فُجَاءةَ[1] بالنار[2] وهو يقول: أنا مُسْلِمٌ[3].

ولم يَعْرِفِ الكَلالَةَ[4]، فإنه سُئِلَ عنها فلم يَقُلْ فيها، ثم قال: «أقولُ في الكلالة برأيي، فإن أصَبْتُ فمن الله، وإن أخطأتُ فمن الشيطان»[5].

ولم يَعْرِفْ إرثَ الجَدَّةِ، فإن جَدَّةً سَألَتْهُ عن إرثها، فقال: «لا أَجِدُ لك شيئاً في كتاب الله تعالىٰ ولا سنةِ نبيه» فأخْبَرَهُ المُغيرة[6] ومحمدُ بن مسلمة[7]: أن النبيَّ ﷺ أعطاها السُّدُسَ[8].

---

(١) هو إياس بن عبد الله بن عبد ياليل بن عميرة بن خفاف، من بني سليم. انظر قصته في تاريخ الطبري ٣/٢٦٥.

(٢) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وأحرق فجاءة بالنار. قلت: يجوز أن يكون أدىٰ اجتهاده إلىٰ ذلك التعزير» أ/١٧٧.

(٣) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وهو يقول: أنا مسلم. أقول: لم يثبت ذلك، وعلىٰ تقدير ثبوته لعله ثبت عنده زندقته، والزنديق لا تقبل له توبة علىٰ الصحيح». أ/١٧٧.

(٤) هو من لا ولد له ولا والد. منهاج السنة ٥/٥٠١.

(٥) رواه الطبري في تفسيره ٨/٥٣، والبيهقي في السنن الكبرىٰ ٦/٢٢٣.

(٦) هو المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، أبو عبد الله، صحابي، أحد دهاة العرب وقادتهم وولاتهم، أسلم سنة: ٥ هـ، وشهد الحديبية واليمامة وفتوح الشام. توفي سنة ٥٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣/٢١، الأعلام ٧/٢٧٧.

(٧) هو محمد بن مسلمة الأوسي الأنصاري، أبو عبد الرحمن، صحابي، من الأمراء، من أهل المدينة، شهد بدراً وما بعدها إلا غزوة تبوك. توفي سنة ٤٣ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء٢/٣٦٩، الأعلام ٧/٩٧.

(٨) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، برقم (٢١٨٢) (٢١٨٣) ٣/٢٨٣، قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.
وأخرجه أبو داود في سننه في كتاب الفرائض، باب في الجدة، برقم (٢٨٩٤) ٣/١٢١. وأخرجه غيرهما.

واضطرب في كثيرٍ من الأحكام، وكان يستفتي الصحابةَ، وهذا دليلٌ واضح علىٰ قصور علمه، فلم يَصْلُحْ للإمامة.

ومنها: أن خالدَ بنَ الوليد قَتَلَ مالكَ بن نُوَيْرة[1]، وهو مُسلمٌ، طَمَعاً في[2] التزويج[3] بامرأته، وخَطَبَ امرأته ليلةَ قتله، ولم يَقْتُلْه أبو بكر قِصَاصاً ولم يَعْزِلْهُ، وقال: «لا أُغْمِدُ سَيْفاً سَلَّهُ اللهُ علىٰ الكفار»[4] (١٩٢/هـ) وأنْكَرَ عليه عُمَرُ رضي الله عنه.

ومنها: أنه دُفِنَ في بيت رسول الله ﷺ وقد نَهَىٰ اللهُ تعالىٰ دخولَه حالَ حياته بغير إذنه، فلا يَجُوز دخولُه بعد موته.

ومنها: أنه بَعَثَ جماعةً إلىٰ أمير المؤمنين لمَّا امْتَنَعَ عن بيعته، فَأَضْرَمَ النَّارَ فيه، وفيه فاطمةُ وكثيرٌ من أكابر بني هاشم، وأَخْرَجُوا[5] عَلِيًّا، وضَرَبُوا فاطمةَ فأَلْقَتْ جَنِينَها[6].

ولَمَّا بُويع أبو بكر صَعِدَ المِنْبَرَ، فجاءه الحسنُ والحسينُ، ورَدًّا علىٰ أبي بكر، وأَنْكَرَا عليه.

---

(١) هو مالك بن نويرة بن جمرة بن شداد اليربوعي التميمي، أبو حنظلة، فارس شاعر، أدرك الإسلام وأسلم، وولاه رسول الله ﷺ صدقات قومه، ولما صارت الخلافة إلىٰ أبي بكر اضطرب مالك في أموال الصدقات وفرقها، وقيل: ارتد. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي عهد الخلفاء الراشدين بتحقيق د. عمر عبد السلام ص ٣٢، دار الكتاب العربي، بيروت. الأعلام للزركلي ٥/٢٦٧.

(٢) ساقطة من (ب).

(٣) (ب): للتزوج.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ١/٣٧٢.

(٥) (ب): أخرج.

(٦) (ج): جنينا. وهذا من أكاذيب الرافضة. انظر: الصواعق المحرقة لابن حجر ص ٧٧.

ومنها: أنه نَدِمَ علىٰ كَشْفِ فاطمةَ، وهذا يَدُلُّ علىٰ خَطَئِه في ذلك.

هذا جُمْلَةُ مطاعنهم في حَقِّ أبي بكر رضي الله عنه.

جواب الشارح على مطاعن المصنف في أبي بكر الصديق

والجَوابُ عن الأول: لا نُسَلِّمُ أنه خَالف كتاب الله تعالىٰ في مَنْعِ إرث فاطمة، فإن الآيةَ الدالةَ علىٰ التوارُثِ من العُمومات، وتخصيصُ الكتاب العامِّ بالسنة جائزٌ غيرُ مخالف للكتاب، وعدمُ موافقةِ الصحابة له[1] في رواية هذا[2] الحديث[3] لايَدُلُّ علىٰ عدم صدقه، وروايةُ الواحد العَدْلِ تفيدُ ظَنَّ صدقه، والعَمَلُ بالظنِّ واجبٌ في الأحكام الشرعية.

وعن الثاني: لا نُسَلِّمُ أن فاطمةَ ادَّعَتْ فَدَكاً، وعلىٰ تقدير أنها ادَّعَتْهُ فلا نُسَلِّمُ أنه يَنْبغي أن تُعطَاها بلا بَيِّنةٍ، ولا نُسَلِّمُ أن عَلِيًّا شَهِدَ علىٰ وَفْقِ دَعْوَاها، وعلىٰ تقدير أنه شَهِدَ لا يَجُوزُ أن يَحْكُم بشهادة عَدْلٍ واحدٍ ولا بعَدْلٍ مع امرأةٍ، وعِصْمَةُ المُدَّعِي لا تقتضِي[4] الحُكمَ علىٰ وَفْقِ دَعْوَاه[5]، بلا بَيِّنةٍ مشروعةٍ.

وتصديقُ أزواج النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ في ادِّعاءِ الحُجُرات لهن، لِعلمِهِ بصِدْقِ دَعْوَاهُنَّ، واشتهارُ ذلك عند أصحاب رسول الله ﷺ.

---

(١) ساقطة من (أ).

(٢) ساقطة من (ج).

(٣) قد بينا قبل أن أبا بكر لم ينفرد برواية هذا الحديث، بل رواه جمع من الصحابة رضوان الله عليه.

(٤) (ب) (هـ): تثبت.

(٥) (ب) (ج) زيادة: فلا تثبت.

وانتقالُ «فَدَك» إلى أولادها[1] في عهد عمر بن عبد العزيز، لا يَدُلُّ على خطأ أبي بكر، ولا يَخْفَى ذلك على مَنْ له أدنى تَميُّز[2][3].

وعن الثالث: لا نُسَلِّمُ أن فاطمَةَ أَوْصَتْ أن لا يُصَلِّيَ عليها أبو بكر، وعلى تقدير تسليمه لا يَدُلُّ على نَقْصِ أبي بكر، ولا نُسَلِّمُ أنها إنما أَوْصَتْ لأجل الغضب عليه؛ لجواز أن يكون لها غَرَضٌ آخر[4].

وعن الرابع: أنه لا يكونُ فيه ما يَدُلُّ على عدم أَهْلِيَّتِه، لا سِيَّما مع اتفاق الأمة عليه، ومع قولهم: «لا نُقِيلُك ولا نَسْتَقِيلُك، رَضِيَكَ رسولُ الله ﷺ لدِينِنا، أفلا نَرْضَاك لدُنْيانا».

ولعلَّ ذلك إنما كان للفرار من حَمْل أعباء المسلمين والتقليد

---

(1) (ب) (هـ): أولاده.

(2) (أ) (ب): تمييز.

(3) وذلك لأن عمر بن عبد العزيز ردها على ما كانت على عهد رسول الله ﷺ وخلفاءه الراشدين من حيث إنها تصرف على مستحقيها، لا أنه ملكها أولاد فاطمة.
يدل على ذلك ما رواه أبو داود في سننه في كتاب الخراج والإمارة عن المغيرة قال: جمع عمر بن عبد العزيز بني مروان حين استخلف، فقال: إن رسول الله ﷺ كانت له فدك، فكان ينفق منها، ويعود منها على صغير بني هاشم، ويزوج منها أيّمهم، وإن فاطمة سألته أن يجعلها لها فأبى، فكانت كذلك في حياة رسول الله ﷺ، حتى مضى لسبيله، فلما أن ولي أبو بكر رضي الله عنه عمل فيها بما عمل النبي ﷺ في حياته، حتى مضى لسبيله، فلما أن ولي عمر عمل فيها بمثل ما عملا، حتى مضى لسبيله، ثم أقطعها مروان، ثم صارت لعمر بن عبد العزيز، قال ـ يعني: عمر بن عبد العزيز ـ: فرأيت أمراً منعه رسول الله ﷺ فاطمة عليها السلام ليس لي بحق، وأنا أشهدكم أني قد رددتها على ما كانت، يعني على عهد رسول الله ﷺ». ١٤٣/٣.

(4) قال ابن جماعة في هامش «د»: «قوله: وعن الثالث.. آخره. أقول: محصل ما فيه: أن كل واحد من الاحتمالات المذكورة أمور محتملة، يحتملها الحال، ومع ذلك كيف يحصل المطلوب، وهو القطع بالمقصود الذي نحن بصدده». ب / ١٧٧.

لأمور الدين، أو الامتحان؛ ليَعْرِفَ الموافقَ من المخالف، أو غير ذلك من الاحتمالات، فلا يَنْتَهِضُ شُبْهَةً في نَفْي الاستحقاق للإمامة.

وعن الخامس: لا نُسَلِّمُ أن هذا القولَ على تقدير صِدْقِهِ يَسْتدْعِي معصيته، فإن صِدْقَ الشرطيةِ لا يَقتضِي وُقوعَ الطرفين، وعلى تقدير وُقوعِ المعصيةِ منه لا تقتضِي عدمَ استحقاقه للإمامة، فإن الإمامةَ غيرُ مشروطة بالعصمة.

وعن السادس: أن قَوْلَ عُمَر رضي الله عنه لا يَنْبغِي أن يُحْمَلَ على أن بيعته لم تكن صحيحةً، ولا مُجْمَعاً عليها[1]، وإلا لكان طَعْناً في إمامة نفسه، ولا يَخفَى على عاقل أن عُمَرَ في غاية العقل والكياسة، والعاقلُ لا يَقُولُ ما يَقْدَحُ في نَفْسِه ومَرْتبتِه[2]، فإن ذلك غايةُ الخَرَقِ، فلا يَلِيقُ نِسْبتُه إليه.

بل المرادُ بقوله: «(١٨٥/ب) فَلْتَةً» أي: بَغْتَةً فُجَاءَةً. وقولُه: «وَقَى الله شَرَّها» أي: شرَّ الخلاف الذي كاد يَظْهَرُ عندها بين (١٧٥/ج) المهاجرين والأنصار، وقولِ الأنصار: «منا أميرٌ ومنكم أمير»، لا أن البيعةَ كانت شرًّا، وذلك أنه قد يُضَافُ الشيءُ إلى الشيء إذا ظَهَرَ عنده، وإن لم يكن (٩٢/أ) منه[3]، كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ

---

(١) (هـ): عليه.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وإن لم يكن منه... أي: ويكون حينئذ مجازاً عقلياً، والمجاز العقلي يجب أن يصار إليه، ويتعين الحمل عليه، إذا وجد ما يعينه ويحتمه، من علاقة الملابسة، ووضوح الدليل الدال عليه حينئذ، وهو القرينة المشخصة فتنبه لذلك» ١٧٨/أ.

وَٱلنَّهَارِ﴾[1] أضاف المَكرَ إلىٰ الليل والنهار، وليس المَكرُ منهما، بل يظهَرُ عندهما.

وقولُه: «فمن عاد إلىٰ مِثْلِها فاقتلوه» أي: إلىٰ مِثْلِ المخالفة المُوجِبَةِ لتبديل الكلمة.

وعن السابع: أنه لا يَدُلُّ علىٰ (١٩٣/هـ) شَكِّهِ في صحةِ إمامته، بل يَدُلُّ علىٰ مُبالغته في طلبِ الحَقِّ ونَفْيِ الاحتمال البعيد، فإنه يُحْتَمَلُ أن تكونَ الإمامةُ في نفس الأمر منصوصاً عليها، وإن كان ذلك الاحتمالُ بعيداً، مع جَزْمِهِ في الظاهر بنفيه.

وعن الثامن: لا نُسَلِّمُ أن الاستخلافَ وتوليةَ عُمَرَ مخالفةٌ للرسول عليه الصلاة والسلام، وإنما تكون مخالفةً له أن لو نَصَّ الرسولُ ـ عليه الصلاة والسلام ـ علىٰ عدمِ الاستخلاف وعدمِ تَوْلِيَتِهِ، وهو ممنوع.

ولا نُسَلِّمُ أن أبا بكر وعمر داخلان في جيش أسامة[2]، بل غايتُهُ أن عُمَرَ كان داخلاً في جيش أسامة، لا مطلقاً، بل بالنظر إلىٰ عُموم أمر[3] الرسول عليه الصلاة والسلام، وكان ذلك لإصلاح الدِّين، ولعلهُ رأىٰ أن المصلحةَ في إقامة عُمَر في المدينة أكثرُ للدين، وتخصيصُ العُموم بالرَّأي جائزٌ عند أبي بكر، وعلىٰ أصول أهل الحقِّ، كما عُلِمَ في أصول الفقه[4].

---

(١) سورة سبأ: ٣٣.

(٢) قال ابن تيمية: «لم ينقل أحد من أهل العلم أن النبي ﷺ أرسل أبا بكر أو عثمان في جيش أسامة، وإنما روي ذلك في عمر، وكيف يرسل أبا بكر في جيش أسامة، وقد استخلفه يصلي بالمسلمين مدة مرضه» منهاج السنة ٥/٤٨٦.

(٣) ساقطة من (أ).

(٤) انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعيد البوطي ص٢٠٠،=

وعن التاسع[1]: لا نُسَلِّمُ أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ لم يُوَلِّهِ شيئاً في حال حياته، فإنه قد أَمَّرَهُ على الحجيج في سنةِ تسعٍ من الهجرة، واستخلفه في الصلاة بالناس[2] في مرضه، وصلى خَلْفَهُ.

ويَدُلُّ على ذلك ما روى جابر بن عبد الله[3]، وما روي عن عبد الله بن زمعة[4]، وما روي عن المغيرة[5]، وما روى ابن عباس، وما روى نافع[6] عن ابن عمر عن أبيه[7].

ولَئِنْ[8] سَلَّمْنَا: أنه لم يُوَلِّهِ شيئاً في حياته[9]، ولكن لا يَدُلُّ ذلك على عدمِ أهليته للإمامة.

= مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة.

(١) (أ) (ج): العاشر. ولعله باعتبار أن تخلف أبي بكر عن جيش أسامة دليل مستقل.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة، الأنصاري الخزرجي، من كبار الصحابة، ومن أهل بيعة الرضوان، توفى سنة: ٧٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٨٩/٣.

(٤) هو عبد الله بن زمعة بن الأسود بن المطلب بن أسد القرشي الأسدي، صحابي مشهور، استشهد يوم الدار مع عثمان رضي الله عنه.
انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٢١٨/٥، دار صادر، بيروت، تقريب التهذيب لابن حجر ص ٣٠٣ بتحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا.

(٥) تقدمت ترجمته.

(٦) هو نافع المدني، أبو عبد الله، مولى ابن عمر رضي الله عنهما، من أئمة التابعين، كان علامة في الفقه، متفقاً على رياسته، كثير الرواية للحديث، توفي سنة: ١١٧هـ. انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ٤١٢/١٠، الأعلام للزركلي ٥/٨.

(٧) انظر: الروايات السابقة في البداية والنهاية لابن كثير ٣٣٢/٥.

(٨) (هـ): وإن، (ب): ثم إن.

(٩) (ج): حال حياته.

ولا نُسَلِّمُ أنه عَزَلَهُ عن قراءة سورة براءة، بل المرويُّ: أنه وَلَّاهُ الحَجَّ، ورَدِفَهُ بِعَلِيٍّ لقراءةِ سُورة براءة.

وقولُه: «لا يؤدي عني إلا رجل مني».

قلنا: إنما كان كذلك؛ لأنه كان من عادة العرب أنهم إذا أرادوا أَخْذَ المواثيق والعهود، لا يَفْعَلُ ذلك إلا صاحبُ العهد أو رجلٌ من بني أعمامه، فجرى رسولُ الله ﷺ على سابقِ عهدهم.

وعن العاشر[1]: أنه إن أُرِيدَ به أنه ما كان جميعُ أحكام الشرع حاضرةً عنده على سبيل التفصيل، فهو مُسَلَّمٌ، ولكن لا يكون هذا من خواصِّ أبي بكر، بل جميعُ الصحابة مشاركون له في هذا المعنى، ولا يَقْدَحُ ذلك في استحقاق الإمامة. وإن أُرِيدَ به أنه لم يكن من أهل الحَلِّ والعَقْدِ، والاجتهادِ في المسائل الشرعية، والقدرةِ على معرفتها باستنباطها مِنْ مَدَارِكِها، فهو ممنوعٌ.

قوله: «إنه قَطَعَ يَسَارَ سارقٍ».

قلنا[2]: لَعَلَّ ذلك من غَلَطِ الجَلَّادِ وأُضِيفَ إليه؛ لأن أصلَ القطع كان بأمره، ويَحْتمِلُ أنه كان ذلك في المرة الثالثة، على ما هو رأيُ أكثر أهل الفقه[3][4].

---

(1) (أ) (ج): الحادي عشر.

(2) هذا الجواب بعد تسليم صحة الأثر، إلا فإن ابن تيمية قد شكك في صحته، وذكر أنه لم ينقله أحد من أهل الأثر. منهاج السنة ٥/٤٩٥.

(3) وهو قول المالكية والشافعية والحنابلة في رواية. انظر: الموسوعة الفقهية ٢٤/٣٤١. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

(4) وبتقدير صحة أمره بقطع يسار السارق، فإن قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوٓا أَيْدِيَهُمَا﴾ شامل=

قولُه: «إنه أحْرَقَ فُجَاءَة بالنار».

قلنا: إذا كان مجتهداً، فكلُّ مجتهدٍ مُؤاخَذٌ بما أدَّىٰ إليه ظَنُّه[1].

قولُه: «إن فُجَاءةَ كان يقول: أنا مسلم».

قلنا: لم يَثْبُت ذلك، فلَعَلَّهُ ثَبَتَ عنده أنه كان زنديقاً، والزنديقُ غيرُ مقبول التوبة علىٰ رأي صحيح[2].

وأما قولُه في مسألة الكَلالة والجَدَّةِ، فليس بِدْعاً من المجتهدين أن يَبْحَثُوا عن[3] مَدَارِكِ الأحكام، ويَسْألُوا مَنْ أحَاطَ بها.

ولهذا[4] رَجَعَ عَلِيٌّ في حُكْمِ المَوْلىٰ إلىٰ قول المِقْدَادِ[5]، وفي بَيْع أُمَّهاتِ الأولاد إلىٰ قول عُمَرَ، وذلك لا يَدُلُّ علىٰ عدم علمه بأحكام الشرع.

= لما فعله، فيحتمل أنه كان يرى بقاءها على إطلاقها، وأن قطعه ﷺ اليمنىٰ ليس علىٰ سبيل الحتم، بل إن الإمام مخير في ذلك. انظر: الصواعق المحرقة ص ٥٤.

(١) ثم إن الاحراق بالنار ثبت عن علي رضي الله عنه، وهو أشهر وأظهر منه عن أبي بكر، فإن عليا رضي الله عنه حرق جماعة من غلاة الشيعة بالنار، فإن كان ما فعله أبو بكر منكرا، فما فعله علي أشد منكراً منه، وإن كان علي لا ينكر عليه بهذا، فأبو بكر أولىٰ بأن لا ينكر عليه. انظر: منهاج السنة ٥/٤٩٥.

(٢) وهو مذهب الحنفية والمالكية. انظر: الموسوعة الفقهية ٢٤/٥٠.

(٣) (ب): في.

(٤) (هـ): وبهذا.

(٥) هو المقداد بن عمرو، ويعرف بابن الأسود، الكندي البهراني الحضرمي، أبو معبد، صحابي، من أبطال الصحابة، شهد بدراً وغيرها. توفىٰ سنة ٣٣ هـ. انظر: تهذيب التهذيب ١٠/٢٨٥، الأعلام للزركلي ٧/٢٨٢.

وعن الحادي عشر[1]: أنَّا لا نُسَلِّمُ أنه وَجَبَ علىٰ خالدٍ الحدُّ والقِصَاصُ، فإنه قد قيل: إن خالداً إنما قَتَلَ مالكاً؛ لأنه تَحَقَّقَ منه الرِّدَّة[2]، وتزوَّجَ بامرأته في دار الحرب[3]؛ لأنه من المسائل المُجْتَهَدِ فيها بين أهل العلم.

وقيل: إن خالداً لم يَقْتُلْ مالكاً، وقد قتله بعضُ أصحابه خطأً؛ لِظَنِّه أنه ارتدَّ، ولعلَّ زوجتَه كانت مطلقةً منه وقد انقضَتْ عِدَّتُها.

وإنكارُ عُمَرَ عليه لا يَدُلُّ علىٰ القَدْحِ في إمامة أبي بكر، ولا علىٰ قَصْدِ عُمَر إلىٰ القَدْحِ فيها، بل إنما أَنْكَرَ لغَلَبَةِ ظَنِّه بخَطَئِه، كما يُنْكِرُ بعضُ المجتهدين علىٰ بعض.

وعن الثاني عشر[4]: أن دَفْنَهُ في بيت رسول الله لا يَدُلُّ علىٰ القَدْحِ، فإن الحُجْرَةَ كانت مِلْكاً لعائشة، وقد دُفِنَ فيها بإذنها، (١٩٤/هـ) والمَنْعُ من دخول المؤمنين بَيْتَ النبي ﷺ حالَ حياته بدون[5] إذنه، لا يَقْتَضِي عَدَمَ دَفْنِ أبي بكر (١٧٦/ج) في بيته، إذا كان مِلْكاً لغيره.

---

(١) (أ) (ج): الثاني عشر.

(٢) قال ابن تيمية: «بل مالك بن نويرة لا يعرف أنه كان معصوم الدم، ولم يثبت ذلك عندنا» ثم قال: «ثم يقال: غاية ما يقال في قصة مالك بن نويرة: إنه كان معصوم الدم، وإن خالداً قتله بتأويل، وهذا لا يبيح قتل خالد» ثم ذكر الأدلة علىٰ ذلك، انظر: منهاج السنة ٥/٥١٦ ـ ٥١٨.

(٣) قال ابن تيمية: «وأما ما ذكره من تزوجه بامرأته ليلة قتله، فهذا مما لم يعرف ثبوته، ولو ثبت لكان هناك تأويل يمنع الرجم». منهاج السنة ٥/٥١٩.

(٤) (أ) (ج): الثالث عشر.

(٥) (ج): دون.

ومن الثالث عشر[1]: أن تَأَخُّرَ عَلِيٍّ عن بيعةِ أبي بكر لم يَكُنْ عن شِقَاقٍ ومخالفةٍ، وإنما كان لعُذْرٍ وطُروءِ أمر، ولهذا اقتدَىٰ به، وأخذَ من عطائه، وكان مُنْقاداً له في جميع أوامره ونواهيه، معتقداً صلاحِيَّتَهُ وصِحةَ بيعته، حتىٰ قال: «خيرُ هذه الأمة بعد النبيين أبو بكر وعمر»[2].

والأخبارُ الدالةُ علىٰ نقيض ذلك من تجريحات[3] الأعداء، وتشنيعات السَّفْسَافِ[4] الأغبياء، ولم يُنْقَلْ شيءٌ من ذلك علىٰ ألسنة الثقات (١٨٦/ب) وأربابِ العدالة من الرواة.

دليل صحة إمامة أبي بكر الصديق

والدليلُ علىٰ صحةِ إمامةِ أبي بكر: اتفاقُ الأمة بعد وفاة الرسول

---

(١) (أ) (ج): الرابع عشر.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، عن أبي جحيفة سمعت عليا يقول: «خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، ولو شئت لحدثتكم بالثالث» المسند بتحقيق أحمد شاكر ٨٧٧/٢، وله روايات أخرىٰ في المسند، صحح أكثرها أحمد شاكر.
وروىٰ الإمام البخاري معنىٰ هذا الأثر في صحيحه، عن محمد بن الحنفية قال: قلت لأبي: أيّ الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر، وخشيت أن يقول عثمان، قلت: ثم أنت. قال: ما أنا إلا رجل من المسلمين.
أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب ما جاء في فضل أبي بكر رضي الله عنه برقم (١٦٨) ٧١/٥، المنيرية.
قال الذهبي تعليقاً علىٰ الأثر المروي عن علي رضي الله عنه: «هذا والله العظيم قاله عليٌّ وهو متواتر عنه، لأنه قاله علىٰ منبر الكوفة، فلعن الله الرافضة ما أجهلهم؟» سير أعلام النبلاء سير الخلفاء الراشدين ص ١٥.

(٣) (ج): تخريجات.

(٤) العبارة في (هـ): وتشنيعات الأشقياء والأغبياء، والسفساف: الرديء من كل شيء.
انظر: لسان العرب لابن منظور ٢٠٣٠/٣، دار المعارف، القاهرة.

ﷺ على نَصْبِهِ وعَقْدِ الإمامة له[1]، واتباعُ الصحابة له في أيام حياته، وموافقتُهم له في غَزَواته، ونَصْبُه للوُلاة والحُكَّام، ونُفُوذُ أوامره ونواهيه، وذلك شائعٌ ذائعٌ عُلِمَ بالتواتر عِلْماً لا رَيْبَ فيه.

مطاعن المصنف في عمر بن الخطاب

وأما الدَّلائلُ[2] والمَطاعِنُ الدالةُ على عَدَمِ صلاحيةِ عُمَرَ رضي الله عنه للإمامة:

فمنها: أنه غيرُ عارفٍ بأحكام الشرع، فإنه أَمَرَ أن تُرْجَمَ حاملٌ، وأَمَرَ أيضاً أن تُرْجَمَ مجنونةٌ، فقال معاذ في الأول: «إن كان لك عليها سبيلٌ، فلا سبيلَ لك على حَمْلِها» فقال عُمَرُ: «لولا مُعاذٌ لَهَلَكَ عُمَرُ» وقال عَلِيٌّ في الثاني: «القَلَمُ مرفوعٌ عن المجنون» فقال عمر: «لولا عَلِيٌّ لَهَلَكَ عُمَرُ»[3].

ومنها: أنه كان جاهلاً بالقرآن، فإنه تَشَكَّكَ في موت النبي ﷺ، فإنه[4] لَمَّا قُبِضَ رسولُ الله ﷺ كان يقول: «لا تَتْرُكُون[5] هذا القولَ حتى يَقْطَعَ أيدي رجالٍ وأَرْجُلَهم». ولم يَسْكُنْ إلى موت النبي ﷺ حتى تلا أبو بكر عليه[6] قولَه تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾[7]،

---

(1) ساقطة من (أ).

(2) (أ): الدليل.

(3) قال ابن تيمية: «هذا لا يعرف أن عمر قاله إلا في قضية واحدة، إن صح ذلك، وكان عمر يقول مثل هذا لمن هو دون علي» منهاج السنة ٨/٦٢.

(4) ساقطة من (أ).

(5) (ب): لا يتركوا.

(6) ساقطة من (ب).

(7) سورة الزمر: ٣٠.

وقولَه تعالىٰ: ﴿أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ﴾[1] فقال عمر: «كأني لم أَسْمَعْ هذه الآيَةَ»[2]. وذلك يَدُلُّ علىٰ أنه لم يَكُنْ عَالِماً بالقرآن ولا بآياته.

ومنها: أنه كان يَنْهَىٰ ويَمْنَعُ عن المُغَالاةِ في مُهُور النساء، حتىٰ قامت إليه امرأةٌ، فقالت: «ألم يَقُل اللهُ تعالىٰ: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾[3]». فقال عمر: «كلُّ الناس أَفْقَهُ من عمر حتىٰ المُخَدَّرات»[4].

ومنها: أنه كان أَعْطَىٰ أزواجَ النبي - عليه الصلاة والسلام - من بيت المال، حتىٰ كان أعطىٰ عائشةَ وحفصةَ عَشَرةَ آلافِ دِرْهَمٍ كلَّ سنة. وأَخَذَ من بيت المال ثمانينَ ألف دِرْهَمٍ، فأُنْكِرَ عليه ذلك، فقال: «كان[5] ذلك علىٰ سبيل القَرْضِ». ومَنَعَ أهل البيت الخُمْسَ الذي أَوْجَبَهُ[6] اللهُ تعالىٰ لهم.

ومنها: ما رُوِيَ أنه قَضَىٰ في الحَدِّ بمائة قَضِيبٍ[7]، ورُوِيَ: تسعين قَضِيباً.

ومنها: أنه فَضَّلَ في قِسْمَةِ الغنيمة المهاجرين علىٰ الأنصار،

---

(١) سورة آل عمران: ١٤٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المناقب، باب ما جاء في فضل أبي بكر رضي الله عنه برقم (١٦٧) ٥/٧٠.

(٣) سورة النساء: ٢٠.

(٤) أخرجه الحافظ أبو يعلي، قال ابن كثير: إسناده جيد قوي. تفسير ابن كثير ١/٤٦٧.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) (ب) (هـ): أوجب.

(٧) (ب) (هـ): قضية.

والأنصارَ علىٰ غيرهم، والعربَ علىٰ العَجَمِ، ولم يَكن ذلك في زمن النبي عليه الصلاة والسلام.

ومنها: أنه مَنَعَ المُتْعَتَيْنِ، فإنه صَعِدَ المِنْبَرَ، وقال: «أيُّها الناسُ: ثلاثٌ كُنَّ علىٰ عَهْدِ رسول الله، أنا أنهَىٰ عنهن وأُحَرِّمُهُنَّ، وأُعاقِبُ عليهنَّ، وهي: مُتعَةُ النساء، ومُتعَةُ الحج، وحَيَّ علىٰ خَيْرِ العَمَل»[1].

ومنها: أن عُمَرَ خَالَفَ رسولَ الله ﷺ حيث لم يُفَوِّضْ أمرَ الإمامة إلىٰ اختيار الناس، وخَالَفَ أبا بكر حيث لم يَنصَّ علىٰ إمامة واحدٍ مُعيَّنٍ بعده، فاختار الشورىٰ، وجَعَلَ الإمامةَ في ستة نفر، علىٰ الوجه المذكور في كُتُبِ التواريخ[2].

---

(١) الأثر كما في السنن الكبرىٰ للبيهقي: عن أبي نضرة عن جابر رضي الله عنه قال: قلت: إن ابن الزبير ينهىٰ عن المتعة، وإن ابن عباس يأمر بها، قال: علىٰ يدي جرىٰ الحديث: تمتعنا مع رسول الله ﷺ ومع أبي بكر رضي الله عنه، فلما ولي عمر خطب الناس، فقال: «إن رسول الله ﷺ هذا الرسول، وإن هذا القرآن هذا القرآن، وإنهما كانتا متعتان علىٰ عهد رسول الله ﷺ، وأنا أنهىٰ عنهما، وأعاقب عليهما: إحداهما متعة النساء، ولا أقدر علىٰ رجل تزوج امرأة إلىٰ أجل إلا غيبته بالحجارة، والأخرىٰ متعة الحج، افصلوا حجكم من عمرتكم، فإنه أتم لحجكم وأتم لعمرتكم» ٢٠٦/٧.
وأما ما في الحديث من زيادة: «وحي خير العمل» فلم أجدها فيما اطلعت عليه من كتب الحديث، لكن روىٰ البيهقي في السنن الكبرىٰ عن نافع قال: كان ابن عمر ربما زاد في أذانه حي علىٰ خير العمل، وروىٰ أيضاً بسنده عن بلال أنه كان ينادي بالصبح فيقول حي علىٰ خير العمل، فأمره النبي ﷺ أن يجعل مكانها: الصلاة خير من النوم، وترك حي علىٰ خير العمل.
قال البيهقي معلقاً: وهذه اللفظة لم تثبت عن النبي ﷺ فيما علم بلالاً وأبا محذورة، ونحن نكره الزيادة فيهما.
انظر: السنن الكبرىٰ للبيهقي ٤٢٤/١، دار صادر، بيروت.

(٢) انظر صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قصة البيعة والاتفاق علىٰ عثمان بن عفان رضي الله عنه برقم (١٩٦) ٨٤/٥، المنيرية.

ومنها: أنه لَمَّا طال المُنازَعةُ بين أبي بكر وفاطمةَ، رَدَّ أبو بكر فَدَكاً عليها، وكَتَبَ لها بذلك كتاباً، فخَرَجَتْ والكتابُ في يدها، فَلَقِيَها عُمَرُ، وسَأَلَها عن شأنها، فقَصَّتْ قِصَّتَها، فَأَخَذَ منها الكتابَ، وخَرَّقَهُ، ودَخَلَ علىٰ أبي بَكْرٍ، وعَاتَبَهُ علىٰ ذلك.

جواب الشارح على مطاعن الشيعة في عمر بن الخطاب

والجوابُ عن الأول: أنه لم يَعْلَمْ بالحَمْلِ والجُنُون[1].

وقولُه: «لولا عَلِيٌّ لهَلك عمر»، وقوله: «لولا معاذٌ لهلك عمر» أي: بسبب ما كان يَنالُه من المشقة، بتقدير (١٩٥/هـ) العلم بحالهما بعد الرَّجْمِ؛ لعدم المبالغة في البَحْث عن حالهما.

وعن الثاني: أن قِصَّتَه[2] في حال موت النبي ـ عليه الصلاة والسلام ـ لا تَدُلُّ علىٰ جَهْلِهِ بالقرآن، فإن تلك الحالةَ كانت حالَ تَشَوُّشِ[3] البال، واضطرابِ الأحوال[4]، والذُّهُولِ عن الجَلِيَّاتِ، وخَفاءِ الواضحات؛ بسبب موت النبي عليه الصلاة والسلام، حتىٰ[5]

---

(١) قال ابن تيمية زيادة في وجوه الرد: «وإما أن يكون عمر قد غاب عنه كون الحامل لا ترجم، فلما ذكره علي ذكر ذلك، ولهذا أمسك» ثم قال رحمه الله: «ولو قدر أنه خفي عليه علم هذه المسألة حتى عرفه، لم يقدح ذلك فيه؛ لأن عمر ساس المسلمين وأهل الذمة، يعطي الحقوق، ويقيم الحدود، ويحكم بين الناس كلهم، وفي زمنه انتشر الإسلام، وظهر ظهوراً لم يكن قبله مثله، وهو دائماً يقضي ويفتي، ولولا كثرة علمه لم يطق ذلك. فإذا خفيت عليه قضية من مائة ألف قضية ثم عرفها، أو كان نسيها فذكرها، فأي عيب في ذلك؟!» منهاج السنة ٤٢/٦ وانظر رد ابن تيمية عن قضية المجنون بوجوه أخر في نفس المصدر ٤٥/٦.

(٢) (ب) (هـ): قضيته.

(٣) (أ) (ب): تشويش.

(٤) (ب): الحال.

(٥) (أ) زيادة: قد، و (ب) زيادة: أنه قد.

نُقِلَ أن بعضَ الصحابة في تلك الحال صار أعمىٰ، وبعضُهم أخرسَ، وبعضُهم جُنَّ، وبعضهم هَامَ علىٰ وجهه، وبعضُهم صار مُقْعَداً لا يَقْدِرُ علىٰ القيام، فما ظَنُّكَ بالغفلة عما قيل من الآيات؟!

وعن الثالث: أنه لم يَنْهَ عما اقْتَضَاهُ الكتابُ، بل إنما نَهاهُ علىٰ معنىٰ أنه وإن كان جائزاً شَرْعاً فتركُهُ أولىٰ، نَظَراً إلىٰ أمر المعاش، لا بالنظر إلىٰ الأمر الشرعي.

وقولُه: «كلُّ الناس أَفْقَهُ من عمر» فعلىٰ طريق التواضعِ وكَسْرِ النفس.

وعن الرابع: أن ذلك ليس مما يُوجِبُ قَدْحاً فيه، فإنه ـ مع (١٧٧/ج) ما رَآهُ في نَظَرِهِ واجتهادِهِ من المصلحة من[1] ذلك ـ لم يَحْرِمْ إعطائَهُنَّ.

ولَعلَّهُ إنما مَنَعَ أهلَ البيت من الخُمْسِ؛ لأنه اطلعَ في اجتهاده علىٰ مُعارِضٍ اقتضَىٰ ذلك، وعَارَضَ به نصَّ الكتاب. وبالجملة: فمخالفةُ المجتهد في الأمور الظنية لما هو ظاهرٌ لغيره، لا يُوجِبُ القَدْحَ فيه، وإلا لَزِمَ ذلك في كل واحد من المجتهدين المختلفين، وهو باطلٌ.

وعن الخامس: أنه كان مجتهداً، وكان يَجِبُ عليه اتباعُ[2] ما أَوْجَبَهُ ظَنُّهُ في كل وقت.

وعن السادس: بِمِثْلِ ما مَرَّ في الرابع.

---

(١) (ج): في.

(٢) ساقطة من (هـ).

وعن السابع: أنه كان حَرَّمَ المُتعَتَيْنِ ومَنَع «حيَّ علىٰ خَيْرِ العَمَل»؛ لأنه ظَهَرَ عنده المُحرِّمُ لذلك بعد الجواز، والمُجْتَهِدُ تابعٌ لِمَا أَوْجَبَهُ ظَنُّه[1].

وعن الثامن: أنه لا يكونُ مُخالِفاً لفعله ـ عليه الصلاة والسلام ـ كما أن تَنصِيصَ أبي بكر علىٰ خلافةِ واحد مُعيَّنٍ، لا يكونُ مُخالِفاً له؛ لِمَا مَرَّ.

وعن التاسع: أنه غيرُ صحيح[2]؛ لأنه لم يرو[3] أحدٌ من الثقات الذين يُعْتَمَدُ علىٰ روايتهم.

دليل صحة إمامة عمر بن الخطاب

والذي يَدُلُّ علىٰ صحةِ إمامته: أن أبا بكر كان إماماً حقًّا؛ لِمَا بيَّنَّا، وقد رآه أهلاً للإمامة، ووَضَعَ الأمرَ فيه، فَعَهِدَ إليه بالإمامة، واجتمعت الصحابةُ علىٰ جَعْلِ (١٨٧/ب) العَهْدِ طريقاً في انعقاد الإمامة، وكانت[4] إمامةُ عمر مُنعَقِدةً، وبيانُ عَهْدِه إليه شَاعَ وذاع، ونُقِلَ بالتواتر نَقْلاً لا رَيْبَ فيه، وإجماعُ الأمة من الصحابة علىٰ أن ذلك طريقٌ في انعقاد الإمامة قد تَواتَرَ.

والذي يَدُلُّ علىٰ أنه أَهْلٌ للإمامة: ما وَرَدَ في حَقِّهِ من النصوص والأخبار، وقد يُدْرَأُ بها عنه ما قيل من التُّرَّهَاتِ، وهذه وإن كانت

---

(١) ساقطة من (أ).

(٢) قال ابن تيمية في الجواب: «هذا من الكذب الذي لا يستريب فيه عالم، ولم يذكر هذا أحد من أهل العلم بالحديث، ولا يعرف له إسناد، وأبو بكر لم يكتب فدكا قط لأحد: لا لفاطمة ولا غيرها، ولا دعت فاطمة علىٰ عمر». منهاج السنة ٦/٣١.

(٣) كذا في جميع النسخ، والمناسب: لم يروه.

(٤) (ج): فكانت.

آحاداً غيرَ (٩٣/أ) أن مجموعَها يُنَزَّلُ منزلةَ التواتر.

منها: قولُه عليه الصلاة والسلام: «اقتدُوا باللذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أبي بكر وعُمَر»(١).

وقولُه - عليه الصلاة والسلام - في حَقِّ أبي بكر وعمر: «هُما سَيِّدا كُهُول أهل الجنة»(٢). وقولُه عليه الصلاة والسلام: «لو لم أُبْعَثْ لبُعِثْتَ يا عُمَرُ»(٣).

ومنها: مارُوِيَ أن جبريل عليه السلام نَزَلَ علىٰ محمد ﷺ، وقال له: «يا محمدُ ربُّكَ يُقْرِؤُكَ السلامَ، ويقولُ لك: أَقْرِأْ عُمَرَ السلامَ، وقُلْ له: أهو راضٍ عني كرِضَائي عنه؟»(٤). وقال عليه الصلاة والسلام

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب المناقب، ثم قال: هذا حديث حسن ٥/٢٧١ - ٢٧٢، وأحمد في مسنده ٥/٣٨٢، ٣٩٩، ٤٠٢.
قال الحوت في أسنى المطالب: «رواه أحمد والترمذي، وحسنه، وأعله أبو حاتم، وقال البزار كابن حزم: لا يصح» ص ٤٦.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، في أبواب المناقب، عن علي بن أبي طالب، بلفظ: «هذان سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين، يا علي لا تخبرهما». برقم (٣٧٤٥) ٥/٢٧٢.
وأخرجه ابن ماجة في سننه، في أبواب المناقب، عن علي أيضاً بلفظ: «أبو بكر وعمر سيدا....» برقم (٩٦) ١/٣٨.
وأخرجه أحمد في مسنده، عن علي أيضاً، بلفظ: «يا علي، هذان سيدا كهول أهل الجنة وشبابها بعد النبيين والمرسلين» وصححه أحمد شاكر ٢/٦٠٣.

(٣) أورده ابن الجوزي في الموضوعات من طريقين، ثم قال: «هذان حديثان لا يصحان عن رسول الله ﷺ» ١/٣٢٠.
وأورد الحوت في أسنى المطالب حديثا بمعناه، وهو «لو كان بعدي نبي لكان عمر ابن الخطاب» ثم قال الحوت: «فيه النضر بن المختار ضعيف، وصححه الحاكم وأقره الذهبي» ص ١٧٦.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، لكن أورد الهيثمي في مجمع الزوائد حديثاً قريباً منه، عن ابن=

«عُمَرُ سِراجُ أهل الجنة»[1].

وقولُه - عليه الصلاة والسلام - يومَ بَدْرٍ: «لو نَزَلَ من السماءِ عذابٌ لما نَجَا منه غيرُ عمر»[2]. ولا منافاةَ بين هذا الحديث وبين قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ﴾[3] إذ الآيةُ جازمةٌ في انتفاء العذاب عنهم ورسولُ الله فيهم، وهو في الخبر مُعلَّقٌ على نزوله، ونزولُه عليهم ممتنعٌ والرسولُ فيهم.

ومما يَدُلُّ على عُلوِّ شأنه: ما اشْتَهَر وشَاعَ وذاع أنه نادى وهو بالمدينة «ياساريةُ (١٩٦/هـ) الجبلَ الجبلَ»[4] وكان ساريةُ بنَهَاوَنْدَ[5]،

= عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «أتاني جبريل عليه السلام، فقال: أقرئ عمر السلام، وقل له: إن رضاه حكم، وإن غضبه عز» قال الهيثمي: وفيه خالد بن زيد العمري، وهو ضعيف. مجمع الزوائد ٦٩/٩.

(١) قال العجلوني: «رواه البزار عن ابن عمر بسند ضعيف، وأبو نعيم بسند غريب عن أبي هريرة وابن عساكر عن الصعب بن جثامة».
كشف الخفاء ٧٢/٢، وانظر: مجمع الزوائد للهيثمي ٧٤/٩، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٢) أخرجه ابن جرير في تفسيره بلفظ: «لو عذبنا في هذا الأمر يا عمر ما نجا غيرك» ٧١/١٤.

(٣) سورة الأنفال: ٣٣.

(٤) انظر: الإصابة لابن حجر ٥/٣، سبل الهدى والرشاد ٢٢٠/١٢.
وسارية هو: سارية بن زنيم بن عبد الله الكناني، صحابي، من الشعراء القادة الفاتحين، توفي نحو ٣٠ هـ. انظر: الإصابة ٤/٣، الأعلام ١١٢/٣.

(٥) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: بنهاوند... آخره. أقول: وهل هذا من قبيل الكرامة لكل واحد من عمر وسارية - رضوان الله تعالى عليهما - أو هو كرامة لعمر - رضي الله تعالى عنه - فقط. محل بحث وتأمل». ١٨٢/أ.
قلت: والمروي أن سارية ومن معه سمعوا صوت عمر، ولم يختص به سارية وحده.
انظر: سبل الهدى والرشاد ٢٢٠/١٢.

نَخَعَ صَوتَهُ، وانحاز إلىٰ الجبل.

ومن ذلك: ما ظَهَرَ له من حُسْنِ السيرة واستقامةِ الأمور، وحَمْلِ الناس[1] علىٰ المَحَجَّةِ البيضاء، واستئصالِ الكفار، وإعلاءِ كلمة الإسلام شَرْقاً وغَرْباً، وفَتْحِ البلاد، واستقرارِ العباد، مع خُشُونَتِهِ في الدين، والتواضعِ لعباد الله.

ومَنْ هو بهذه المنزلة من الله ورسوله، وبإجماعِ الأمة، وله هذه المناقبُ والصفاتُ، فَيَبْعُدُ عند العاقل إصغاؤه إلىٰ ما قيل في حَقِّهِ من الأكاذيب، والالتفاتِ إلىٰ ما لا أصلَ له عند الثقات.

مطاعن المصنف في عثمان بن عفان

وأما الدلائلُ والمطاعنُ الدالةُ علىٰ عدم صلاحية عثمانَ للإمامة:

منها: أن عُثمانَ وَلَّىٰ أمورَ المسلمين مَنْ ظَهَرَ فِسْقُه، وأحْدَثوا في أمر[2] المسلمين ما أحدثوا، فإنه آوىٰ الحَكَمَ[3] طَرِيدَ رسول الله عليه الصلاة والسلام، ورَدَّه ولم يَرُدَّهُ رسولُ الله، ولا أبو بكر ولا عُمَرُ.

ووَلَّىٰ الوليدَ بن عُقْبَةَ[4]، فَظَهَر منه شُرْبُ الخَمْر، وصَلَّىٰ بالناس

---

(١) ساقطة من (ج) (هـ).

(٢) (أ): أمور.

(٣) هو الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس، القرشي الأموي، عم عثمان بن عفان رضي الله عنه. قال ابن سعد: أسلم يوم الفتح، وسكن المدينة، ثم نفاه النبي ﷺ إلىٰ الطائف، ثم أعيد إلىٰ المدينة في خلافة عثمان، ومات بها سنة ٣٢ هـ. الإصابة ٢/١٠٤.

(٤) هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي، أخو عثمان بن عفان لأمه، قال ابن حجر: وكان الوليد شجاعاً شاعراً جواداً، ثم قال: «وقصة صلاته بالناس الصبح أربعاً وهو سكران مشهورة مخرجة، وقصة عزله بعد أن ثبت عليه شرب الخمر مشهورة أيضاً=

وهو[1] سَكرانُ. واستعمل سعيدَ بن العاص[2] علىٰ الكوفة، فَظَهَرَ منه ما أخرَجَهُ به أهلُ الكوفة. ووَلَّىٰ عبدَ الله بنَ أبي سَرْحٍ[3] مِصْرَ، فأساءَ التدبيرَ، فَشَكاهُ أهلها وتظلمُوا[4] منه.

ووَلَّىٰ مُعاوية الشامَ[5]، فَظَهَرَ[6] بسببه[7] الفِتَنُ[8] العظيمةُ؛ ووَلَّىٰ أقاربَه. ورَفَعَ أبناءَ أبي مُعَيْطٍ[9] علىٰ رقاب الناس، بعد نَهْيِ عُمَرَ له عن ذلك[10]، وكراهيةِ الناس لهم.

ومنها: أنه آثر أهلَهُ بالأموال، وفرَّقها عليهم، وبَذَّرَ في التفريق،

= مخرجة في الصحيحين، وعزله عثمان بعد جلده عن الكوفة؛ مات في خلافة معاوية. الإصابة ٦/٦١٤.

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية القرشي الأموي، أبو عثمان، كان من فصحاء قريش، وندبه عثمان فيمن ندب لكتابة القرآن. ولي الكوفة، وغزا طبرستان ففتحها، وغزا جرجان. مات في قصره بالعقيق سنة ٥٣ هـ. الإصابة ٣/١٠٧. وانظر قصة شكوىٰ أهل الكوفة منه في طبقات ابن سعد ٥/٢١.

(٣) هو عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي العامري، فاتح إفريقية، من أبطال الصحابة، أسلم قبل فتح مكة، وكان من كتاب النبي ﷺ، وولي مصر سنة ٢٥ هـ، مات بعسقلان فجأة وهو قائم يصلي سنة ٣٧ هـ. الأعلام ٤/٢٢٠.

(٤) (أ): وقد ظلموا.

(٥) ساقطة من (ج).

(٦) (ب): وظهر.

(٧) (أ) (ج): منه.

(٨) (ب): الفتن.

(٩) هو عقبة بن أبي معيط أبان بن أبي عمرو ذكوان بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، من رؤوس الكفر في الجاهلية، قتل بعد الفراغ من غزوة بدر صبراً، كان شديداً علىٰ المسلمين، شديد الأذىٰ لرسول الله ﷺ. الإصابة ٦/٦١٤.

(١٠) انظر: طبقات ابن سعد ٣/٢٤٧.

حتى إنه[1] نُقِلَ عنه أنه دَفَعَ إلى أربعة نَفَرٍ منهم أربعَمائةِ ألفِ دينار.

ومنها: أنه حَمَى لنفسه، وذلك مُنافٍ للشرع.

ومنها: أنه وَقَعَ منه أشياءُ مُنْكَرةٌ في حَقِّ الصحابة، فضَرَبَ ابنَ مسعود حتى كَسَرَ ضِلْعَيْن من أضلاعه عند إحراق مُصْحَفِه، وحَرَمَهُ العطاءَ سنتين، فمات من ذلك الضرب. وضَرَبَ عَمَّاراً حتى فَتَقَ أمعاءَه. وضَرَبَ أبا ذر ونَفَاهُ من الشام إلى الرَّبَذَةِ - وكان حبيبَ رسول الله - من غير ذنب.

ومنها: أنه أَسْقَطَ القَوَدَ عن عُبيدِ الله بن عُمَر[2]، قاتلِ الهُرْمُزَان[3] (١٧٨/ج) وكان مسلماً. وأَسْقَطَ حَدَّ شُرْبِ الخَمْر عن الوليد بن عُقْبَة، وقد وَجَبَ القَوَدُ وحَدُّ الشرب عليهما، فَحَدَّهُ علي، وقال: «لا يُعَطَّلُ حَدُّ الله تعالى، وأنا حاضر»[4].

ومنها: أن الصحابةَ خَذَلُوا عثمانَ حتى قُتِلَ، وقال عليٌّ: «اللهُ قَتَلَهُ»، ولم يُدْفن إلا بعد ثلاثة أيام.

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) هو عبيد الله بن عمر بن الخطاب العدوي القرشي، صحابي، من أبطال قريش وفرسانهم، غزا إفريقية مع عبد الله بن سعد، شهد صفين مع معاوية، وقتل فيها سنة: ٣٧هـ. الأعلام ١٩٥/٤.

(٣) من قواد الفرس، أسره المسلمون في معركة تستر، وأتى إلى المدينة ليقابل عمر رضي الله عنه، فأسلم وأقام بها. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي عهد الخلفاء الراشدين ص١٩٨.

(٤) هذا من الكذب، بل عثمان هو الذي أمر علي بن أبي طالب بجلد الوليد، كما رواه البخاري في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عثمان بن عفان رضي الله عنه حديث رقم: (٣٦٩٦) فتح الباري ٥٣/٧.

وعَابُوا غَيْبَتَهُ عن بَدْرٍ وأُحُدٍ والبَيْعةِ.

وهذا يَدُلُّ علىٰ عدم صلاحيته للإمامة.

جواب الشارح على مطاعن المصنف في عثمان بن عفان

والجوابُ عن الأول: أنه[1][2] إنما رَدَّهُ؛ لأن عثمانَ كان قد استأذن رسولَ الله ﷺ في رَدِّه، فَأَذِنَ له في ذلك، ولم يَتَّفِقْ رَدُّهُ في زمن النبي - عليه الصلاة والسلام - حتىٰ آلَ الأمرُ إلىٰ أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فذكر لهما ذلك، فطَلَبَا معه[3] شاهداً آخرَ علىٰ ذلك، فلم يَتَّفِقْ، حتىٰ آلَ الأمرُ إليه، فحَكَمَ فيه بعلمه[4].

قولُه: «إنه ولَّىٰ الوليدَ».

قلنا: إنما وَلَّاه لِظَنِّه أنه أَهْلٌ للولاية، وليس من شَرْطِ الوالي أن يكون معصوماً، ولا جَرَمَ لَمَّا ظَهَرَ منه الفِسْقُ عَزَلَهُ وحَدَّهُ.

وعلىٰ هذا يَخْرُجُ الجوابُ عن كلِّ مَنْ وَلَّاهُ وظاهرُه الصلاحُ، وإن لم يكن في نَفْسِ الأمر صالحاً.

وإنما وَلَّىٰ أقاربَه؛ لأنهم كانوا أَهْلاً للولاية.

ولا نُسَلِّمُ أن عُمَر نَهَاهُ عن رَفْعِ أبناء أبي مُعَيْطٍ، وكراهيةُ جميع[5]

---

(١) زيادة من (ج).

(٢) يقال أولا في الجواب: أنا لا نُسَلِّمُ أن رسول الله ﷺ قد نفاه، قال ابن تيمية: «وقد طعن كثير من أهل العلم في نفيه، وقالوا: هو ذهب باختياره، وقصة نفي الحكم ليست في الصحاح، ولا لها إسناد يعرف به أمرها». منهاج السنة ٦/٢٦٥.

(٣) (ب): منه.

(٤) انظر هذه الحادثة في: أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير ٢/٣٨، دار الشعب، القاهرة.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

الناس لهم ممنوعة[1]، وكراهيةُ البعض لا يَمْنَعُ جوازَ التولية.

وعن الثاني: لا نُسَلِّمُ أنه آثر أَهْلَهُ بأموال بيت المال، بل بأموال خاصته، وهو كان مُتَموِّلاً، وإيثارُ أقاربه بأموال خاصَّتِهِ (١٩٧/هـ) مُسْتَحْسَنٌ.

وعن الثالث: أنه لم يَخْتَصّ هو بالحِمَىٰ، فإنه كان في زمن الشيخين.

فإن قيل: إنه قد زاد.

قلنا: لاحتمال زِيادةِ المواشي، والأمورُ المصلحية مما يختلف باختلاف الأوقات بالزيادة والنقصان.

وعن الرابع: لا نُسَلِّمُ أن ما وَقَعَ منه في حَقِّ الصحابة أشياءُ منكرةٌ.

قولُه: «إنه ضَرَبَ ابنَ مسعود»[2].

قلنا: إن صَحَّ ضَرْبُه، فقد قيل: إنه لمَّا أرادَ عثمانُ أن يَجْمَعَ (١٨٨/ب) الناسَ علىٰ مصحف واحد، ويَرْفَعَ الاختلافَ بينهم في كتاب الله، طَلَبَ مُصْحَفَهُ منه[3] فأبىٰ ذلك، مع ما كان فيه من الزيادة

---

(١) (ب) (هـ): ممنوع.

(٢) قال ابن العربي: «وأما ضربه لابن مسعود ومنعه عطاءه فزور، وضربه لعمار إفك مثله، ولو فتق أمعاءه ما عاش أبداً، وقد اعتذر عن ذلك العلماء بوجوه لا ينبغي أن يشتغل بها؛ لأنها مبنية علىٰ باطل».
العواصم من القواصم بتحقيق محب الدين الخطيب ص ٦٥. وقال ابن تيمية: «وأما قوله: «إنه لما حكم ضرب ابن مسعود حتىٰ مات» فهذا كذب باتفاق أهل العلم».
منهاج السنة ٦/٢٥٥.

(٣) ساقطة من (ج) (هـ).

والنقصان، فَأَدَّبَهُ على ذلك، ولا نُسَلِّمُ أنه مات من ذلك. وإنما حَرَمَهُ العطاءَ سنتين، لأنه رأى صَرْفَهُ إلى مَنْ هو أولى منه، أو لأنه قد استغنى عنه.

قولُه: «ضَرَبَ عماراً».

قلنا: إنما فعَل ذلك به بطريق التأديب[1]؛ لأنه رُوي: أنه دَخَلَ عليه وأساءَ عليه الأدبَ، وأَغْلَظَ له في القول بما لا يَجُوزُ التجرؤُ بمثله على الأئمة. وللإمام التأديبُ لِمَنْ أساءَ الأدبَ عليه، وإن أفضى ذلك[2] إلى هلاكه، فلا إثمَ عليه؛ لأنه وَقَعَ مِنْ ضرورةِ فِعْلِ ما هو جائزٌ به[3]. فكيفَ[4] وأَنَّ ما ذكره لازمٌ على الشيعة، حيث إن عَلِيًّا قَتَلَ أَكْثَرَ الصحابة في حربه[5]، فإذا جاز القتلُ لمفسدةٍ، جازَ التأديبُ له.

قولُه: «ضَرَبَ أبا ذر».

قلنا: لأنه بَلَغَهُ أنه كان في الشام إذا صَلَّى الجُمُعَةَ، وأخَذَ الناسُ في مناقب الشيخين، يقول لهم: «لو رأيتم ما أحدَثَ الناسُ بعدهما، شَيَّدُوا البنيانَ، ولَبِسُوا الناعمَ، ورَكِبُوا الخيل، وأَكَلُوا الطيبات». وكان يُفْسِدُ بأقواله الأمورَ، ويُشَوِّشُ الأحوالَ. استدْعَاهُ من الشام، فكان[6]

---

(١) روى الطبري عن سعيد بن المسيب: «أنه كان بين عمار وعباس بن عتبة بن أبي لهب خلاف، حمل عثمان على أن يؤدبهما عليه بالضرب». انظر: العواصم ص ٦٤.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) (ج): له.

(٤) (ج): كيف.

(٥) فيما ذكره نظر ظاهر.

(٦) (ج): وكان.

إذا رأى عثمانَ، قال: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾[1] فضَرَبَهُ عثمانُ بالسوط على ذلك تأديباً. وللإمام ذلك بالنسبة إلى كلِّ مَنْ أساءَ أَدَبَهُ عليه، وإن أفضى ذلك التأديب إلى هلاكه، ثم قال له: «إما أن تَكُفَّ، وإما أن تَخْرُجَ إلى حيث شئت»، فخَرَجَ إلى الرَّبَذَة، غيرَ منفي، ومات بها[2] رضي الله عنه.

وعن الخامس: لا نُسَلِّمُ أنه أَسقَطَ القَوَدَ وحَدَّ الشُّرْبِ.

قولُه: «لم يَقْتُل عُبيدَ الله بن عمر».

قلنا[3]: لأنه كان مجتهداً، وقد قال: «هذا القتلُ جرى من غير سلطان، فلا يلزمني حُكْمُه»؛ وذلك لأنه قَتَلَهُ قبل عَقْدِ[4] الإمامةِ لعثمان، وهذا هو مذهبُ أبي حنيفة رضي الله عنه.

وإنما أَخَّرَ حَدَّ شُرْبِ الخمر ليكون على ثقةٍ من شُرْبِهِ الخَمْرَ، ولهذا حَدَّه بعد ذلك.

وعن السادس: أن الصحابةَ ما خَذَلَتْهُ إلا لعِلْمِهِمْ بأن السَّفْسَافَ والأوْبَاشَ قد تَمَالَؤُا على قتله، بحيث لا يُمْكِنُ دَفْعُهم[5]. ونسبة الإساءة إلى السَّفْسَافِ والأوباش، أولى من نسبة التزوير والكذب إليه.

وأما قولُ علي - كَرَّمَ الله وَجْهَه[6] -: «الله قَتَلَهُ» مُقَيَّدٌ بقوله: «وأنا

---

(١) سورة التوبة: ٣٥.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٢٨٤/٤.

(٣) قد أطال ابن تيمية في الجواب عن هذا في منهاج السنة ٢٧٦/٦، فانظره فإنه نفيس.

(٤) (هـ): عهد.

(٥) في غير (ج): دفعه.

(٦) (أ) (ب): عليه السلام.

معه» ويكون معناه: الله يقتلني معه. ولم يُرِدْ به أنه أعانَ علىٰ قتله، وإنما ذَكَرَ مِثْلَ هذا اللفظ إرضاءً للفريقين، ومداراةً للحزبين، حتىٰ لا يَخْتَلَّ عليه الأمرُ ويُشَوَّشَ الحالُ.

والذي يَدُلُّ علىٰ ذلك:[1] ما روىٰ أنه قال: «والله ما قَتَلْتُهُ، ولا مَالَئْتُ علىٰ قَتْلِهِ»، وأنه أَنْفَذَ الحسنَ والحسينَ مُسْتَأْذِنًا في نُصْرَتِهِ، فقال عثمانُ: «لا حاجة في[2] ذلك».

دليل صحة إمامة عثمان ابن عفان

والذي يَدُلُّ علىٰ صحة إمامته: أن (١٧٩/ج) عُمَرَ جَعَلَ الإمامة شورىٰ في ستة: عثمانَ، وعليٍّ، وعبدِ الرحمن بن عوف، وطلحةَ، والزبيرِ، وسعدِ بن أبي وقاص.

لأنه كان يراهم أَفضَلَ خَلْقِ الله في زمانهم، وأن الإمامةَ غيرُ صالحةٍ لمن عداهم. وقال في حقهم: «مات رسولُ الله ﷺ وهو عنهم راض»، إلا أنه تَرَدَّدَ في التعيين، ولم يَتَرَجَّحْ في نظره واحدٌ منهم علىٰ الباقين، وأراد أن[3] يَسْتَظْهِرَ برأي غيره في التعيين. يَدُلُّ علىٰ ذلك قولُه: «إن انقسموا اثنين وأربعة، فكونوا مع الأربعة» ميلاً منه إلىٰ الكثرة، وأنها أغلبُ (١٩٨/هـ) علىٰ الظن «وإن استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن» ولهذا فإنه لم يُعيِّنْ واحداً منهم للصلاة عليه، مخافةَ أن يُقال مَالَ إليه وَعَيَّنَهُ، بل وَصَّىٰ بذلك إلىٰ صهيبٍ[4].

---

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: ويدل علىٰ ذلك. أي: صراحة نفيه القتل عن نفسه، وكذلك نفيه الممالئة علىٰ قتله. وقوله: «الله قتله» لا ينافي ذلك، إذ ليس بينهما مانعة جمع، وذلك أمر واضح غني عن البيان» ب/١٨٣.

(٢) (ج): إلىٰ.

(٣) ساقطة من (ج) (هـ).

(٤) انظر: تاريخ الطبري ٤/٢٢٩.

ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان، لاستجماعه شرائط الإمامة وتحققها، فإنه كان فيه فضائلُ كثيرةٌ ومناقبُ مشهورةٌ[1]، مما لا خفاء به، فإنه جَهَّزَ جيشَ العُسْرة، وَسَبَّلَ بئر رُومَةَ، وزاد في مسجد رسول الله ﷺ، وجَمَعَ الناس على مصحف واحد، عندما كاد وقوع الاختلاف بين الناس في القرآن، واختيارُ النبي - عليه الصلاة والسلام - له في تزويج ابنتيه، وقولُه - عليه الصلاة والسلام - له لَمَّا ماتت الثانية: «لو كانت لنا ثالثةٌ لزوجناك»[2].

وما اشتهر من كَفِّ النبي - عليه الصلاة والسلام - رِجْلَهُ عند دخول عثمان عليه، وقَوْلِهِ في حَقِّه: «كيف لا أَستحِي ممن تَسْتحي منه الملائكةُ»[3]. وقولُه - عليه الصلاة والسلام -: «وُزِنْتُ بأمتي فوُضِعْتُ في كَفَّة وأمتي في كِفَّةٍ، فرَجَحْتُ بأمتي، ثم وُضِعَ أبو بكر مكاني فرَجَحَ بأمتي، ثم وُضِعَ عمرُ مكانَه فرَجَحَ بهم، ثم وُضِعَ عثمانُ مكانه فرَجَح بهم، ثم رُفِعَ الميزانُ»[4].

---

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: واعلم أن هذه الوجوه المذكورة وإن كانت معارضة لتلك الوجوه المذكورة، لكن إنما تكون بهذه الماهية لو تجردت عن أن يجاب عنها، وأما والحال أنه قد أجيب عنها، فحينئذ تكون هذه الوجوه مستقلة بإثبات المطلوب، جيء بها للاعتبار، لا للإهدار والإسقاط. فاعلمه» أ/١٨٤.

(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق عن أنس بن مالك، بلفظ: «ولوكانت عندي ثالثة لزوجته» مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ٦/١٢٠.

(٣) رواه مسلم في صحيحه في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه عن عائشة رضي الله عنها بلفظ: «ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة» ١٥/١٦٩.

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده بلفظ قريب منه، عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ذات غداة بعد طلوع الشمس، فقال: «رأيت قبيل الفجر=

وكان مع ذلك كُلِّهِ من الزُّهَّادِ والعُبَّادِ المجتهدين، يَخْتِمُ القرآنَ في كل ليلة في رَكْعةٍ واحدة، حتىٰ نَزَلَ في حَقِّهِ قولُه تعالىٰ: ﴿ أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا يَحْذَرُ ٱلْأَخِرَةَ وَيَرْجُوا۟ رَحْمَةَ رَبِّهِۦ ﴾[1].

* قال:

وعَلِيٌّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أَفْضَلُ الصَّحَابَةِ[2]؛ لِكَثْرَةِ جِهَادِهِ، وعِظَمِ بَلائِهِ فِي وَقَائِعِ النَّبِيِّ - ﷺ - بِأَجْمَعِهَا، وَلَمْ يَبْلُغْ أَحَدٌ دَرَجَتَهُ فِي غَزَاةِ بَدْرٍ وأُحُدٍ وَيَوْمِ الأَحْزَابِ وخَيْبَرَ وحُنَيْنٍ وغَيْرِهَا. ولأَنَّهُ أَعْلَمُ لِقُوَّةِ حَدْسِهِ وَشِدَّةِ مُلازَمَتِهِ لِلرَّسُولِ[3] - ﷺ -، ورَجَعَتِ الصَّحَابَةُ إِلَيْهِ فِي أَكْثَرِ الوَقَائِعِ بَعْدَ غَلَطِهِمْ، وَقَالَ النَّبِيُّ - ﷺ - «أَقْضَاكُمْ عَلِيٌّ»، واسْتَنَدَ الفُضَلاءُ فِي جَمِيعِ العُلُومِ إِلَيْهِ، وأَخْبَرَ هُوَ بِذَلِكَ. ولِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ «وأَنْفُسَنَا». ولِكَثْرَةِ[4] سَخَائِهِ عَلَىٰ غَيْرِهِ. وكَانَ أَزْهَدَ النَّاسِ بَعْدَ النَّبِيِّ - ﷺ -، وأَعْبَدَهُمْ، وأَحْلَمَهُمْ، وأَشْرَفَهُمْ خُلُقاً، وأَقْدَمَهُمْ إِيمَاناً، وأَفْصَحَهُمْ، وأَسَدَّهُمْ رَأْياً، وأَكْثَرَهُمْ حِرْصاً عَلَىٰ إِقَامَةِ حُدُودِ اللهِ تعالىٰ، (١٨٩/ب) وأَحْفَظَهُمْ لِكِتَابِ اللهِ

(على بن أبي طالب أفضل الصحابة)

= كأني أعطيت المقاليد والموازين، فأما المقاليد فهذه المفاتيح، وأما الموازين فهذه التي تزنون بها، فوُضِعْتُ في كفة، ووضعت أمتي في كفة، فَوُزِنْتُ بهم، فَرَجَحْتُ، ثم جيء بأبي بكر، فَوُزِنَ بهم، فوزَن، ثم جيء بعمر، فَوُزِن، فوزَن، ثم جيء بعثمان، فوزن بهم، ثم رفعت» ٧/٢٣٣.

(١) سورة الزمر: ٩. وانظر: تفسير ابن كثير ٤/٤٧.

(٢) زيادة من (ج).

(٣) (ب): للنبي.

(٤) (ب) كثرة.

العزيز، ولإخبارِهِ بالغَيبِ، واستِجابةِ[1] دُعَائِهِ، وظُهُورِ المُعجِزَاتِ عَنهُ. واختِصَاصِهِ بِالقَرَابَةِ والأُخُوَّةِ، وَوُجُوبِ المَحَبَّةِ والنُّصرَةِ، ومُسَاوَاتِهِ[2] الأَنبِيَاءَ، وَخَبَرِ (٩٤/أ) الطَّائِرِ والمَنزِلَةِ والغَدِيرِ وغَيرِهِ. ولانتِفَاءِ سَبْقِ كُفرِهِ، ولِكَثرَةِ الانتِفَاعِ بِهِ، وتَمَيُّزِهِ بالكَمَالاتِ النَّفسَانِيَّةِ والبَدَنِيَّةِ والخَارِجِيَّةِ[3].

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ عن[4] المطاعن، شَرَعَ في بيان أفضلية عَلِيٍّ رضي الله عنه على غيره من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

اختَلَفَ الناسُ هاهنا، فذَهَبَ أهلُ السنة إلى أن أبا بكر أَفضَلُ من عَلِيٍّ[5]، وذَهَبَ الشيعةُ إلى أن عَلِيًّا أفضلُ[6].

واختاره المُصنِّفُ.

واحتَجَّ عليه[7] بوجوه:

أدلة تفضيل علي بن أبي طالب

منها: أن عَلِيًّا أكثرُ جهاداً وأَعظَمُ بلاءً في غَزَوات النبي ﷺ،

(١) (ج): ولاستجابة.

(٢) (ب): مساواة.

(٣) (ج): للأنبياء.

(٤) (ج): من.

(٥) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٦٤، أصول الدين للبغدادي ص ٢٩٨، لمع الأدلة للجويني ص ١١٥، الأربعين للرازي ٢/٣٠١.

(٦) انظر: كشف المراد ص ٣٥٩، حق اليقين ١/١٦٠. وهو مذهب أكثر المتأخرين من المعتزلة. انظر: الأربعين للرازي ٢/٣٠١.

(٧) ساقطة من (ب) (هـ).

مِثْلُ: غَزَاة[1] بَدْرٍ وأُحُدٍ ويوم الأحزاب وخَيْبَرَ وحُنَيْنٍ، وغيرها من الغزوات، وذلك معلومٌ مشهور مُبَيَّنٌ في مواضعه، فيكونُ أفضلَ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[2].

ومنها: أن عَلِيًّا أعلمُ الصحابة، يَدُلُّ علىٰ ذلك قُوةُ حَدْسِهِ، وشدةُ ملازمته للرسول، وكثرةُ استفادته منه، ورجوعُ الصحابة إليه في أكثر الوقائع المُشْكِلةِ والمسائل المُعْضِلةِ، بعد غَلَطِهِم فيها.

وقولُه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أَقْضَاكم عَلِيٌّ»[3]، والأقضىٰ أعْلَمُ؛ لاحتياجه إلىٰ جميع أنواع العلوم، واستنادِ العلماء والفضلاء في جميع العلوم إليه، كما هو مذكور في مواضعه[4].

وخَبَرُ[5] عَلِيٍّ بأنه أَعْرَفُ، مِثْلُ قوله عليه السلام «والله لو كُسِرَت إليّ الوِسَادةُ، لحَكَمْتُ بين أهل التَّوْرَاة بتوراتهم، وبين أهل الزَّبُور بزبورهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الفُرْقان بفُرْقانهم»[6]

---

(١) (هـ): غزوات.

(٢) سورة النساء: ٩٥.

(٣) قال ابن تيمية: «فهذا الحديث لم يثبت، وليس له إسناد تقوم به الحجة» ثم قال: «لم يروه أحد في السنن المشهورة ولا المسانيد المعروفة، لا بإسناد صحيح ولا ضعيف، وإنما يروىٰ من طريق من هو معروف بالكذب» منهاج السنة ٥١٣/٧.

(٤) جملة: «في مواضعه» ساقطة من (هـ).

(٥) أي: إخباره.

(٦) قال ابن تيمية: «والحديث المذكور عن علي كذب ظاهر، لا تجوز نسبة مثله إلىٰ عليّ، فإن علياً أعلم بالله وبدين الله من أن يحكم بالتوراة والإنجيل؛ إذ كان المسلمون متفقين علىٰ أنه لا يجوز لمسلم أن يحكم بين أحد إلا بما أنزل الله في القرآن» منهاج السنة ٥٠٨/٥.

ولا شكَّ أنه صادقٌ، وإذا كان[1] أعلمَ يكون أفضلَ[2]؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[4].

ومنها[5]: قولُه ﴿وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾[6].

بيانُ ذلك: أن النبيَّ ﷺ (١٨٠/ج) دَعَا عَلِيًّا إلى ذلك المقام، وذلك يَدُلُّ على أنه أفضلُ من جميع الصحابة، وبيانُ دعائه إليه ما وَرَدَ فيه من الأخبار الصحيحة[7].

وأيضاً: فإن قولَه تعالى: ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ ليس المرادُ منه[8] نَفْسَهُ؛ لأن الإنسانَ لا يدعو نَفْسَهُ، كما لا يأمر نَفْسَهُ، وليس المرادُ به فاطمةَ والحسنَ والحسينَ؛ لأنهم قد اندرَجُوا في قوله تعالى: ﴿أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ﴾[9] فلابد وأن يكون شخصاً آخر غيرَ نفسه، وغيرَ فاطمة، وغيرَ[10] الحسن والحسين، وليس ذلك المَدْعُوُّ غيرَ عَلِيٍّ بالإجماع، فتعيَّن أن يكون عَلِيًّا.

---

(١) ساقطة من (ب).

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «وإذا كان أعلم.. آخره. أقول: فقد جعل العلم ملزوما والأفضل لازماً، ووجود الملزوم يستلزم وجود اللازم» أ/ ١٨٥.

(٣) سورة الزمر: ٩.

(٤) سورة المجادلة: ١١.

(٥) (ب) (هـ): ومنه.

(٦) سورة آل عمران: ٦١.

(٧) انظر: تفسير ابن كثير ٣٧١/١، وصحيح مسلم بشرح النووي ١٧٦/١٥.

(٨) (ج): به.

(٩) سورة آل عمران: ٦١.

(١٠) ساقطة من (ب) (ج).

وبيانُ دلالته على كونه أفضلَ الصحابة: أن دعاءَه إلى المُباهَلةِ يَدُلُّ على أنه - عليه الصلاة والسلام - في غايةِ الشَّفقة والمَحبَّة لِعَليٍّ، وإلا لقال المنافقون: إن الرسول لم يكن على بصيرةٍ من أمره، حيث إنه لم يَدْعُ للمباهلةِ مَنْ يُحِبُّهُ ويَحذرُ عليه من العذابِ. وزيادة الشَّفقةِ والمَحبَّة للمَدْعُو إلى المُباهَلة: إما أن تكونَ لزيادةِ قُرْبِهِ منه، أو لكونه أفضلَ، والأولُ محال، وإلا لكان العباسُ أولى بذلك، ولَمَّا كان عليٌّ أولى من أخيه عَقِيلٍ[1]؛ لتساويهما في القرابة، فلم يَبْقَ إلا لكونه أفضلَ.

ومنها: أن سَخَاوتَهُ أكثرُ من سَخَاوةِ غيره، يَدُلُّ على ذلك ما اشْتَهر عنه من إيثار المَحَاويج على نَفْسِهِ وأهلِ بيته، مع شِدَّةِ احتياجهم، حتى تَصَدَّقَ في الصلاة بخَاتَمِهِ على المسكين[2]، فنَزَلَ[3] في حَقِّهِ: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾[4].

وأزْهَدُ الناس بعد رسول الله ﷺ، يَدُلُّ على ذلك ما اشْتَهَرَ عنه من التَخَشُّنِ في المَأْكل والملابس وتَرْكِ التنعُّم، حتى قال للدنيا: «طلقتُكِ ثلاثاً»[5] مع اتساع أبواب الدنيا عليه.

---

(١) هو عقيل بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي، يكنى بأبي يزيد، أكبر أخوته وآخرهم موتاً، وكان أعلم قريش بأيامها ومآثرها ومثالبها وأنسابها، توفي سنة: ٦٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١/٢١٨، الأعلام ٤/٢٤٢.

(٢) (ب) (هـ): المسلمين.

(٣) (ج): ونزل.

(٤) سورة الإنسان: ٨. وانظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي ٦/٢٩٩، الناشر: محمد أمين ومج، بيروت.

(٥) انظر: سبل الهدى والرشاد ١٢/٢٦٦.

ومنها: أنه أَعْبَدُهُم، فإنه رُوِيَ أنه رضي الله عنه[1] صار جبهتُه كرُكْبَة البَعِير؛ لطول سَجْدَته، وكان يُحافظ على النوافل.

وأحْلَمُهُم، فإنه عَفا يومَ الجمل عن مَرْوانِ بن الحَكَم مع شِدَّة عدَاوته لعليٍّ[2]، وعَفا عن أهلِ البصرة مُحاربتَهم.

وأشرفُهم خُلُقاً وأطلَقُهم وَجْهاً، حتى نُسِبَ إلى الدُّعَابة مع شِدَّة بَأْسِهِ وهَيْبَتِهِ.

ومنها: أنه أَقْدَمُهُم إيماناً، يَدُلُّ على ذلك ما رُوِيَ أن النبي ﷺ قال[3]: «بُعِثْتُ[4] يومَ الاثنين وأَسْلَمَ عَلِيٌّ يومَ الثلاثاء»[5] ولا أقربَ من هذه المُدَّة. وقولُه عليه الصلاة والسلام: «أَوَّلُكُم إسلاماً عَلِيُّ بن أبي طالب»[6]. وما رُوِيَ عن عَلِيٍّ أنه كان يقول: «أنا أَوَّلُ مَنْ صَلَّى،

---

(١) (ب) (ج): عليه السلام.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٤/٥٣٦.

(٣) ساقطة من (أ) (ج).

(٤) (أ) (ج): بعث.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه في أبواب المناقب، مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، برقم: (٣٨١٢) ٥/٣٠٤، عن أنس بن مالك قال: «بعث النبي ﷺ يوم الاثنين، وصلى وعلي يوم الثلاثاء». قال الترمذي: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من حديث مسلم الأعور، ومسلم الأعور ليس عندهم بذاك القوي.

(٦) أخرجه الحاكم في مستدركه، عن سلمان رضي الله عنه، بلفظ: «أولكم وارداً عليّ الحوض أولكم إسلاماً علي بن أبي طالب».

وأخرج الحاكم أيضاً حديثاً بمعناه، عن زيد بن أرقم رضي الله عنه قال: «إن أول من أسلم مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم علي بن أبي طالب رضي الله عنه».

قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي على ذلك.

انظر: المستدرك للحاكم ٣/١٣٦، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

وأَوَّلُ مَنْ آمن بالله ورسوله، ولا يَسْبِقُني إلىٰ الصلاة إلا نبيُّ الله»[1] وكان قولُه مشهوراً بين الصحابة، ولم يُنكِر عليه مُنكِرٌ، فدَلَّ علىٰ صدقه[2].

وإذا ثَبتَ أنه أقدمُ إيماناً من الصحابة، كان أفضلَ منهم؛ لقوله تعالىٰ: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾[3] وبتقدير أن لا يكون إيمانُه سابقاً علىٰ إيمان جميع الصحابة، غيرَ أن إيمانَه كان سابقاً علىٰ إيمان أبي بكر، يَدُلُّ علىٰ ذلك قولُه ـ كَرَّم الله وجهَه ـ علىٰ المِنْبَرِ بمشْهَدٍ من الصحابة: «أنا الصِّدِّيقُ الأكبر، آمنتُ قبل أن آمن أبو بكر، وأَسْلَمْتُ قبل أن أَسْلَمَ»[4] ولم يُنْكِرْ عليه مُنكِرٌ، فيكون أفضلَ (من أبي بكر)[5].

---

(١) أخرجه النسائي في كتابه: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ص ٢، وابن عساكر في تاريخ دمشق، مختصر تاريخ دمشق لابن منظور ١٧/٣٠٤.
أخرجه النسائي بلفظ: «أنا أول من صلىٰ مع رسول الله ﷺ»، وابن عساكر بلفظ: «أنا أول من صلىٰ مع النبي ﷺ».

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: وقد اختلف المحدثون في أول الصحابة إسلاماً علىٰ مذاهب، ومنهم من قال: الأولىٰ في التوفيق والتلفيق أن يقال هكذا: أول الرجال أبو بكر، وأول النساء خديجة، وأول غير البالغين علي، وأول العبيد بلال، وأول الموالي زيد» ب/١٨٥.

(٣) سورة الواقعة: ١٠ ـ ١١.

(٤) أخرجه النسائي في كتابه: خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بلفظ: «أنا عبدالله وأخو رسول الله، وأنا الصديق الأكبر، لا يقولها بعدي إلا كاذب، آمنت قبل الناس سبع سنين» ص ٣.
وأخرجه ابن عساكر في تاريخه عن معاذة العدوية قالت: سمعت علي بن أبي طالب علىٰ منبر البصرة يخطب يقول: «أنا الصديق الأكبر، آمنت قبل أن يؤمن أبو بكر، وأسلمت قبل أن يسلم» مختصر تاريخ دمشق ١٧/٣٠٤.
وهذا الأثر ضعفه العلماء، بل أورده ابن عراق في الموضوعات في كتابه تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة ١/٣٧٦. مكتبة القاهرة، الطبعة الأولىٰ.

(٥) ما بين القوسين ساقط من (أ).

ومنها: أنه أَفصَحُهم وأبلغُهم بعد رسول الله ﷺ، حتىٰ قيل لكلامه: «إنه فوق كلام المخلوق[1] ودون كلام الخالق»، ومن كلامه يَتَعَلَّمُ الفُصَحاء أصنافَ الفَصَاحَةِ والبلاغةِ.

ومنها: أنه أَشَدُّهم رأياً وأَحسَنُهم تدبيراً، يَدُلُّ علىٰ ذلك إشارتُه إلىٰ عُمَرَ بتخَلُّفِهِ عن حَرْبِ الروم والفرس (١٩٠/ب) وبَعْثِ السَّرِيَّةِ إليهم، وأشار[2] إلىٰ عُثمان بما فيه صلاحُه وصلاحُ المسلمين.

ومنها: أنه أَكثَرُهُم حِرْصاً علىٰ إقامة حدود الله تعالىٰ، لم يُسَاهِل في ذلك أصلاً، ولم يَلْتَفِت إلىٰ القرابة والصحبة.

ومنها: أنه أحفظُهم لكتاب الله (٢٠٠/هـ) العزيز، فإن أكثرَ أئمةِ[3] القراء يُسْنِدُون[4] قراءتَهم إليه كأبي عمرو[5] وعاصم[6] وغيرهما؛ لأنهم يَرْجِعُون إلىٰ أبي عبد الرحمن[7] السُّلَمِي، وهو تلميذ

---

(١) قال ابن تيمية: «ومن قال: إن كلام علي وغيره من البشر فوق كلام المخلوق، فقد أخطأ، وكلام النبي ﷺ فوق كلامه، وكلاهما مخلوق» منهاج السنة ٨/٥٥.

(٢) (ج): إشارته.

(٣) (ج): الأئمة.

(٤) (ج): يستندون.

(٥) هو حفص بن سليمان بن المغيرة الأسدي بالولاء، أبو عمرو، ولد سنة ٩٠ هـ، قارئ، أهل الكوفة، نزل بغداد، وجاور بمكة، وكان أعلم أصحاب عاصم بقراءة عاصم، وكان ربيب عاصم ابن زوجته. توفي سنة ١٨٠هـ. النشر في القراءات العشر لابن الجزري ١/١٥٦، الأعلام للزركلي ٢/٢٩١.

(٦) هو عاصم بن أبي النجود بهدلة الكوفي الأسدي بالولاء، أبو بكر، أحد القراء السبعة، تابعي، من أهل الكوفة، ووفاته فيها سنة ١٢٧هـ. قال ابن الجزري: «كان هو الإمام الذي انتهت إليه رئاسة الإقراء بالكوفة بعد أبي عبد الرحمن السلمي، جلس موضعه ورحل الناس إليه للقراءة» النشر ١/١٥٥، وانظر: الأعلام ٤/١٢.

(٧) في جميع النسخ: عبد الرحمن، وفي (د): أبي عبد الرحمن، وهو الصحيح.

عليٌّ[1]، فيكون أفضلَ من غيره من الصحابة.

ومنها: أنه أَخْبَرَ عن الغيب في مواضع كثيرة، كإخباره بِقَتْلِ ذي الثَّدْي[2]، ولَمَّا لم يَجِدْهُ أصحابُه بين القتلى، قال: «والله ما كَذَبْتُ» فاعْتُبِرَ القتلى حتى وُجِدَ، فَفَتَقَ قميصَه، ووجد على كَتِفِهِ سِلْعَةً كثدي عليها شَعْرٌ[3]. وأخبر بقتل نَفْسِه في رمضان، وبولايةِ الحجاج.

ومنها: أنه كان[4] مستجابَ الدعاء، كما هو مشهورٌ أن الله تعالى قد استجاب له في مواضع كثيرة[5].

ومنها: أنه قد أَظْهَرَ المعجزاتِ، وقد أُشِيرَ إلى ذلك فيما تقدم.

ومنها: أن عَلِيًّا أُخْتُصَّ بالقرابة والأخوة، فإنه - عليه الصلاة والسلام - لَمَّا آخى بين الصحابة اتخذ عَلِيًّا أخًا لنفسه[6].

ومنها: أن عَلِيًّا أُخْتُصَّ (١٨١/ج) بوجوب محبته، فإنه كان مِن[7]

---

(١) قال ابن تيمية: «وإذا قيل: إن أبا عبد الرحمن قرأ عليه، فمعناه عرض عليه، وإلا فأبو عبد الرحمن كان قد حفظ القرآن قبل أن يقدم عليٌّ الكوفة، وهو وغيره من علماء الكوفة: مثل علقمة، والأسود، والحارث التيمي وزر بن حبيش، الذي قرأ عليه عاصم بن أبي النجود، أخذوا القرآن عن ابن مسعود، وكان يذهبون إلى المدينة. فيأخذون عن عمر وعائشة، ولم يأخذوا عن علي كما أخذوا عن عمر وعائشة». منهاج السنة ٥٢٨/٧.

(٢) (ج): الثدية.

(٣) (ب) (هـ): أشعر. وانظر: تاريخ الطبري ٨٨/٥.

(٤) ساقطة من (ب).

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) تقدم تخريج هذا الحديث.

(٧) ساقطة من (أ).

(ومحبةُ أولي القربى)[1] واجبةٌ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[2].

ومنها: أنه أُختُصَّ بالنصرة لرسول الله ﷺ، يَدُلُّ عليه[3] قولُه تعالىٰ - في حق النبي عليه الصلاة والسلام -: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَـٰلِحُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[4]، والمراد بصالح المؤمنين عليُّ بن أبي طالب[5] رضي الله عنه. هكذا نقله أبو صالح[6] عن ابن عباس، ومحمد بن علي، وجعفر، كما نقل النَّقَّاشُ وغيرُه في تفسيره.

والمرادُ بالمَوْلىٰ - هاهنا - الناصرُ؛ إذ هو القَدْرُ المُشْتَرَكُ بين الله تعالىٰ وجبريلَ وعَليٍّ، وذلك يَدُلُّ علىٰ أنه أفضلُ؛ لأن ظاهرَ الآية للحَصْرِ، إذ لو لم يكن للحَصْرِ لما كان للتخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فائدةٌ، وتقديره[7]: أنه لا ناصرَ لمحمد - عليه الصلاة والسلام -

---

(١) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٢) سورة الشورىٰ: ٢٣.

(٣) (ج): علىٰ ذلك.

(٤) سورة التحريم: ٤.

(٥) ذكر ابن كثير: أن المراد بصالح المؤمنين أبو بكر وعمر، ثم قال: «وزاد الحسن البصري: وعثمان، وقال ليث بن أبي سليم عن مجاهد (وصالح المؤمنين) قال: علي ابن أبي طالب». تفسير ابن كثير ٤ /٣٨٩.

(٦) هو عبد الرحمن بن قيس الحنفي الكوفي، من رجال السنن، يروي عن علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وابن عباس وغيرهم. انظر: سير أعلام النبلاء ٥/٣٨، تهذيب التهذيب ٦/٢٥٦.

(٧) (ج): وتقديرها.

غيرُ الباري وجبريلَ وعَلِيٍّ، واختصاصُ عَلِيٍّ بالنصرة دون باقي الصحابة، دليلٌ على أنه أفضلُ منهم، نظراً إلى أن نُصْرَةَ[1] النبي - عليه الصلاة والسلام - من أفضل العبادات.

ومنها: أن عَلِيًّا كان مساوياً للأنبياء المتقدمين، يَدُلُّ على ذلك قولُه عليه الصلاة والسلام: «مَنْ أرادَ أن يَنْظُرَ إلى آدمَ في عِلْمِهِ، وإلى نوحٍ في تقواهُ، وإلى إبراهيمَ في حِلْمِهِ، وإلى موسى في هَيْبَتِهِ، وإلى عيسى في عِبَادته، فلْيَنظر إلى عَلِيِّ بن أبي طالب»[2] أَوْجَبَ مُساواتِهِ للأنبياء في صفاتِهم، والأنبياءُ أفضلُ من باقي الصحابة، فكان عليٌّ أفضلَ من باقي الصحابة؛ لأن المساوي للأفضل أفضلُ.

ومنها: خبرُ الطائر.

بيانُ ذلك: أنه - عليه الصلاة والسلام - أُهْدِيَ له طائرٌ مَشْوِيٌّ، فقال: «اللهمَّ ائتني بأحبِّ خَلْقِكَ إليك يَأكلُ معي»[3] فجاءَه عَلِيٌّ وأكلَ

---

(١) (هـ): نصرته و«النبي» ساقطة.

(٢) هذا الحديث موضوع، ذكره ابن الجوزي في الموضوعات ١/٣٧٠.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب المناقب، مناقب علي رضي الله عنه، عن أنس، قال الترمذي: «هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث السدي إلا من هذا الوجه، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أنس».
وأخرجه أيضاً الحاكم في المستدرك ٣/١٣٠، ثم قال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه».
قال الذهبي معلقاً: «قلت: ابن عياض لا أعرفه، ولقد كنت زماناً طويلاً أظن أن حديث الطير لم يجسر الحاكم أن يودعه في مستدركه، فلما علقت هذا الكتاب رأيت الهول من الموضوعات التي فيه، فإذا حديث الطير بالنسبة إليها سماء».
وقال ابن تيمية: «حديث الطائر من المكذوبات الموضوعات عند أهل العلم والمعرفة بحقائق النقل». منهاج السنة ٧/٣٧١.

معه. والأحبُّ إلىٰ الله تعالىٰ هو مَنْ أراد اللهُ تعالىٰ زيادةَ ثوابه، وليس في ذلك ما يَدُلُّ علىٰ كونه أفضلَ من النبي - عليه الصلاة والسلام - والملائكةِ؛ لأنه قال: «ائتني بأحبِّ خَلْقِكَ إليك»، والمأتيُّ به إلىٰ النبي ﷺ يَجِبُ أن يكون غيرَ النبي، فكأنه قال: أحبُّ خَلْقِك إليك غيري، ولقوله: «يأكل معي» وتقديره: ائتني بأحبِّ خلقك إليك[1] ممن يأكُلُ، ليأكلَ معي، والملائكةُ لا يأكلون.

وبتقدير عُموم اللفظ للكل، فلا يَلْزَمُ من تخصيصه بالنسبة إلىٰ النبي والملائكة، تخصيصُه بالنسبة إلىٰ غيرهما.

ومنها: خَبَرُ المَنْزِلَةِ، وهو قوله - عليه الصلاة والسلام -: «أنتَ مني بمَنْزِلة هارون من موسىٰ»[2] وكان هارونُ[3] أفضلَ أهل زمانه عند موسىٰ، فلابد وأن يكون عليٌّ كذلك.

ومنها: خبرُ الغدير، وهو قولُه - عليه الصلاة والسلام -: «مَنْ كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللهُمَّ والِ مَنْ وَالاهُ، وعَادِ مَنْ عَادَاهُ، وانصُرْ مَنْ نصَرَهُ، واخْذُلْ مَنْ خَذَلَهُ، وأدِرِ الحَقَّ مع عَلِيٍّ كيف ما دارَ»[4] وقد بُيِّنَ أن المرادَ بالمَوْلىٰ - هاهنا - الأولىٰ بالتصرُّف، فيكون أفضلَ.

ومنها: خبرُ خَيْبَرَ.

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وكان هارون.. آخره. أقول: وهذه المقايسة مأخوذة من قوله «بمنزلة» فاقتضىٰ ذلك المذكور، قلت: الكلام فيه في وجه دلالة المنزلة علىٰ ذلك» ب/١٨٦.

(٤) تقدم تخريجه.

بيانُ ذلك: أنه - عليه الصلاة والسلام - بَعَثَ أبا بكر إلىٰ خَيْبَر، فرَجَعَ مُنهزِماً، ثم بَعَثَ عُمَر فرَجَعَ منهزماً[1]، فغَضِبَ الرسولُ ﷺ لذلك، فلما أَصْبَحَ خَرَجَ إلىٰ الناس، ومعه رايةٌ، فقال: «لأُعْطِيَنَّ الرايةَ اليومَ رجلاً يُحِبُّ اللهَ ورسولَه، ويُحِبُّهُ اللهُ ورسولُه (٢٠١/هـ)، كرَّارٌ غيرُ فرَّار» فتعرَّضَ له المهاجرون، فقال عليه الصلاة والسلام: «أَيْنَ عَلِيٌّ؟» فقيل: إنه أَرْمَدُ العَيْنِ[2]، فتفل في عينيه، ثم دَفَعَ الراية إليه[3].

وذلك يَدُلُّ علىٰ أن ما وَصَفَهُ به مفقودٌ فيمن تَقَدَّم، فيكون أفضلَ منهما، ويَلْزَمُ منه أن يكون أفضلَ[4] من جميع الصحابة.

---

(١) قال ابن تيمية: «لم تكن الراية قبل ذلك لأبي بكر ولا عمر، ولا قربها واحد منهما، بل هذا من الأكاذيب، ولهذا قال عمر: فما أحببت الإمارة إلا يومئذ...». منهاج السنة ٧/٣٦٦.

(٢) (ج): العينين.

(٣) هذه القصة أخرجها البخاري ومسلم علىٰ وجه غير المذكور هنا، أما رواية البخاري، فقد أخرجها في كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن سهل بن سعد أن رسول الله ﷺ قال: «لأعطين الراية غداً رجلاً يفتح الله علىٰ يديه، قال: فبات الناس يدوكون ليلتهم أيهم يعطاها. فلما أصبح الناس غدوا علىٰ رسول الله ﷺ كلهم يرجو أن يعطاها، فقال: أين علي بن أبي طالب؟ فقالوا: يشتكي عينيه يارسول الله، قال: فأرسلوا إليه فأتوني به، فلما جاء بصق في عينيه ودعا له، فبرأ حتىٰ كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية...» برقم: (٣٧٠١)، فتح الباري ٧/٧٠.
وأما رواية مسلم فقد رواها في كتاب الفضائل، باب فضائل علي بن أبي طالب ١٥/١٧٦.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: ويلزم منه أن يكون أفضل... آخره. أقول: ووجه ذلك: أنه ثبت بهذا أنه أفضل من المهاجرين، ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداهم، فيكون أفضل من جميع الصحابة؛ لأن الأفضل من الأفضل من الشيء أفضل من ذلك الشيء. فاعلم» أ / ١٨٧.

ومنها: أنه قد انتفىٰ سَبْقُ كفره، فإنه لم يَكْفُرْ بالله قط، بل مِنْ حِيْنِ بُلوغِه كان مسلماً مؤمناً، بخلاف باقي الصحابة، فإنهم كانوا قبل بَعْثَةِ النبي - عليه الصلاة والسلام - كَفَرَةً، ولا شَكَّ أن المؤمنَ المُوَحِّدَ الذي لم يَزَلْ خالياً عن الشِّرْكِ والكفر أفضلُ من غيره.

ومنها: أن عَلِيًّا عليه السلام[1] انتفاعُ المسلمين به أكثرُ من انتفاعهم بغيره، يَدُلُّ علىٰ ذلك كثرةُ حروبه، وشِدَّةُ بلائه، وقوةُ شَوْكَةِ الإسلام به، حتىٰ قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: «الضربةُ عَلِيٍّ خيرٌ من عبادة الثَّقَلَيْنِ»[2].

ومنها: اختصاصُه بمَزِيدِ الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية، كالعِلْمِ، والزُّهدِ، والكَرَم، والشجاعة، وحُسْنِ الخلق، ومَزِيدِ القوة، وشِدَّةِ البأس، والقُرْبِ من رسول الله ﷺ نَسَابةً وصِهارةً، فإنه ابنُ عَمِّ رسولِ الله ﷺ، وزوجُ البَتُولِ، وأبو السِّبْطَيْنِ.

وقد أُشِيرَ إلىٰ تفاصيل ذلك في مواضع مُتَكَثِّرةٍ.

جواب الشارح على أدلة تفضيل علي على باقي الصحابة

ولقائلٍ أن يقول: لا نُسَلِّمُ أن (١٩١/ب) عَلِيًّا كان[3] أكثرَ (٩٥/أ) جِهاداً، وعلىٰ تقدير أن يكون أكثرَ جِهاداً (بالقتال ومنازلةِ الأبطال من غيره)[4]، فليس في ذلك ما يَدُلُّ علىٰ أنه أفضلُ من غيره مطلقاً؛ لجواز اختصاصِ غيره بفضيلةٍ لا وجودَ لها فيه، كالجهاد مع

---

(١) جملة: «عليه السلام» زيادة من (ج).
(٢) لم أجده.
(٣) ساقطة من (أ).
(٤) ما بين القوسين في (ب) (هـ): من غيره، وفي (أ): بالقتال ومنازل الأبطال.

النفس بالعبادات، أو الجهادِ مع العدو بإقامة البراهين ودفع الشبهات[1]، أو غير ذلك.

ولا نُسَلِّمُ أن عَلِيًّا أعلمُ الصحابة، وقولُه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «أَقْضَاكم علي»[2] لايَدُلُّ على أنه أعلمُ؛ بل غايته أنه مُحْتَاجٌ[3] إلى جميع أنواع العلوم، التي يَتَعَلَّقُ بها القضاءُ وفَصْلُ الخُصُومات، ولا يَدُلُّ ذلك (١٨٢/ج) على بُلُوغه في كل واحدٍ منها إلى الغايةِ القصوى والنهايةِ العُليا. وعلى هذا إن كان أَعْلَمَ من غيره من جهةِ اشتماله على أصول العلوم، فلعلَّ غَيْرَهُ أعلمُ منه لبلوغِهِ في آحاد العلوم النهايةَ التي لم يَبْلُغْها عَلِيٌّ كَرَّمَ الله وجهَه[4].

ولَئِنْ سُلِّمَ أنه أعلمُ الصحابة، وأنه أَفْضَلُ بالنسبة إلى فضيلة العلم، فلا يَلْزَمُ أن يكون أفضلَ من غيره مطلقاً؛ لجواز اختصاص غيره بفضيلةِ غير فضيلة العلم، يكونُ بها أفضلَ من علي رضي الله عنه[5].

ولا نُسَلِّمُ أن المَدْعُوَ إلى المباهلة عَلِيٌّ[6]، فإنه رُوِي أن المرادَ

---

(١) (ج): الشبهة.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) (أ): يحتاج.

(٤) (ج): عليه السلام.

(٥) (أ): عليه السلام.

(٦) كون علي رضي الله عنه مدعوًا إلى المباهلة ثابت في الصحيح، ولم يدع النبي أحداً من قرابته غير علي وفاطمة والحسن والحسين. روى مسلم في صحيحه عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: «ولما نزلت هذه الآية ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ﴾ دعا رسول الله ﷺ عليا وفاطمة وحسنا وحسينا، فقال: «اللهم هؤلاء أهلي». صحيح مسلم مع شرح النووي ١٥/١٧٦.

قرابتُه وخَدَمُه، يَدُلُّ على ذلك ذِكرُهم بصيغة الجَمْعِ، ولو كان المرادُ به عَلِيًّا لكان مَجَازاً[(١)]، والأصلُ عَدَمُهُ.

ولا نُسَلِّمُ أنه ليس المراد من قوله «وأَنْفُسَنا» نَفْسَهُ.

قوله: «الإنسانُ لا يدعو نَفْسَهُ».

قلنا: إن أَرَدْتُم به أنه لا يَدْعُو نَفْسَه حقيقةً فمُسَلَّمٌ، وإن أَرَدْتُم به أنه لا يَدْعُو نَفْسَه[(٢)] مجازاً فممنوعٌ، فإنه إن أراد من نفسه شيئاً يَصِحُّ أن يقال دَعَا نَفْسَه إلى ذلك الشيء، وهو وإن كان مجازاً فحَمْلُه على عَلِيٍّ أيضاً مجاز، فإن عَلِيًّا ليس هو نَفْسَ النبي ﷺ حقيقةً، وليس أحدُ المجازين أولى من الآخر.

ولَئِنْ سُلِّمَ أن عَلِيًّا رضي الله عنه هو المَدْعُوُّ إلى المباهلة، لكن لا نُسَلِّمُ أنه يَلزَمُ من ذلك أن يكون أفضلَ من الصحابة.

قولُه: «إن دعوتَه إلى المُبَاهَلة يَدُلُّ على أن النبيَّ ﷺ في غاية الشفقة على المدعو».

قلنا: مُسَلَّمٌ.

قولُه: «إما أن يكون ذلك لزيادة قربه من النبي ﷺ أو لزيادة فضله»[(٣)].

---

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: لكان مجازاً. أي: لما فيه من إطلاق لفظ الجمع وإرادة المفرد، وذلك عين المجاز، لأن اللفظ حينئذ استعمل في غير موضوعه، والعلاقة إطلاق الكل وإرادة الجزء، أو إطلاق الجمع وإرادة المفرد، ويحتاج إلى إقامة القرينة الدالة على ذلك» ب/١٨٧.

(٢) ساقطة من (ب) (هـ).

(٣) (ج): فضيلة.

قلنا: لا نُسَلِّمُ الحَصْرَ؛ إذ أَمْكَنَ أن يكون ذلك لمجموع أمور لا وجودَ لها في غير المدعو، وهي أصلُ القرابة وأصلُ الفَضْلِ، مع زيادةِ إلْفٍ وكَثْرةِ مُعاشرة، لا لزيادةِ الفضيلة، وعلىٰ هذا أَمْكَنَ اختصاصُ عَلِيٍّ - كَرَّم الله وجهه -[1] بهذه الأمور دون غيره من الصحابة، وهو كذلك.

ولا نُسَلِّمُ أن ما اشتهر ونُقِلَ من سَخَاوته[2] وزُهْدِه وشَرَفِ (٢٠٢/هـ) خُلُقِهِ وحِلْمِه[3] وعبادته وطَلاقةِ وجهه، يَدُلُّ علىٰ أنه أَزْيَدُ وأفضلُ من غيره في هذه الصفات، (بل غايتُه أنه يَدُلُّ علىٰ اتصافه بهذه الصفات، واتصافُه بهذه الصفات)[4] لا يَقتضِي زيادتَه علىٰ غيره في هذه الصفات.

ولا نُسَلِّمُ أن إيمانَه سابقٌ علىٰ إيمان جميع الصحابة، فإنه رُوِيَ أنه ﷺ قال: «ما عَرَضْتُ الإيمانَ علىٰ أحد إلا وكان له كَبْوةٌ غيرَ أبي بكر، فإنه لم يَتَلَعْثَم»[5]. وذلك يَدُلُّ علىٰ أن أبا بكر رضي الله عنه

---

(١) كذا في (ب) وفي (ج): عليه السلام.

(٢) (هـ): سخائه.

(٣) (أ): علمه.

(٤) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٥) أخرجه ابن عساكر في تاريخه عن ابن عباس بلفظ: «ما كلمت في الإسلام أحدًا إلا أبى عليّ، وراجعني الكلام إلا ابن أبي قحافة - يعني: أبا بكر - فإني لم أكلمه في شيء إلا قبله واستقام عليه» وعن محمد بن عبد الرحمن بلفظ: «ما دعوت أحداً إلىٰ الإسلام إلا كانت له عنه كبوة وتردد ونظر إلا أبا بكر، ما عتم عنه حين ذكرته له، وما تردد فيه». مختصر تاريخ دمشق ٤٤/١٣.

سَبْقَهُ إلىٰ الإيمان علىٰ مَنْ عداه؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان تَأَخُّرُهُ في الإيمان لا لعدم إجابته، بل لتقصير النبي ﷺ في دعائه إلىٰ الإيمان، وذلك يستحيل في حق النبي ﷺ.

ولَئِنْ سُلِّمَ أن إيمانَه سابقٌ علىٰ إيمان أبي بكر رضي الله عنه إلا أن إسلامَ أبي بكر بعد البلوغ، وإسلامَ عَلِيٍّ عليه السلام[1] قبل البلوغ، بدليل ما نُقِلَ عنه من الشعر، وهو قوله:

سَبَقْتُكُمُ إلىٰ الإسلام طُرًّا ... غلامًا ما بَلَغْتُ أَوَانَ حِلْمِي[2]

وإسلامُ العاقلِ البالغِ أفضلُ من إسلام الصبي؛ لأن صحةَ إسلام العاقل البالغ[3] متفقٌ عليها، وصحة إسلام الصبي مختلَفٌ فيها.

ولَئِنْ سُلِّمَ أن مَنْ سَبَقَ إلىٰ الإسلام أفضلُ، لكن مِنْ جهة سَبْقِ الإسلام لا مطلقاً.

ولا نُسَلِّمُ أنه أفصحُهم، وعلىٰ تقدير التسليم، فلا نُسَلِّمُ أن الأفصحَ أفضلُ.

ولَئِنْ سُلِّمَ أنه أفضلُ، فلا نُسَلِّمُ أنه أفضلُ مطلقاً، بل غايته أنه أفضلُ في تلك[4] الصفة.

ولا نُسَلِّمُ أنه أشدُّهم رأياً، وما ذكرُوه[5] من الإشارة إلىٰ عُمَرِ

---

(1) زيادة من (ب).

(2) انظر: مختصر تاريخ دمشق ١٨/٧٧.

(3) زيادة من (ج).

(4) (أ) (ج): هذه.

(5) (أ) (ج): نقل عنه.

وعثمانَ لا يَدُلُّ إلا على صحة رأيه في هاتين الصورتين، ولا يَدُلُّ على أنه أشدُّ رأياً من جميع الصحابة.

وأما شِدَّةُ حرصه على إقامة الحدود، وحِفْظُهُ لكتاب الله تعالى، وإخبارُه عن الغيب، واستجابَةُ دعائه، وظهورُ الكرامات منه، واختصاصُه بالقَرابة، فيَدُلُّ على كماله وفضله، ولا يَدُلُّ على أنه أفضل من غيره.

ولا نُسَلِّمُ أنه أُخْتُصَّ بوجوب المَحَبَّة، فإن جميعَ الصحابة مُشارِكون له في[1] وجوب المَحَبَّةِ لهم[2].

ولا نُسَلِّمُ أنه أُخْتُصَّ بالنُّصْرَةِ لرسول الله ﷺ.

ولا نُسَلِّمُ أن المرادَ من صالح المؤمنين عَلِيٌّ، بل المرادُ به خيارُ المؤمنين، هكذا ذكرهُ أكثرُ المفسرين، وقال الضَّحَّاكُ[3]: المرادُ به أبو بكر وعمر، وقال العلاء بن زياد[4]: المرادُ به الأنبياء عليهم السلام.

ولا نُسَلِّمُ أن مساواتَهُ لكل نبيٍّ في صفة، تُوجِبُ مساواتَه لكل واحدٍ منهم في الفضيلة، وإلا يلزم خلافُ الإجماع، وأن يكون أفضلَ

---

(١) (ب): من.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) هو الضحاك بن مزاحم البلخي الخراساني، أبو القاسم: مفسر، له كتاب في التفسير، توفي سنة ١٠٥هـ، سير أعلام النبلاء ٤/٥٩٨، الأعلام ٣/٣١٠.

(٤) هو العلاء بن زياد بن مطر بن شريح، القدوة العابد، أبو نصر العدوي البصري، كان ربانياً تقياً قانتاً لله، بكاء من خشية الله، مات في ولاية الحجاج سنة ٩٤هـ. سير أعلام النبلاء ٤/٢٠٢، تهذيب التهذيب ٨/١٨١.

من كل واحد[1] منهم، وهو باطلٌ، وإذا[2] لم يَلْزَمْ أن يكون مساوياً لهم في الفضيلة، لم يُفِدْ الاستدلالُ به. (١٨٣/ج)

وحديثُ الطير لا يَدُلُّ على أنه أحبُّ الخلق مطلقاً، بل أمكن أن يكون أحبَّ الخَلْقِ بالنظر إلى شيء دون شيء؛ إذ يَصِحُّ الاستفسارُ (١٩٢/ب)، بأن يقال: أحبُّ خَلْقِك في كل شيء أو في بعضه[3]؟ وعند ذلك لا[4] يلزم من زيادةِ ثوابهِ في بعض الأشياء على غيره الزيادةُ في كل شيء، بل جازَ أن يكون غيرُه أزيدَ منه ثواباً في شيء آخر.

فإن قيل: فعلى هذا التقدير أيُّ فائدة في قوله: «ائتني بأحب خلقك إليك»؟

قلنا: الفائدةُ فيه تخصيصُه عمن ليس أحبَّ عند الله من وجه.

وحديثُ المنزلة قد مَرَّ الكلامُ عليه.

وأما قولُه عليه الصلاة والسلام: «مَنْ كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه»[5] فلا يَدُلُّ على أنه أفضل.

وأما حديثُ خَيْبَرَ فلا يَدُلُّ أيضاً على أن عَلِيًّا أفضلُ من أبي بكر وعمر[6]، بل غايتُهُ أن مجموعَ ما وُصِفَ به، من كونه يُحِبُّ الله ورسولَهَ، ويُحِبُّه اللهُ ورسولُه، وأنه كرَّارٌ غيرُ فرار - لم يَجْتمع فيهما.

---

(١) (ب): أحد.

(٢) (هـ): وإلا.

(٣) (ج): بعض.

(٤) (ج): فلا.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) ساقطة من (ب) (هـ).

ويَجُوز أن يكون عدمُ الاجتماع فيهما بتحقق فرارهما، ويَلْزَمُ من ذلك أن يكون أفضلَ منهما بالنظر إلى هذا الوجه، ولا يلزم أن يكون أفضلَ منهما مطلقاً؛ لجواز أن يكون كلٌّ واحد منهما أفضلَ من عليٍّ من وجه آخر.

ولا نُسَلِّمُ أن انتفاءَ سَبْقِ (٢٠٣/هـ) كُفْرِهِ يَدُلُّ على أنه أفضلُ، وإنما يَلْزَمُ أن لو كان سَبْقُ كُفْرِ غيرهم[١] بعد بَعْثَةِ الرسول، وأما على تقدير سَبْقِ الكفر قبل البَعْثةِ فلا.

ولَئِنْ سُلِّمَ أن انتفاءَ سَبْقِ الكفر مطلقاً يُوجِبُ الأفضليةَ، ولكن لا نُسَلِّمُ أنه يُوجِبُ الأفضلية مطلقاً.

ولا نُسَلِّمُ أن انتفاعَ المسلمين بعَلِيٍّ أكثرُ من انتفاعهم بغيره، فإن انتفاعَ المسلمين بأبي بكر وعمر أكثرُ، ولا يَخْفَىٰ ذلك[٢] على مَنْ نَظَرَ في حالهما[٣] ونصرتهما للدين، فإن الإسلامَ لا[٤] يقوىٰ بأحدٍ كما قَوِيَ بأبي بكر وعمر[٥].

وأما اتصافُهُ - كَرَّمَ الله وَجْهَهُ - بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية، فيدُلُّ على أنه كان[٦] كاملاً فاضلاً، ولا يَدُلُّ على أنه أفضلُ من غيره من الصحابة.

---

(١) كذا في جميع النسخ. والمناسب: غيره.
(٢) ساقطة من (هـ).
(٣) (ب): حاليهما.
(٤) كذا في جميع النسخ، وفي (د): لم.
(٥) (ب): زيادة: أكثر، ولا يخفىٰ ذلك.
(٦) ساقطة من (هـ).

ولَئِنْ سُلِّمَ: أن الوجوهَ التي ذُكِرَتْ دالةٌ علىٰ أن عَلِيًّا أفضلُ من باقي الصحابة، إلا أنه مُعارَضٌ بما يَدُلُّ علىٰ أن أبا بكر أفضلُ منه.

فمن ذلك: قولُه تعالىٰ: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلْأَتْقَى ۝ ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾[1] قال أكثرُ أهلِ التفسير: «إنها نزلت في حقِّ أبي بكر»[2]، وعليه اعتمادُ العلماء، فيكونُ أبو بكر موصوفاً بكونه أتقىٰ، والأتقىٰ هو الأكرم عند الله تعالىٰ؛ لقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[3] والأكرمُ عند الله هو الأفضل.

ومنه: قولُه ـ عليه الصلاةُ والسلامُ ـ: «اقتدُوا باللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أبي بكر وعمر»[4] أَمَرَ كلَّ أحدٍ بالاقتداء بهما، فَيَدْخُلُ فيه عليٌّ كَرَّمَ الله وَجْهَهُ، ويلزم أن يكون مفضولاً بالنسبة إلىٰ أبي بكر وعمر؛ لأنه إن لم يكن مفضولاً: فإما مساوياً أو أفضلَ، فإن كان مساوياً يَلْزَمُ الترجيحُ بلا مُرَجِّح، وإن كان أفضلَ ينبغي[5] أن يكون الأمرُ بالعكس.

ومن ذلك: ما رُوِيَ أن أبا الدرداءِ كان يَمْشِي[6] أمام أبي بكر، فقال له النبي ﷺ: «أتمشِي أمامَ مَنْ هو خيرٌ منك؟!» فقال أبو الدرداء: «أهو خيرٌ مني؟» فقال له النبي ﷺ: «ما طَلَعَت الشمسُ ولا غَرَبَت بعد النبيين والمرسلين علىٰ رَجُلٍ أفضلَ من أبي بكر»[7].

---

(١) سورة الليل: ١٧ ـ ١٨.
(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٤/٥٢١.
(٣) سورة الحجرات: ١٣.
(٤) تقدم تخريجه.
(٥) (هـ): يلزم.
(٦) (هـ): مشىٰ.
(٧) أخرجه أبو نعيم في الحلية ٣/٣٢٥، مطبعة السعادة، القاهرة. وأخرجه أيضاً الطبراني في الأوسط، انظر: مجمع الزوائد للهيثمي ٩/٤٤.

ومن ذلك: قولُه ـ عليه الصلاةُ والسلامُ ـ لأبي بَكرٍ وعُمَرَ: «هُما سَيِّدَا كُهُول أَهْلِ الجنة ما خَلا النبيين والمرسلين»[1].

ومن ذلك: قولُه عليه الصلاة والسلام: «لا ينبغي لقوم يكونُ فيهم أبو بكر أن يَتقدَّمَ عليه غيرُه»[2].

ومن ذلك: قولُه عليه الصلاة والسلام: «لِيَؤُمَّ الناسَ أبو بكر»[3] وتقديمُه في الصلاة مع أنها أفضلُ العبادات يَدُلُّ على أنه أفضل.

ومن ذلك: قولُه: «ويَأبَى اللهُ ورسولُه إلا أبا بكر»[4].

ومن ذلك: قولُه عليه الصلاة والسلام: «ائتوني بدَوَاةٍ وقِرْطاسٍ أكتبُ لأبي بكر كِتاباً لا يَختلِفُ عليه اثنان»[5].

ومنه: قولُه عليه الصلاة والسلام: «خيرُ أمتي أبو بكر ثم عُمَرُ»[6].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه في أبواب المناقب، مناقب أبو بكر الصديق عن عائشة رضي الله عنها، بلفظ: «لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره» برقم (٣٧٥٥) قال الترمذي: هذا حديث غريب ٥/٢٧٦.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به برقم (٦٨٧) بلفظ: «إن رسول الله ﷺ يأمرك أن تصلي بالناس» فتح الباري ٢/١٧٣.
وأخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب استخلاف الإمام إذا عرض له عذر، بلفظ «فأرسل رسول الله ﷺ إلى أبي بكر أن يصلي بالناس» ٤/١٣٧.

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، بلفظ: «يأبى الله جل وعز ذلك والمؤمنون» ٦/٣٤.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه بغير هذا اللفظ، عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ في مرضه: «ادعي لي أبا بكر أباك، وأخاك حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن، ويقول قائل: أنا أولى، ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر».
أخرجه في كتاب فضائل الصحابة رضوان الله عليهم، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ١٥/١٥٥.

(٦) أخرجه ابن عساكر عن علي والزبير رضي الله عنهما، بلفظ: «خير أمتي بعدي أبو بكر=

ومن ذلك: قولُه عليه الصلاة والسلام وقد ذُكِرَ أبو بكر عنده: «وأيْنَ مِثْلُ أبي بكر، كَذَّبَنِي النّاسُ وصَدَّقَنِي، وآمَنَ بي، وزَوَّجَنِي بابْنَتِهِ، وجَهَّزَنِي بمَالِه، ووَاسَانِي بنَفْسِه، وجَاهَدَ مَعِي ساعةَ الخَوْفِ»[1].

ومنه: قولُ عليٍّ ـ كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ ـ: «خيرُ الناس بعد النبيين أبو بكر، ثم عمر، ثم الله أعلم»[2].

ومنه: ما رُوي عنه ـ كَرَّمَ اللهُ وَجْهَهُ ـ أنه قيل له: «ما توصي؟» فقال: «ما أوْصَىٰ رسولُ الله حتىٰ أوصِي، ولكن إنْ أرَاد الله بالناس خيراً جَمَعَهُم علىٰ خَيْرِهم، كما جَمَعَهُم بعد نَبِيِّهم علىٰ خَيْرِهم»[3].

ومنه: قولُه عليه الصلاة والسلام: «لو كنتُ مُتخِذاً خَلِيلاً دُون رَبِّي لاتَّخَذْتُ أبا بَكر خليلاً، ولكِنْ هو شَرِيكِي في دِيْنِي وصَاحِبِي، الذي أوْجَبْتُ له صُحْبَتِي في الغَار، وخَلِيفَتِي في أُمَّتِي»[4].

= وعمر». انظر: كنز العمال للهندي بهامش مسند الإمام أحمد ٤/٤٤٠.

(١) أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات، وقال: هذا حديث لا يصح، ولفظه في الموضوعات: «ومن مثل أبي بكر؟ كذبني الناس وصدقني، وآمن بي، وزوجني ابنته، وأنفق ماله، وجاهد معي في جيش العسرة....» ١/٣١٧.
وأخرجه أيضاً ابن عدي في الكامل ١/٣٣٥، دار الفكر، بيروت.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) لم أجده بهذا اللفظ، لكن أخرج البخاري قريباً من صدر هذا الحديث، وهو ما رواه في كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه، عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: «لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر، ولكن أخي وصاحبي» برقم: (٣٦٥٦) فتح الباري ٧/١٧ وله عدة روايات في صحيح البخاري. =

واعلم أنه يَجِبُ تعظيمُ جميعِ أصحابِ رسول الله، والكفُّ عن مطاعنِهم، وحُسْنُ الظنِّ بهم، وتَرْكُ التعَصُّبِ والبُغْضِ علىٰ بعضهم، وتَرْكُ الإفراطِ في إظهار مَحَبَّتِهم، بحيثُ يُؤدِّي إلىٰ القدْحِ في غيره، فإن الله تعالىٰ مَدَحَهُم في مواضعَ (١٨٤/ج) كثيرةٍ من القرآن، وقد أثنىٰ رسولُ الله ﷺ عليهم، وهم بَذَلُوا الجُهْدَ في نُصْرَةِ رسول الله ﷺ بالجهاد وصَرْفِ الأموال، فكيف يُجوِّزُ المؤمنُ[1] بالله ورسولِه أن يُبْغِضَ مَنْ هو موصوفٌ بهذه الصفات (٢٠٤/هـ)؟!!

* قال:

إمامة باقي الأئمة عند الشيعة

والنَّقْلُ المُتَوَاتِرُ دَلَّ[2] عَلَىٰ الأَحَدَ عَشَرَ، ولِوُجُوبِ العِصْمَةِ وانْتِفَائِهَا عَنْ غَيْرِهِمْ، وَوُجُودِ الكَمَالَاتِ فِيهِمْ. ومُحَارِبُوا عَلِيٍّ كَفَرَةٌ، ومُخَالِفُوهُ فَسَقَةٌ.

○ أقول:

لَمَّا ذَكَرَ أن الإمامَ الحَقَّ بعد رسول الله ﷺ عَلِيٌّ، أراد أن يُشِيرَ إلىٰ باقي الأئمة، وهم أحدَ عَشَرَ: الحَسَنُ، ثم الحُسَيْنُ، ثم زَيْنُ العابدين[3]،

= وأخرجه مسلم أيضاً في صحيحه، بألفاظ مختلفة، في كتاب فضائل الصحابة رضوان الله عليهم، باب فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه ١٥/١٥٢.

(١) (ب): مؤمن.

(٢) (ج): دال.

(٣) هو علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، زين العابدين، من كبار التابعين، والعلماء الصالحين، توفي سنة: ٩٤هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء ٤/٣٨٦، وفيات الأعيان ٣/٢٦٦.

ثم محمدٌ البَاقِرُ[1]، ثم جعفرُ (٩٦/أ) الصادقُ[2]، ثم موسىٰ الكاظِمُ[3]، ثم عليٌّ الرِّضا[4]، ثم محمدٌ الجَوادُ[5]، ثم عليٌّ الهادي[6]، ثم الحَسَنُ العَسْكري[7]، ثم الإمامُ المنتظر[8] رضوان الله عليهم أجمعين.

واحتجَّ علىٰ إمامتهم[9] علىٰ هذا الترتيب بوجوه: (١٩٣/ب)

---

(١) تقدمت ترجمته.

(٢) هو الإمام جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمي، أبو عبد الله، الملقب بالصادق، ولد سنة: ٨٠هـ، تابعي فقيه، تتلمذ عليه أبو حنيفة ومالك، توفي سنة: ١٤٨هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/١٠٥، الأعلام ٢/١٢٦.

(٣) هو الإمام موسىٰ بن جعفر الصادق بن محمد الباقر، أبو الحسن، الملقب بالكاظم، ولد سنة: ١٢٨هـ، تقي عابد، عالم جواد، توفي سنة: ١٨٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان ٢/١٣١، الأعلام ٧/٣٢١.

(٤) هو علي بن موسىٰ بن جعفر الصادق، الملقب بالرضا، ولد سنة: ١٥٣هـ، من سادات أهل البيت وفضلائهم، توفي سنة: ٢٠٣هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/٣٢١، الأعلام ٥/٢٦.

(٥) هو محمد بن علي بن موسىٰ الكاظم، أبو جعفر، الملقب بالجواد، ولد سنة ١٩٥هـ، من الصالحين الكرماء، توفي سنة: ٢٢٠هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/٤٥٠، الأعلام ٦/٢٧١.

(٦) هو علي بن محمد الجواد بن علي بن موسىٰ الكاظم، الملقب بالهادي، ولد سنة: ٢١٤هـ، من الصالحين الأتقياء، ومن سادات أهل البيت، توفي سنة: ٢٥٤هـ.
انظر: وفيات الأعيان ١/٣٢٢، الأعلام ٤/٣٢٣.

(٧) هو الإمام الحسن بن علي الهادي بن محمد الجواد، أبو محمد، ولد سنة: ٢٣٢هـ، من كبار أهل البيت، توفي سنة: ٢٦٠هـ. انظر: وفيات الأعيان ١/١٣٥، الأعلام ٢/٢٠٠.

(٨) هو محمد بن الحسن العسكري بن علي الهادي، أبو القاسم، ولد سنة: ٢٥٦هـ، وهو آخر الأئمة الإثني عشرية، تزعم الشيعة أنه اختفىٰ بسرداب بسامراء عام: ٢٧٥هـ. وهو الذي تدعيه الشيعة بأنه المهدي المنتظر. وفي المؤرخين من يرىٰ أن الحسن بن علي العسكري لم يكن له نسل. انظر: وفيات الأعيان ١/٤٥١، الأعلام ٦/٨٠.

(٩) انظر في إمامتهم عند الإمامية: كشف المراد ص ٣٧٤، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة للحلي.

الأولُ: النقلُ المتواترُ من الشيعة قَرْناً بعد قَرْن وخَلَفاً عن سَلَفٍ، فإنه[1] دَالٌّ على إمامة هؤلاء.

منه: ما رُوي أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال للحُسَين: «ابْنِي إمامٌ ابن إمام، أخُو إمام، أبو أئمةٍ تسعةٍ، تاسعُهم قائمُهم»[2].

ومنه: ما روى مسروق[3]: بَيْنَا نحنُ عند عبد الله بن مسعود، إذ يقولُ لنا شابٌّ: هل عَهِدَ إليكم نَبِيُّكُم كم يَكُونُ مِن بَعْدِه خليفةٌ عَدَدَ نُقَبَاءِ بني إسرائيل؟[4].

الثاني: أن الإمامَ يَجِبُ أن يكونَ معصوماً، وغيرُ هؤلاء ليس

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) قال ابن تيمية: «هذا كذب على الشيعة، فإن هذا لا ينقله إلا طائفة من طوائف الشيعة، وسائر طوائف الشيعة تكذب هذا، والزيدية بأسرها تكذب هذا، وهم أعقل الشيعة وأعلمهم وخيارهم، والإسماعيلية كلهم يكذبون بهذا، وسائر فرق الشيعة تكذب بهذا، إلا الاثني عشرية، وهم فرقة من نحو سبعين فرقة من طوائف الشيعة. وبالجملة فالشيعة فرق متعددة جداً، وفرقهم الكبار أكثر من عشرين فرقة، كلهم تكذب هذا إلا فرقة واحدة، فأين تواتر الشيعة» منهاج السنة لابن تيمية ٨/٢٤٧.

(٣) هو مسروق بن الأجدع بن مالك الهمداني الوادعي، أبو عائشة، تابعي، من أهل اليمن، قدم المدينة في أيام أبي بكر، وسكن الكوفة، وشهد حروب علي رضي الله عنه، توفي سنة ٦٣ هـ.
انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ١٠/١٠٩، الأعلام ٧/٢١٥.

(٤) هكذا ورد هذا الدليل في جميع النسخ، ونصه كما في كشف المراد: «وروى عن مسروق، وقال: بينا نحن عند عبد الله بن مسعود إذ دخل علينا شاب، وقال: هل عهد إليكم نبيكم، كم تكون من بعده خليفة؟ قال: إنك لحديث السن، وإن هذا ما سألني أحد عنه، نعم عهد إلينا نبينا أن يكون بعده اثني عشر خليفة، عدد نقباء بني إسرائيل» ص ٣٧٥.

معصوماً إجماعاً، فَتَعَيَّنت العصمةُ لهم، وإلا لَزِمَ خُلُوُّ الزمانِ عن المعصوم، وذلك محالٌ[1].

الثالث: أن كلَّ واحدٍ من[2] هؤلاء مُتَّصِفٌ بالكمالات النفسانية والبَدَنية، والخارجيةِ، ومُكَمِّلٌ لغيره، وهذا دليلٌ على استحقاقه[3] الخلافة؛ لأنه أفضلُ من أهل عصره، ولا يُجَوِّزُ العقلُ تقديمَ المفضول على الأفضل.

وفي هذه الوجوه نظرٌ، لا يَخْفَىٰ على المُتأمِّل.

حكم مخالفي علي بن أبي طالب

ولمَّا فَرَغَ من[4] بيان الإمامة، أشار إلى أنَّ مُحاربي عَلِيٍّ كفرةٌ، ومخالفيه فَسَقَةٌ.

أما الأولُ: فلقوله عليه الصلاة والسلام: «حَرْبُكَ حَرْبي يا عَلِيُّ»[5] ولا شك أن محاربَ رسول الله كافرٌ.

وأما الثاني: فلأن حَقِّيَّةَ إمامتهِ واضحةٌ، فمتابعتُه واجبةٌ، فمَنْ خالَفَهُ[6] يكون مُخالِفاً لسبيل المؤمنين، ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾[7].

---

(١) (هـ): مخالف.

(٢) (هـ): أن كلا من.

(٣) في غير (ج): استحقاق.

(٤) ساقطة من (أ).

(٥) قال ابن تيمية: «وهذا الحديث ليس في شيء من كتب علماء الحديث المعروفة، ولا روي بإسناد معروف... بل كيف إذا علم أنه كذب موضوع على النبي ﷺ باتفاق أهل العلم بالحديث». منهاج السنة ٤/٤٩٥ - ٤٩٦.
وقال الدكتور محمد رشاد سالم في حاشية الكتاب: «لم أجد هذا الحديث الموضوع».

(٦) في غير (ج): خالف.

(٧) سورة النساء: ١١٥.

والحَقُّ أن محاربَ عَلِيٍّ يكونُ مخطئاً ظاهراً، فيكون من الفِئَةِ الباغيةِ إن كانت محاربتُه عن شبهة، وكذا محاربُ كل واحد من الخلفاء الراشدين.

وأما مخالفتُه فلا تخلو: إما أن تكونَ عن اجتهاد أو لا، فإن كان الأولُ فالظاهرُ أن خَطَأَهُ لا ينتهي إلى التفسيق؛ لأنه مجتهدٌ، والمجتهدُ المُخْطِيءُ[1] في الاجتهاد لا يكون فاسقاً.

وإن كان الثاني فلا شَكَّ في فسقه، وكذا مخالفةُ سائر الخلفاء الراشدين.

---

(١) ساقطة من (هـ).

● قال:

المَقْصِدُ السَّادِسُ

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد

فِي المَعَادِ، والوَعْدِ والوَعِيدِ، ومَا يَتَّصِلُ بِذَلِكَ

حُكْمُ المِثْلَيْنِ وَاحِدٌ، والسَّمْعُ دَلَّ عَلَىٰ إِمْكَانِ المُمَاثِلِ[1]. والكُرَيَّةُ، وَوُجُوبُ الخَلَاءِ، واخْتِلَافُ المُتَّفِقَاتِ مَمْنُوعَةٌ.

○ أقول:

لَمَّا فَرَغَ من المَقْصِد الخامس، شَرَعَ في المَقْصِدِ السادس في المعاد، وما يتبعُه من الوعد والوعيد.

إمكان خلق عالم آخر

ولَمَّا كان هذه المباحثُ مُتوقِّفةً علىٰ بيان جوازِ عَالَمٍ[2] آخَرَ مُمَاثِلٍ لهذا العالَم[3]، أشار إلىٰ إمكانه.

---

(١) (أ) (ج): التماثل.

(٢) المراد بالعالم هنا: مجموع الأفلاك التسعة، والكرات الأربع بما فيها. توضيح المراد ص ٧٦٧.

(٣) ما ذكره من توقف هذه المباحث علىٰ بيان جواز عالم آخر مماثل لهذا العالم، فيه نظر ظاهر لوجهين:

الوجه الأول: أن إثبات المعاد لا يتوقف علىٰ إمكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم بعينه، من الأفلاك التسعة والكرات الأربع، بل يتوقف علىٰ إثبات مكان للحشر والنشر والجنة والنار، وذلك لا يستدعي مثل هذا العالم من الأفلاك التسعة والكرات الأربع، بحسب تصورهم له.

الوجه الثاني: أن الآيات والأخبار تدل علىٰ أن هذا العالم يفنىٰ وينقلب يوم القيامة عما هو عليه الآن، فيحدث عالم جديد، قال تعالىٰ: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٤) وعلىٰ هذا يسقط كثير من أدلتهم التي أوردوها في هذا المقام. =

واحتَجَّ عليه بالعقل والسَّمع[1]:

أما العقلُ: فلأن العالَمَ المُمَاثِلَ لهذا العالَم مِثْلُ هذا العالَم، وحُكْمُ المِثْلَيْنِ مُمْكِنَي الوجود واحدٌ، فإن أَحَدَ[2] المِثْلَيْنِ من الممكنات إذا كان ممكناً وجودُه (كان مِثْلُهُ أيضاً ممكناً وجودُه)[3]، فمِثْلُ هذا العالم ممكنٌ وجوده.

واحتَجَّ مَنْ زَعَم أن مِثْلَ هذا[4] العالم ممتنعٌ بوجهين:

الأول: أن الفَلَكَ بسيطٌ؛ لما بُيِّنَ، فَشَكْلُهُ كُرَيٌّ، فلو فُرِضَ عالَمٌ آخر لكان كُرَيًّا، فيَفْرِضُ بين العالمين خَلاءٌ، وهو محال.

أجاب عنه: بأنا لا نُسَلِّمُ أن العالَمَ (٢٠٥/هـ) كُرَةٌ.

= ثم إن مسألة الأفلاك بهذا المعنى، وتصور امتناع الخرق والالتئام فيها، مما لا يسلم لهم، خاصة في عصرنا الحاضر، وإنما هو من تصورات وأوهام قدماء الحكماء.

انظر: كشف المراد بتحقيق الشيخ جعفر السبحاني ص ٢٤٣، توضيح المراد ص ٧٦٧.

(١) لم يذكر الشارح الدليل السمعي، واستدل الحلي في كشف المراد بقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (يس: ٨١). واعترض على هذا الاستدلال: بأن ضمير «مثلهم» يرجع إلى المنكرين للبعث لا إلى السماوات والأرض.

والأولى أن يستدل بما ذكره الحسيني في توضيح المراد ص ٧٦٨، وهو أن الدليل السمعي هو إجماع أصحاب الديانات الأربع تبعاً لأنبيائهم ـ عليهم السلام ـ والآيات الناطقة بالدار الآخرة واليوم الآخر والجنة والنار، والأخبار النظيرة للآيات.

(٢) (ب): هذا.

(٣) ما بين القوسين ساقط من (ب).

(٤) ساقطة من (أ) (ج).

وَلَئِنْ سُلِّمَ أنه كُرَةٌ، ولكن لا نُسَلِّمُ وُجُوبَ الخلاء علىٰ تقدير عالَم آخر؛ لجواز أن يكون كلٌّ من العَالَمَيْنِ في ثَخْنِ[1] جِرْمٍ محيطٍ بهما، كما تكون التداويرُ في ثَخْنِ الأفلاك، فلا يَلْزَمُ خلاءٌ.

الثاني: لو وُجِدَ عالَمٌ آخر مِثْلُ هذا العالم، لكان فيه العناصرُ الأربعة[2]، فإن لم تَطْلُبْ أمكنةَ عناصر هذا العالم، يَلزَمُ اختلافُ مُتَّفِقاتِ الطبائع في مُقتضَياتِها، وإن طلبَت يَلزَمُ أن يكونَ في الأمكنةِ الأُخَرِ بالقَسْر دائماً[3].

أجاب: بأنّا لا نُسَلِّمُ[4] أنه يَلزَمُ اختلافُ المُتَّفِقات بالطبائع في مُقتَضَياتِها، علىٰ تقدير أن لا تكون طالبةً لهذه الأمكنة؛ لجواز أن تكونَ طِبَاعُها[5] مُخالِفةً لطبائع هذه العناصر، وإن كانت مماثلةً لها في الجسمية.

* قال:

صحة العدم علىٰ العالم

وَالإِمْكَانُ يُعْطِي جَوَازَ العَدَمِ، والسَّمْعُ دَلَّ عَلَيْهِ، وَيُتَأَوَّلُ فِي المُكَلَّفِ بِالتَّفَرُّقِ، كَمَا فِي قِصَّةِ[6] إِبْرَاهِيم.

---

(١) الثخن: الحجم، وقد يراد به الجسم التعليمي أيضاً. دستور العلماء ٣٧٦/١.

(٢) وهي: النار والهواء والماء والأرض.

(٣) والقسر الدائمي محال. توضيح المراد ص ٧٧٠.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: أجاب بأنا لا نسلم... آخره. أقول: وقد نظر في هذا الجواب بأن المماثلة هي الاتحاد في النوع لا الجنس» أ / ١٩١.

(٥) (ج): طباعها.

(٦) (ب): قضية، وهي ساقطة من (هـ).

○ أقول:

اختلفوا: في أن العالَم هل يَصِحُّ عدمُه أم لا[1]؟

فمَنَعَ القدماءُ (١٨٥/ج) من الفلاسفة صِحَّتَه، وذَهَبَت الكرَّاميةُ والجاحظُ[2] إلىٰ أن العَالَم مُحْدَثٌ وممتنعُ الفناء.

وذَهَبَت الأشعريةُ[3] وأبو علي إلىٰ جواز فَناءِ العالم عقلاً، وذَهَبَ أبو هاشم إلىٰ أنه إنما يُعْرَفُ بالسمع.

ثم إن الأشاعرة قالوا: إنه يَفْنَىٰ من جهة أن الله تعالىٰ لا يَخْلُقُ الأعراضَ التي تحتاج الجواهرُ إلىٰ وجودها.

أما القاضي أبو بكر: فقال في بعض المواضع: إن تلك الأعراضَ هي الأكوانُ؛ وقال في بعضها: إن الفاعلَ المُخْتارَ يُفنِي بلا واسطة[4]، وقال في مَوْضِعٍ[5] آخر: إن الجَوْهَرَ يحتاج إلىٰ نوعٍ من كل جنس من أجناس الأعراض، فإذا[6] لم يُخْلَقْ أيُّ نوعٍ كان انعَدَمَ الجوهرُ، وقال إمامُ الحرمين بمِثْلِ ذلك.

---

(١) انظر في هذه المسألة: المحصل ص ٣١٢، تلخيص المحصل ص ٢١٩، كشف المراد ص ٣٧٧، شرح المقاصد ٥/٩٨.

(٢) هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي، أبو عثمان الجاحظ، من كبار أئمة الأدب والبيان، ورأس من رؤوس المعتزلة، وزعيم الفرقة الجاحظية، من فرق المعتزلة، توفي سنة: ٢٥٥هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ١/٣٨٨، الأعلام ٥/٧٤.

(٣) (أ): الأشاعرة.

(٤) زاد في تلخيص المحصل: وبمثله قال محمود الخياط ص ٢٢٢.

(٥) (هـ): بعض.

(٦) (ج): وإذا.

وذَهَبَ بعضُهم: إلىٰ أنه إذا[1] لم يَخْلُق البقاءَ ـ وهو عَرَضٌ ـ انعدَمَ الجوهرُ[2].

وذَهَبَ أبو الهذيل[3]: إلىٰ أنه كما أنه قال: «كن» فكان، يقول: «افْنَ» فيفنىٰ.

وذَهَبَ أبو عليٍّ وأبو هاشم: إلىٰ أن الله تعالىٰ يَخْلُقُ الفناءَ، وهو عَرَضٌ، فتفنىٰ جميعُ الأجسام، وهو لا يَبْقىٰ.

وقال أبو علي: إنه يَخْلُقُ لكل جوهر فناءً، وقال الباقون: بأن فناءً واحداً يَكْفِي لإفناءِ الكلِّ.

فهذه هي المذاهبُ[4].

احتج المُصَنِّفُ علىٰ جواز العدم بالإمكان، فإنه ثَبَتَ[5] أن العَالَمَ ممكنُ الوجود، فيستحيل أن يَجِبَ بالذات أو يَمْتَنِعَ بها؛ لامتناع الانقلاب، فيَجُوز العدمُ (١٩٤/ب) عليه كما جاز الوجودُ له، وإلىٰ هذا أشار بقوله: «والإمكانُ يُعْطِي جوازَ العدم».

---

(١) ساقطة من (ج).

(٢) زاد الطوسي في تلخيص المحصل: وبه قال الكعبي، ص ٢٢٢.

(٣) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، المعروف بأبي الهذيل العلاف، من أئمة المعتزلة، ومن كبار المتكلمين، توفي سنة: ٢٣٥هـ. انظر: وفيات الأعيان ٤٨٠/١، الأعلام ١٣١/٧.

(٤) وهذه المذاهب نقلها الشارح من تلخيص المحصل بتصرف بسيط ص ٢٢٢.

(٥) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: فإنه قد ثبت... آخره. أقول: هذا دليل علىٰ المطلوب، وهو علىٰ صورة قياس من الضرب الثاني من الشكل الأول، وصورته هكذا: العالم ممكن، وكل ممكن ليس بواجب، ينتج: العالم ليس بواجب. فاعلمه» ب/١٩١.

العدم واقع

والدلائلُ السمعية دَلَّتْ على وقوع العدم، مِثْلُ قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[1] فإن الآخِرَ في حَقِّ الله تعالى لا يكون مُتصَوَّراً إلا بأن يَبْقى بعد فناءِ الممكنات، ومِثْلُ قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[2].

قولُه: «ويُتأوَّل في المُكلَّف بالتفرُّق» إشارةٌ إلى جوابِ دَخْلٍ مُقدَّر.

تقريرُه[3]: أن القولَ بوقوعِ العَدَمِ يُنافي القولَ بالمَعَاد؛ لأن إعادةَ المعدوم ممتنعةٌ[4]، فإذا وَقَعَ العدمُ امتنع الإعادةُ، فلم يَتحقَّق المعادُ.

كيفية الانعدام

تقريرُ الجواب: أن يُقالَ[5]: إنه لا إشْكالَ في غير المُكلَّفين، فإنه يَجُوز أن يُعْدَمَ بالكُلِّيةِ ولا يُعادُ، وأما بالنسبة إلى المُكلَّفين، فإنه يُتأوَّلُ العدمُ بتفريق الأجزاء؛ لأنه بعد تفريق أجزائهم يَصْدُقُ عليهم أنهم هَالِكون، ويُتأوَّلُ المَعَادُ بجَمْع تلك الأجزاء وتأليفِها بعد التفرُّق.

والذي يُصَحِّحُ هذا التأويلَ: قصةُ إبراهيمَ عليه السلام، فإنه لمَّا طَلَبَ إراءةَ إحياءِ الموتى، حيثُ قال: ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[6] قال الله تعالى في جوابه[7]: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ ٱلطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ

---

(١) سورة الحديد: ٣.

(٢) سورة القصص: ٨٨.

(٣) كذا في (ب) وفي الباقي: تقديره.

(٤) (ب): ممتنع.

(٥) جملة: «أن يقال» ساقطة من (ج).

(٦) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٧) جملة: «في جوابه» ساقطة من (ب) (هـ).

اَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ٱدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا﴾[1] فإنه يَظْهَرُ منه أنه أراد بإحياء الموتى تأليفَ الأجزاء المُتفرِّقةِ بالموت.

* قال:

وَإِثْبَاتُ (٢٠٦/هـ) الفَنَاءِ غَيْرُ مَعْقُولٍ؛ لأَنَّهُ إِنْ قَامَ بِذَاتِهِ لَمْ يَكُنْ ضِدًّا، وكذَا إِنْ قَامَ بِالجَوْهَرِ، ولِانْتِفَاءِ الأَوْلَوِيَّةِ، وَلِاسْتِلْزَامِ انْقِلَابِ الحَقَائِقِ، والتَّسَلْسُلِ.

○ أقول:

بطلان إثبات الفناء

لَمَّا بَيَّنَ كيفيةَ الانعدام[2]، أراد أن يُشِيرَ إلىٰ بُطلان إثباتِ الفناءِ[3].

فَقَالَ: الفناءُ غير معقول؛ لأنه إن قام بذاته كان جوهراً، فلا يكون ضِدًّا للجواهر[4]، وإن كان قائماً بغيره، فلابد وأن يكون قائماً بجوهر

---

(١) سورة البقرة: ٢٦٠.

(٢) وهو تفريق الأجزاء في المكلفين، والإعدام المطلق في غيرهم.

(٣) والمثبت للفناء هم جمهور المعتزلة، وذلك لأن الإعدام عندهم هو الخروج عن الوجود، بأن يخلق الله ـ تعالىٰ ـ للجواهر ضداً هو الفناء.

ثم إنهم اختلفوا في الفناء علىٰ ثلاثة أقوال:

الأول: أن الفناء ليس بمتحيز، ولا قائم بالمتحيز، إلا أنه يكون حاصلاً في جهة معينة، فإذا أحدثه الله ـ تعالىٰ ـ فيها عدمت الجواهر بأسرها. وبه قال ابن الإخشيد.

الثاني: أن الله يحدث في كل جوهر فناء، ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني، فيجعله قائماً بالمحل. وبه قال ابن شبيب.

الثالث: أن الفناء يحدث لا في محل، فيفنى الجواهر كلها حال حدوثه، وبه قال أبو علي وأبوهاشم ومن تابعهما.

انظر: كشف المراد ص ٣٧٩.

(٤) (هـ): للجوهر.

ابتداءً أو بواسطة[1]، فلا يكونُ ضِدًّا للجوهر[2] أيضاً، فلا يكون منافياً للجوهر.

ولأن الفناءَ لو كان منافياً للجوهر، لم يكن إعدامُهُ للجوهر أولىٰ من إعدام الجوهر له[3]؛ لأن مَنْعَ المُنافي الموجود ودخولَ المُنافي الطاريءِ في الوجود[4]، أولىٰ من رَفْعِ الطاريءِ له.

ولأن الفناءَ لو كان موجوداً يَلْزَمُ الانقلابُ أو التسلسلُ، والتالي ظاهرُ الفساد.

بيانُ المُلازمة: أن الفناءَ: إما أن يكونَ واجباً لذاته، وحينئذٍ يلزم الانقلابُ؛ لأنه كان معدوماً، وإلا لم تكن الجواهرُ موجودة أصلاً، ثم صار موجوداً، وكلُّ ما هذا شَأْنُهُ كان ممكناً؛ وإما أن يكون ممكناً لذاته، فحينئذ يَصِحُّ عَدمُه، وعدمُه لا يكون لذاته، وإلا يَلْزَمُ[5] الانقلابُ، بل بسبب وجودِ ضِدِّه، وحينئذٍ يَلْزَمُ التسلسلُ.

* قال:

وَإِثْبَاتُ بَقَاءٍ لَا فِي مَحَلٍّ يَسْتَلْزِمُ التَّرْجِيحَ بِلَا مُرَجِّحٍ، واجْتِمَاعَ النَّقِيضَيْنِ. وَإِثْبَاتُهُ فِي مَحَلٍّ يَسْتَلْزِمُ تَوَقُّفَ الشَّيْءِ عَلَىٰ نَفْسِهِ: إِمَّا ابْتِدَاءً أَوْ بِوَاسِطَةٍ.

---

(١) (ب): وبواسطة.
(٢) (ب): للجواهر.
(٣) ساقطة من (ب) (هـ).
(٤) (ب): للوجود، «في» ساقطة.
(٥) (ج): لزم.

○ أقول:

ذَهَبَ طائفةٌ[1] إلى أن الجوهرَ باقٍ ببقاءٍ قائمٍ بذاته[2]، فإذا[3] انتفى ذلك البقاءُ انتفى الجوهرُ.

فقال المُصنِّفُ: إثباتُ بقاءٍ لا في محلٍّ يَسْتَلْزِمُ الترجيحَ بلا مُرجِّحٍ واجتماعَ النقيضين؛ وذلك لأن البقاءَ لا يخلو: إما أن يكون جوهراً أو عَرَضاً، فإن كان الأولَ يلزم الترجيحُ بلا مُرجِّحٍ؛ لأنه لا يمكن أن يكونَ كلٌّ من الجوهرين - أعني: الجوهرَ الذي هو باقٍ بالبقاء، والجوهرَ الذي هو البقاءُ - شَرْطاً[4] للآخر؛ لاستحالة الدَّوْر، فيكون أحدُهما شَرْطاً للآخر، فيَلْزَمُ الترجيحُ بلا مُرجِّحٍ؛ لأنه لم يكن جَعْلُ أحدِهما شَرْطاً (١٨٦/ج) للآخر أولى من العكس.

وإن كان الثاني يَلْزَمُ اجتماعُ النقيضين؛ لأنه باعتبار أن يكونَ قائماً بذاته لا يكون في محلٍّ، وباعتبار كونِهِ عَرَضاً يكون في مَحلٍّ، فيَلْزَمُ اجتماعُ النقيضين[5].

وذَهَبَ[6] جماعةٌ من الأشاعرة[7] إلى أن الجَوْهَرَ باقٍ ببقاءٍ قائمٍ

---

(١) منهم ابن شبيب المعتزلي، كما في كشف المراد بتحقيق السبحاني ص ٢٥٤.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: قائم بذاته. أقول: والحاصل في المسألة ثلاثة مذاهب: أحدهما: أنه باق ببقاء قائم بذاته، والثاني: أنه باق ببقاء قائم به، والثالث: انعدام كل واحد منهما، وهو اختيار المصنف، قلت: وهذا مذهب يحتاج إلى أن يحرر ويحقق» ب/١٩٢.

(٣) (أ): وإذا.

(٤) (ب) (هـ): لا يكون شرطاً.

(٥) ساقطة من (هـ).

(٦) (أ): ذهبت.

(٧) انظر: شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٣٩.

به، فإذا أراد اللهُ تعالىٰ إعدامَ الجوهر لم يُوجِد البقاءَ، فانتفىٰ الجوهرُ.

فَأَبطَلَ المُصنِّفُ ذلك المذهبَ: بأن حُصولَ البقاء في المحلِّ يَسْتَلْزِمُ تَوَقُّفَ الشيء علىٰ نفسه: إما ابتداءً أو بواسطة؛ وذلك لأن حُصولَ البقاء في المَحلِّ، يتوقفُ علىٰ حُصول المحلِّ في الزمان الثاني، فحُصولُه في الزمان الثاني إن كان هو[1]: نَفْسَ البقاء يَلْزَمُ توقفُ الشيء علىٰ نفسه ابتداءً؛ ومعلولَ البقاء[2]، وحينئذ يَلْزَمُ توقفُ الشيء علىٰ نفسه بواسطة.

* قال:

وجوب المعاد الجسماني

وَوُجُوبُ إِيفَاءِ الوَعْدِ والحِكْمَةِ يَقْتَضِي وُجُوبَ البَعْثِ. والضَّرُورَةُ قَاضِيَةٌ بِثُبُوتِ الجِسْمَانِيِّ مِنْ دِينِ مُحَمَّدٍ، مَعَ إِمْكَانِهِ. وَلَا تَجِبُ إِعَادَةُ فَوَاضِلِ المُكَلَّفِ.

○ أقولُ:

اختلفوا في المَعَاد[3]: فأَطْبَقَ المِلِّيُّون علىٰ الجِسْمَاني.

---

(١) ساقطة من (ب) (هـ).

(٢) (ب): للبقاء. والمناسب أن يقال: أو معلول البقاء.

(٣) الأقوال في المعاد أربعة:

الأول: أن المعاد جسماني فقط، وهو قول جمهور المتكلمين، وذلك بناء علىٰ أن الروح عندهم جسم لطيف، وأن الإنسان إنما هو عبارة عن هذا الهيكل المحسوس فقط.

الثاني: أن المعاد روحاني فقط، وذلك بمعنىٰ بقاء النفس الناطقة مبتهجة بعقلها وهيئاتها الفاضلة الحسنة، أو معذبة كامدة بجهلها وهيئاتها الرذيلة السيئة. وهذا قول الحكماء الأوائل.

=

وذَهَبَ طائفةٌ من المحققين إلىٰ أن المَعَادَ النفساني يُمْكِنُ إثباتُهُ بالبراهين العقلية، وأما المعادُ الجِسْمَاني فلا (٩٧/أ) مجالَ للبرهان علىٰ إثباته ونفيه، لكن يَجِبُ أن يُعْتَقَدَ علىٰ الوجه الذي ذَكَرَهُ الأنبياءُ؛ لأن تصديقَ الأنبياء واجبٌ عَقْلاً؛ لأنهم صادقون (٢٠٧/هـ).

وذَهَبَ طائفةٌ إلىٰ المَعَادِ الجِسْمَاني دون النفساني[1].

وذَهَبَتْ[2] طائفةٌ إلىٰ نفيهما[3].

واحْتَجَّ المُصَنِّفُ علىٰ وجوب المَعَاد بوجهين:

أدلة وجوب المعاد

الأول: أن الله تعالىٰ وَعَدَ المُكَلَّفِين[4] بالثواب علىٰ الطاعة،

= الثالث: إنكار المعاد الروحاني والجسماني، وهو قول الفلاسفة الطبيعيين والدهرية وأصحاب التناسخ.

الرابع: أن المعاد روحاني وجسماني، وذلك بناء علىٰ القول بتجرد النفس، وأن الإنسان إنما هو عبارة عن مجموع البدن والروح. وهو قول أكثر الصوفية والشيعة والكرامية، واختاره من المحققين الغزالي والحليمي والراغب والقاضي وغيرهم، وهو اختيار المصنف والشارح.

انظر فيما سبق: المحصل ص ٥٣٧، الصحائف الإلٰهية ص ٤٣٨، الرسالة التسعينية للهندي ص ١٥٢، شرح المقاصد ٨٨/٥، توضيح المراد ص ٧٨٤.

(١) هكذا في جميع النسخ إلا نسخة (د) فإن العبارة ساقطة منها. ولعل الأولىٰ أن تكون العبارة هكذا: «وذهب طائفة إلىٰ المعاد النفساني دون الجسماني»؛ لأنه قد تقدم ذكر قول من قال بالمعاد الجسماني فقط، فلا فائدة في التكرار.

(٢) ساقطة من (هـ).

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «أقول: المتصور في المعاد من المذاهب الممكنة العقلية خمسة: أن يقال به روحاني وجسماني، وأن لا يقال به لا روحاني ولا جسماني، وأن يقال بروحانيته فقط، وأن يقال بجسمانيته فقط، وأن يقال فيه بالوقف» ١٩٣/أ.

(٤) (ج): المكلف.

وتَوَعَّدَ بالعقابِ على المعصية بعد الموت، ولا يُتَصَوَّرُ الثوابُ والعقابُ بعد الموت إلا بعد العَوْدِ، فيَجِبُ العَوْدُ إيفاءً للوَعْدِ والوعيدِ.

الثاني: أن الله تعالى كَلَّفَ بالأوامر والنواهي، فيَجِبُ أن يَصِلَ الثوابَ بالطاعة والعقابَ على المعصية، فيَجِبُ البَعْثُ بمقتضى الحكمةِ، وإلا لكان ظالماً، تعالى الله عما يقولون عُلُوًّا كبيراً.

وفيهما نَظَرٌ؛ إذ هما مبنيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وأن العَدْلَ واجبٌ على الله تعالى، وقد عرَفْتَ ما فيه. (١٩٥/ب).

والحَقُّ: أن المَعادَ الجِسْمَانيَّ والرُّوحَانيَّ كلاهما واقعٌ.

أما الرُّوحَانيُّ: فلما بُيِّنَ أن النفسَ الناطقةَ مُجرَّدةٌ عن المواد، وأنها تَبقى بعد الخراب، ولها سعادةٌ وشقاوةٌ، وقد جاء في القرآن، مِثْلُ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[3].

وأما المَعَادُ الجسمانيُّ: فلا يَسْتَبِدُّ العَقْلُ بإثباته، لكن[4] قد وَرَدَ في القرآن آياتٌ كثيرة، دالةٌ على إثباته، بحيث لا يَقْبَلُ التأويلَ.

---

(١) سورة السجدة: ١٧.

(٢) سورة آل عمران: ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٣) سورة الفجر: ٢٧ ـ ٢٨.

(٤) (أ) (ج): ولكن.

منها: قولُه تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[1] ﴿فَإِذَا هُم مِّنَ ٱلْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنسِلُونَ﴾[2] ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا ۖ قُلِ ٱلَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[3] ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾[4] ﴿أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا نَّخِرَةً﴾[5] ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾[6] ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾[7] ﴿يَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ۚ ذَٰلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ﴾[8] ﴿وَٱنظُرْ إِلَى ٱلْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا﴾[9] ﴿أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى ٱلْقُبُورِ﴾[10] إلى[11] غير ذلك مما لا يُمْكِنُ أن يُحْصَى.

فالضرورةُ تَقْتَضِي بأن المَعَادَ الجِسْمَانيَّ من دينِ محمد ﷺ.

وإمكانُ العَوْدِ ثابتٌ؛ لأن المُرادَ بالعَوْدِ جَمْعُ الأجزاء المُتفرِّقةِ،

---

(١) سورة يس: ٧٨ - ٧٩.

(٢) سورة يس: ٥١.

(٣) سورة الإسراء: ٥١.

(٤) سورة القيامة: ٣.

(٥) سورة النازعات: ١١.

(٦) سورة فصلت: ٢١.

(٧) سورة النساء: ٥٦.

(٨) سورة ق: ٤٤.

(٩) سورة البقرة: ٢٥٩.

(١٠) سورة العاديات: ٩.

(١١) (ب) (هـ): وإلى.

وهو ممكنٌ بالضرورة، وإليه أشار بقوله ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1].

قولُه: «ولا تَجِبُ إعادةُ فواضلِ المُكَلَّف» إشارةٌ إلىٰ جوابِ شبهةٍ.

تقريرُ الشُّبهة: أن المَعَادَ الجِسْمانيَّ غيرُ ممكن؛ لأنه لو أَكَلَ إنسانٌ إنساناً، حتىٰ صار جُزْءُ بَدَنِ المأكول جُزْءَ بَدَنِ الآكل، فليس بأن يُعادَ جُزْءُ بَدَن أحدهما أولىٰ من أن يُعَادَ جُزْءُ بَدَنِ الآخر، وجَعْلُهُ جُزْءاً لبدنهما[2] محالٌ، فينبغي أن لا يُعادَ واحدٌ منهما.

تقريرُ الجواب: أن الجُزْءَ الأصليَّ لأحدهما فَضْلُ الآخر، فَرَدُّهُ إليه أولىٰ.

* قال:

وَعَدَمُ انْخِرَاقِ الأَفْلَاكِ، وحُصُولُ الجَنَّةِ فَوْقَهَا، ودَوَامُ الحَيَاةِ مَعَ الاحْتِرَاقِ، وتَوَلُّدُ البَدَنِ مِنْ غَيْرِ التَّوَالُدِ، وتَنَاهِي القُوَىٰ الجِسْمَانِيَّةِ ـ اسْتِبْعَادَاتٌ.

○ أقول:

احْتَجَّ القائلُ بامتناع العَوْدِ بوجوه[3]:

الأولُ: أنه لو ثَبَتَ المَعَادُ الجِسْمانيُّ: فإما أن (١٨٧/ج) يكونَ

---

(١) سورة يس: ٧٩.

(٢) (هـ): وجعله جزء بدنهما. وفي (د): لبدنيهما.

(٣) انظر: المحصل ص ٥٥٧، كشف المراد بتحقيق السبحاني ص ٢٦٠.

وصولُ الثواب والعقاب[١] في الأفلاك أو في العناصر، والثاني هو التَّناسُخُ[٢]، والأولُ يُوجِبُ انخراقَ الأفلاك[٣].

ويَلزَمُ[٤] أيضاً: حصولُ الجَنَّةِ فوق الأفلاك؛ لأن وصولَ الثواب إلى المُكلَّف في الجنة، والجنةُ في السماء على تقدير ثبوتها، فيَلْزَمُ عَدَمُ كُرَيَّةِ الأفلاك[٥].

وأيضاً: يَلْزَمُ دوامُ الاحتراق[٦] مع دوام الحياةِ[٧]، وهو ممتنع[٨].

---

(١) عبارة الرازي في المحصل: «وثانيها: أن الجنة والنار: إما أن تكونا في هذا العالم أو في عالم آخر، أما في هذا العالم: فإما أن تكون في عالم الأفلاك أو في عالم العناصر...» ص٥٥٧.
وعبارة القوشجي في شرح التجريد: «لو ثبت المعاد الجسماني: فإما أن يكون عود الروح إلى البدن في عالم العناصر، وهو التناسخ، أو في عالم الأفلاك، وهو يوجب انخراق الأفلاك، وهو محال» ٣/٣٤٠.

(٢) وهو محال؛ وذلك لأن وصول الثواب والعقاب لو كان في عالم العناصر، لكانت النفوس متعلقة بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقتها، وذلك عين التناسخ.
انظر: المفصل في شرح المحصل للكاتبي ل: ٢٦٨.

(٣) وهو محال؛ وذلك لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق والالتئام، ولا يخالطها شيء من الفاسدات. وهذا بحسب اعتقاد القائل بامتناع العود، وهم قدماء الفلاسفة. انظر: المحصل ص ٥٥٧.

(٤) أي: يلزم من ثبوت المعاد الجسماني.

(٥) وذلك لأن الفلك بسيط، فيكون شكله كريا، فشكله الكرة، فلو فرض عالم آخر كان كريا، فلو فرض كرة أخرى حصل بينهما خلاء، وهو محال.
انظر: مطالع الأنظار ص ٢١٩.

(٦) (ب): الإحراق.

(٧) وهو حال أهل النار في النار.

(٨) بيان امتناعه: هو أن الإنسان إذا احترق بالنار فسد مزاجه وتفرقت أجزاؤه، فلم تبق علاقة للنفس بالبدن، حتى يتألم حياً، وهو مناقض لما تقولون به من أن العاصي في جهنم يبقى حياً ويتألم. انظر: توضيح المراد للحسيني ص ٨٧.

وأيضاً: يَلْزَمُ تَوَلُّدُ البَدَنِ من غير التوالدِ[1]، وهو ممتنعٌ.

وأيضاً: يَلْزَمُ (٢٠٨/هـ) أن يكون القُوىٰ الجِسْمَانية[2] غيرَ متناهيةِ التحريك؛ لأن وصولَ الثواب دائماً، ووصولَ العقاب بالنسبة إلىٰ البعض دائماً، يُوجِبُ التحريكات الغيرِ المتناهية.

أجَابَ المُصنِّفُ عن هذه الوجوه: أنها[3] استبعاداتٌ، ولا امتناعَ في شيءٍ مما ذُكِرَ[4].

فإن الأفلاكَ حادثةٌ، كما[5] ذُكِرَ[6]، فيكونُ عدمُها جائزاً، وإذا كان عدمُها جائزاً[7] كان انخراقُها أيضاً جائزاً.

وحصولُ الجنة فوق الأفلاك جائزٌ، وكُرَيَّتُها ممنوعةٌ، وعلىٰ تقدير كُرَيَّتِها لا يَسْتَلْزِمُ حصولُ الجنة فَوْقَها عَدَمَ كُرَيَّتِها.

ودوامُ الحياة مع دوام الاحتراق[8] ممكنٌ؛ لأن الله تعالىٰ قادرٌ علىٰ كل مقدور.

والتَّوَلُّدُ ممكنٌ، كما في حَقِّ آدم.

والقوَّةُ الجِسْمَانية قد لا يَتناهَىٰ انفعالاتُها، وكذا فِعْلُها بواسطة[9].

---

(١) وذلك في وقت الإعادة.

(٢) (ج): القوة الجسمانية.

(٣) (ج): بأنها.

(٤) (هـ): ذكرنا.

(٥) (ج) (هـ): لما.

(٦) (أ): ذكرنا.

(٧) ساقطة من (هـ).

(٨) (ب): الإحراق.

(٩) عبارة الحلي في كشف المراد: والقوىٰ الجسمانية قد لا يتناهىٰ أثرها إذا كانت واسطة في التأثير. ص ٢٦١ بتحقيق السبحاني.

* قال:

وَيُسْتَحَقُّ الثَّوَابُ والمَدْحُ بِفِعْلِ الوَاجِبِ والمَنْدُوبِ، وفِعْلِ ضِدِّ القَبِيحِ، والإِخْلَالِ بِهِ، بِشَرْطِ فِعْلِ الوَاجِبِ لِوُجُوبِهِ أَوْ لِوَجْهِ وُجُوبِهِ، والمَنْدُوبُ كَذَلِكَ، والضِّدُّ؛ لأَنَّهُ تَرْكُ القَبِيحِ، والإِخْلَالُ؛ لأَنَّهُ إِخْلَالٌ بِهِ؛ لأَنَّ المَشَقَّةَ مِنْ غَيْرِ عِوَضٍ ظُلْمٌ. وَلَوْ أَمْكَنَ الابْتِدَاءُ بِهِ كَانَ عَبَثاً. وكَذَا يُسْتَحَقُّ العِقَابُ والذَّمُّ بِفِعْلِ القَبِيحِ والإِخْلَالِ بالوَاجِبِ؛ لاشْتِمَالِهِ عَلَىٰ اللُّطْفِ، والسَّمْعِ.

مبحث الثواب والعقاب

○ أقول:

لَمَّا بَيَّنَ المَعادَ الجِسْمَانيَّ[1]، أراد أن يُشِيرَ إلىٰ الثواب والعقاب[2].

والثوابُ: هو النَّفْعُ المُسْتَحَقُّ المُقارِنُ للتعظيم. والمَدْحُ: قَوْلٌ يُنبِئُ عن ارتفاع حال الغير، مع القَصْدِ إلىٰ الرَّفع[3].

تعريف الثواب

والمُكلَّفُ يَسْتَحِقُّ الثوابَ والمَدْحَ: بفِعْل الواجبِ، وبفِعْل المندوبِ، وبفِعْل ضِدِّ القبيح[4]، وبالإخلال بفِعْل القبيح.

---

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: لما بين... آخره. أقول: لما ذكر حكم البعث، وفرغ عنه، أخذ الآن يتكلم علىٰ الأسباب الموجبة لذلك، فلما فرغ من الحكم المسببي شرع الآن في الحكم السببي، والله ـ تعالىٰ ـ أعلم» ١٩٤/أ.

(٢) انظر في الثواب والعقاب: شرح الأصول الخمسة ص ٦١١، الأربعين للرازي ٢٠٦/٢، مطالع الأنظار ص ٢٢٠، شرح المقاصد ١٢٥/٥.

(٣) زاد في كشف المراد: منه ص ٣٨٤.

(٤) وهو الترك له. كشف المراد ص ٣٨٤.

شرط استحقاق الثواب

ويُشْتَرَطُ في استحقاق الثواب والمدح إيقاعُ الواجب لوجوبه[1] أو لوَجْهِ وجوبه[2]، وإيقاعُ المندوب لِنَدْبِهِ أو لِوَجْه نَدْبِهِ، وإيقاعُ فِعْلِ ضِدِّ القبيح لكونه تَرْكَ القبيح، والإخلالُ بالقبيح؛ لأنه إخلالٌ بالقبيح. لأنه لو فعَلَ[3] الواجبَ والمندوبَ لا لِمَا ذُكِرَ، بل لأجلِ أَمْرٍ آخر لم يَسْتحِقَّ ثواباً ولا مَدْحاً، وكذا لو فَعَل ضِدَّ القبيح أو أَخَلَّ بالقبيح لا لِمَا ذُكِرَ، بل لِغَرَضٍ آخرَ مِنْ لذةٍ أو غيرِها، لم يَسْتحِق ثواباً ولا مَدْحاً.

وإنما يُسْتَحَقُّ الثوابُ والمَدْحُ بما ذُكِرَ؛ لأن الإتيانَ بما ذُكِرَ مَشَقَّةٌ، فالتزامُ المَشَقَّةِ عن القادر الحكيم من غير غَرَضٍ، أو: لِغَرَضٍ هو الإضرارُ ظُلْمٌ، والظُّلْمُ قبيحٌ، والقبيحُ لا يَصْدُرُ عن القادر الحكيم؛ أو لِغَرَضٍ هو النفعُ، فذلك النفعُ لا يخلو: إما أن يُمْكِنَ الابتداءُ بذلك النفع من غير (١٩٦/ب) تَوَسُّطٍ يَلْزَمُ[4] العَبَثُ؛ وإما أن لا يُمْكِنَ الابتداءُ بذلك النفع، وحينئذٍ ينبغي أن يُسْتَحَقَّ بما ذُكِرَ الثوابُ والمَدْحُ[5].

وفيه نَظَرٌ؛ لأنه مبنيٌّ على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وقد عَرَفْتَ ما فيه.

---

(١) بحيث لو سئل: لم فعلت أو تركت؟ أجاب: لأنه واجب أو مندوب أو قبيح في الشرع. توضيح المراد ص ٨٠٩.

(٢) المراد بالوجه: هو ملاك الحكم، من المصلحة أو المفسدة الواقعية التي يعلمها الشارع، ويجعل الحكم عليها، ملزمة كانت أو غير ملزمة، وجميع الملاكات يرجع إلى ملاك واحد، وهو القربة من الله تعالى. توضيح المراد ص ٨٠٩.

(٣) جملة: «لو فعل» ساقطة من (ب).

(٤) كذا في جميع النسخ. والمناسب: فيلزم.

(٥) (أ) زيادة: فيه.

ويَسْتَحِقُّ المُكَلَّفُ العقابَ والذمَّ بفعلِ القبيحِ والإخلالِ بالواجب.

والعقابُ: هو الضَّررُ المُستَحَقُّ المُقارِنُ للإهانة. والذمُّ: قولٌ يُنبِئُ عن اتِّضَاعِ حالِ الغيرِ مع قَصْدِهِ. تعريف العقاب

وإنما يُسْتَحَقُّ العقابُ والذمُّ بفعل القبيح أو الإخلالِ بالواجب بوجهين[1]:

أحدهما: عقليٌّ، والآخرُ: سَمْعِيٌّ.

أما العقليُّ: فلأن العقابَ على ما ذُكِرَ لُطفٌ؛ لأن المُكَلَّفَ إذا عَلِمَ أن المعصيةَ يَسْتَحِقُّ بها العقابَ، فإنه يَبْعُدُ عن فِعْلِها، ويَقرُبُ إلى فِعْلِ ضدها، وهو معلومٌ قطعاً، واللطفُ على الله تعالى واجبٌ.

وأما السمعُ: فَلِمَا عُرِفَ من القرآن والأحاديث أن الإخلالَ بالواجب سببٌ لاستحقاق[2] العقاب.

* قال:

ولَا امْتِنَاعَ فِي اجْتِمَاعِ الاسْتِحْقَاقَيْنِ بِاعْتِبَارَيْنِ.

○ أقول:

هذا جوابٌ عن اعتراض واردٍ على أن الإخلالَ بالواجب سببٌ لاستحقاق الذم[3].

تقريرُ الاعتراض: أن الإخلالَ بالواجب لو كان سَبَباً لاستحقاق

(١) (ج): لوجهين.
(٢) (هـ): استحقاق.
(٣) ساقطة من (هـ).

الذمِّ، والإخلالَ بالقبيح سبباً لاستحقاق المدح، لكان المُكَلَّف إذا أَخَلَّ بالواجب وبالقبيح، كان مُسْتَحِقًّا للمدح والذمِّ، (٢٠٩/هـ) فيلزمُ اجتماعُ الاستحقاقين، أي: استحقاقِ المَدْح والذمِّ في مُكلَّفٍ واحدٍ، وهو ممتنع.

تقريرُ الجواب: أن اجتماعَ الاستحقاقين باعتبارين: أما استحقاقُ المَدْحِ فباعتبار الإخلال بالقبيح، وأما استحقاقُ الذمِّ فباعتبار الإخلال بالواجب، ولا امتناعَ في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين.

* قال:

وَإِيجَابُ المَشَقَّةِ فِي شُكْرِ المُنْعِمِ[1] قَبِيحٌ، ولِقَضَاءِ العَقْلِ بِهِ مَعَ الجَهْلِ. (١٨٨/ج)

○ أقول:

ذَهَبَ أبو القاسم[2] البَلْخِي إلىٰ أن إيجابَ هذه التكاليف وَقَعَ شُكْراً للنِّعَمِ التي أَنعَمَ اللهُ تعالىٰ بها، فلا يَسْتَحِقُّ المُكلَّفُ بها ثَواباً[3].

فبيَّنَ المُصنِّفُ[4] بطلانَه: بأن إيجابَ المشقة في شُكْرِ النِّعَم[5] قبيحٌ عند العقلاء؛ إذ يَقْبُحُ عقلاً أن يُنْعِمَ الإنسانُ علىٰ غيره نِعْمَةً، ثم

---

(١) (ب): النعم.

(٢) (هـ) (ج): قاسم.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦١٧، كشف المراد ص ٣٨٦.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: فبين المصنف.. آخره. أقول: وأورد علىٰ هذا: أنه يقتضي أن تكون الهبة بشرط الثواب قبيحاً غير مشروع، فاعلم» أ/ ١٩٥.

(٥) (ب) (ج): النعمة.

بتكلفةٍ ويُوجِبَ عليه شُكْرَهُ على تلك النعمة، من غير أن يَصِلَ إليه ثوابٌ، والقبيحُ لا يَصْدُرُ من الله تعالى، فتَعَيَّنَ أن يكون إيجابُ التكاليف لاستحقاق الثواب.

وبأن العَقْلَ قاضٍ بوجوب شُكْرِ المُنعِم، وجاهلٌ بالتكاليفِ الشرعيةِ، فقضاءُ[1] العَقْلِ بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف، يُوجِبُ الحُكْمَ بأن التكاليفَ ليست شُكْراً.

* قال:

ما يشترط في استحقاق الثواب وما لا يشترط

وَيُشْتَرَطُ فِي اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ كَوْنُ الفِعْلِ[2] أَوْ الإِخْلَالِ بِهِ شَاقًّا، لَا رَفْعُ النَّدَمِ عَلَىٰ فِعْلِهِ، ولَا انْتِفَاءُ النَّفْعِ العَاجِلِ إِذَا فُعِلَ لِلوَجْهِ.

○ أقول:

يُشْتَرَطُ في استحقاق الثوابِ كَوْنُ الفعلِ الواجب أو المندوبِ أو الإخلالِ[3] بالفعل القبيح مشتملاً على المشقة؛ لأن المُوجِبَ لاستحقاق الثوابِ هو المشقةُ، فإذا انْتَفَتْ انتفى استحقاقُ الثواب.

ولا يُشْتَرَطُ في استحقاق الثواب بفعل الطاعة رَفْعُ النَّدَمِ على فعل الطاعة، فإن في حالة صدور الفعل يَمْتَنِعُ النَّدَمُ عليه، فلا فائدةَ في اشتراطِ رفعه.

---

(1) (أ) (ج): وقضاء.
(2) (هـ) زيادة: الواجب أو المندوب.
(3) (أ): والإخلال.

ولا يُشْتَرَطُ أيضاً في استحقاق الثواب انتفاءُ النفع العاجل، إذا فَعَلَهُ المُكَلَّفُ لوَجْهِ الوجوبِ أو لوَجْهِ النَّدْبِ، أو للوجوبِ أو للنَّدْبِ.

* قال:

اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالإهانة

وَيَجِبُ اقْتِرَانُ الثَّوَابِ بِالتَّعْظِيمِ والعِقَابِ بِالإِهَانَةِ؛ لِلْعِلْمِ الضَّرُورِيِّ بِاسْتِحْقَاقِهِمَا مَعَ فِعْلِ مُوجِبِهِمَا[1].

○ أقول:

ذَهَبَ[2] المعتزلةُ إلىٰ أن الثوابَ يَجِبُ أن يَقْتَرِنَ بالتعظيم، والعقابَ يَجِبُ أن يَقْتَرِنَ بالإهانة[3].

واختاره المُصنِّفُ. (٩٨/أ)

واحْتجَّ عليه: بأنَّا نَعْلَمُ بالضرورة أن الفِعْلَ المُوجِبَ للثواب والفعلَ المُوجِبَ للعقاب، يَسْتَحِقُّ فاعلُهُما التعظيمَ والإهانةَ[4].

* قال:

دوام الثواب والعقاب

وَيَجِبُ دَوَامُهُمَا؛ لِاشْتِمَالِهِ عَلَىٰ اللُّطْفِ، ولِدَوَامِ المَدْحِ والذَّمِّ، وَلِحُصُولِ نَقِيضِهِمَا[5] لَوْلَاهُ. وَيَجِبُ خُلُوصُهُمَا؛ وإِلَّا لَكَانَ الثَّوَابُ

---

(١) (هـ): يوجبهما.

(٢) (ج): ذهبت.

(٣) انظر: كشف المراد ص ٣٨٧، شرح المقاصد ٥/١٣٠.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والذي يظهر له والله تعالىٰ أعلم: أن نفس الإثابة تعظيم، والعقاب نفسه إهانة، وهذا أمر لا مرية فيه ولا فرية» ب/١٩٥.

(٥) (د): نقيضيهما.

أَنْقَصَ حَالاً مِن العِوَضِ والتَّفَضُّلِ عَلَىٰ تَقْدِيرِ[1] حُصُولِهِ فِيهِمَا، وَهُوَ[2] أَدْخَلُ فِي بَابِ الزَّجْرِ.

○ أقول:

ذَهَبَت المعتزلةُ[3] إلىٰ أنه يَجِبُ دوامُ ثوابِ أهل النعيم وعقابِ أهل الجحيم عَقْلاً.

واختاره المُصنِّفُ.

واحْتجَّ عليه: بأن دوامَ الثواب علىٰ الطاعة ودوامَ العقاب علىٰ المعصية، يَبْعَثُ المُكَلَّفَ علىٰ فِعْلِ الطاعة، ويَزْجُرُهُ عن المعصية، فيكون لُطْفاً، واللطفُ واجبٌ.

وبأن المُوجِبَ لاستحقاق الثواب والعقاب هو المُوجِبُ للمَدْحِ والذمِّ، والمَدْحُ أو الذمُّ غيرُ مُقَيَّدٍ بزمان دون زمان، بل يكون دائماً، فلابد وأن يكون المُوجَبُ الآخرُ وهو الثواب والعقاب دائماً؛ لأن دوام أحد المُوجَبَيْنِ يَسْتَدْعِي دوام المُوجَبِ الآخر.

وبأنه لولا دوامُ الثواب والعقاب لكان الثوابُ والعقابُ منقطعين، وحينئذ يَلْزَمُ حُصولُ نَقِيضِهما، أي: يَلْزَمُ بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصولُ الضرر الذي هو نقيضُه، وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصولُ النفع الذي هو نقيضُه، وحصولُ نقيضي الثواب والعقاب مُنافٍ

---

(١) (ج): قدر.

(٢) (ب): فهو.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦، شرح المقاصد ٥/١٣٠، القلائد في تصحيح العقائد لابن المرتضى ص ١٢٢.

لهما؛ لأن الثوابَ والعقابَ ينبغي أن يكونا خَالِصَيْنِ عن الشوائب[1]؛ لأنه لو لم يكن الثوابُ والعقابُ خَالِصَيْنِ، لكان الثوابُ والعقابُ أَنْقَصَ حالاً مما هو عِوَضٌ لهما، (١٩٧/ب) والتفضُّلِ - على تقدير حُصوله - في الثواب (٢١٠/هـ) والعقاب الخَالِصَيْنِ عن الشوائب[2]، لأنه أَدْخَلُ في الزَّجْرِ عن المعاصي.

* قال:

وكُلُّ ذِي مَرْتَبَةٍ فِي الجَنَّةِ لَا يَطْلُبُ الأَزْيَدَ. وَيَبْلُغُ سُرُورُهُمْ بِالشُّكْرِ إِلَىٰ حَدِّ انْتِفَاءِ المَشَقَّةِ، وغِنَاهُمْ[3] بِالثَّوَابِ يَنْفِي مَشَقَّةَ تَرْكِ القَبَائِحِ، وأَهْلُ النَّارِ يُلْجَئُونَ إِلَىٰ[4] تَرْكِ القَبَائِحِ.

○ أقول:

هذا إشارةٌ إلى جوابِ اعتراضٍ.

تقريرُه: أن الثوابَ لا يَخْلُصُ عن الشَّوْبِ؛ وذلك لأن أهلَ الجنة درجاتُهم متفاوتةٌ، فَمَنْ كان أدنى مرتبةً يكون مُغْتَمًّا إذا شَاهَدَ مَنْ هو أعظمُ درجةً؛ ولأنه يَجِبُ على أهل الجنة الشُّكْرُ على نِعَمِ الله تعالى جَلَّ ذِكْرُه؛ ويَجِبُ أيضاً عليهم الإخلالُ بالقبائح، وكلُّ ذلك مشقةٌ، فلا يكون الثوابُ خَالِصاً عن الشَّوْبِ[5].

---

(١) (ج) زيادة: وإنما ينبغي أن يكون الثواب والعقاب خالصين عن الشوائب.

(٢) (ج): الشوب.

(٣) (ج): وغناؤهم.

(٤) (ج): على.

(٥) (أ): الشوائب.

تقريرُ الجواب: أن كلَّ ذي مرتبةٍ في الجنة لا يَطْلُبُ مرتبةً أَزْيَدَ من مرتبته، فلا يكونُ مُغْتَمًّا بمشاهدة مَنْ هو أعظمُ درجةً منه، وأن سرورَهم بالشُّكر يَبْلُغُ إلىٰ حدِّ انتفاءِ المشقة، وأن غناءَهم بالثواب ومنافعِهِ يَنْفِي عنهم مشقةَ تَرْكِ القبائح؛ لأنه حينئذ (١٨٩/ج) تَرْكُ القبائح[1] لا يكون مشقةً عليهم.

وأما أهلُ النار فإنهم يُلْجَئُون[2] إلىٰ تَرْكِ القبائح، فلا تَصْدُرُ القبائحُ عنهم، فلا يكونُ ذلك تكليفاً؛ لأنه انتهىٰ إلىٰ حَدِّ الإلجاء، فلا يَحْصُلُ لهم[3] ثوابُ تَرْكِ[4] القبائح، فيكونُ عقابُهم خَالِصاً عن الشَّوْبِ.

○ أقول:

وَيَجُوزُ تَوَقُّفُ الثَّوَابِ عَلَىٰ شَرْطٍ، وَإِلَّا لَأُثِيبَ العَارِفُ بِاللهِ ـ تَعَالَىٰ ـ خَاصَّةً[5].

جواز توقف الثواب على شرط

أقول:

ذَهَبَ[6] جماعةٌ من المعتزلة إلىٰ أن الثوابَ يَجُوزُ أن يَتوقَّفَ علىٰ شَرْطٍ.

واختاره المُصنِّفُ.

---

(١) (أ) (هـ) زيادة: عنهم.

(٢) (ج): ملجؤن.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) (ج): بترك.

(٥) في كشف المراد زيادة في المتن وهي: «وهو مشروط بالموافاة، لقوله تعالىٰ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ وقوله: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ﴾» ص ٣٨٩.

(٦) (أ): ذهبت.

واحتَجَّ عليه: بأنه لو لم يَجُزْ تَوَقُّفُ الثواب على شَرْطٍ، لكان العَارِفُ بالله تعالى وَحْدَهُ ـ من غير أن يُصَدِّقَ النبيَّ عليه الصلاة والسلام في رسالته ـ مثاباً، واللازمُ باطلٌ بالاتفاق.

بيانُ الملازمة: أن العَارِفَ بالله تعالى وَحْدَه ـ مِنْ غير أن يُصَدِّقَ النبيَّ عليه الصلاة والسلام ـ له معرفةٌ مستقلة، فلو لم يَجُزْ تَوَقُّفُ الثوابِ على شَرْطٍ لوَجَب أن يُثَابَ بالمعرفة المستقلة، وإن لم يُصَدِّقْ النبيَّ عليه الصلاة والسلام.

* قال:

والإِحْبَاطُ بَاطِلٌ؛ لِاسْتِلْزَامِهِ الظُّلْمَ، وَلِقَوْلِهِ[1] تَعَالَىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[2]، وَلِعَدَمِ الأَوْلَوِيَّةِ إِذَا كَانَ الآخِرُ ضَعِيفاً[3]، وحُصُولِ المُتَنَاقِضَيْنِ مَعَ التَّسَاوِي.

نفي الإحباط والتكفير

○ أقول:

اختلفوا في المؤمن إذا اجتمع له طاعاتٌ ومعاصٍ:

فَذَهَبَت[4] الأشاعرةُ إلى أنه لا يَجِبُ على الله تعالى ثوابُه وعقابُه[5]، بل إنْ أثابَ فبفضله، وإنْ عاقبَ فبِعَدْلِهِ، وله إثابةُ العاصي وعقابُ المطيع[6].

---

(١) (ج): وقوله.

(٢) (أ) زيادة: ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

(٣) كذا في جميع النسخ، وفي كشف المراد ص ٣٩٠ وشرح التجريد للقوشجي ٣/٣٤٢: «ضعفا».

(٤) (ب): فذهب.

(٥) (ب): وعذابه.

(٦) انظر: الأربعين للرازي ٢/٢٣٧، مطالع الأنظار ص ٢٢٣، شرح المقاصد ٥/١٤٠.

وذَهَبَ جماعةٌ من المعتزلة[1] إلىٰ الإحْبَاطِ والتكفير، علىٰ معنىٰ أن المُكَلَّفَ أَسْقَطَ ثوابَه المُتقدِّمَ بالمعصيةِ المتأخرةِ، وكَفَّرَ ذنوبَهُ المتقدمةَ بطاعته المتأخرةِ.

واختار المُصنِّفُ نَفْيَ الإحباط والتكفير.

واحْتَجَّ عليه: بأنه ظُلْمٌ، والظلمُ علىٰ الله تعالىٰ محالٌ، وبأن قوله تعالىٰ: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[2] ينافيه.

قولُه: «ولعدم... الخ»[3] إشارةٌ إلىٰ دليلِ بطلان مذهب أبي هاشم.

تقريرُ مذهبه: أنه ينتفي الأقلُّ بالأكثر، وينتفي الأكثرُ بالأقلِّ بما ساواه[4]، ويبقىٰ الزائدُ مُسْتَحقًّا، وهو المُوازَنةُ.

تقريرُ الدليل علىٰ بُطلانه: أنه لو فُرِضَ أن المُكَلَّف اسْتَحَقَّ خمسةَ أجزاءٍ من الثواب، وعَشَرةَ أجزاءٍ من العقاب[5]، فإسقاطُ إحدىٰ الخَمْسَتين من العقاب[6] دون الأخرىٰ ليس أولىٰ من العكس.

ولو فُرِضَ أنه اسْتحَقَّ خَمْسَةَ أجزاءٍ من الثواب، وخَمْسَة أجزاءٍ من العقاب: فإنْ تَرَتَّبَ إسقاطُ إحداهما علىٰ الأخرىٰ يَلْزَمُ صَيْرُورةُ

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤.

(٢) سورة الزلزلة: ٧.

(٣) (ج): إلىٰ آخره.

(٤) عبارة الحلي والقوشجي: «وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه»، كشف المراد ص ٣٩٠، شرح التجريد للقوشجي ٣/٣٤٢.

(٥) (ب): العذاب.

(٦) ساقطة من (هـ).

المطلوب غالباً؛ وإن تَسَاوَقتا[1] لزمَ وجودُهما معاً؛ لأن عِلَّةَ عدمِ كلِّ واحد منهما وجودُ الآخر، فلو عُدِما دَفْعَةً لوُجِدَا دَفْعَةً، لكنَّ العلةَ موجودةٌ حالَ حُدوث المعلول، فهما موجودان حالَ كونهما معدومين، (٢١١/هـ) فيَلْزَمُ الجَمْعُ بين النقيضين.

* قال:

والكَافِرُ مُخَلَّدٌ. وعَذَابُ صَاحِبِ الكَبِيرَةِ مُنْقَطِعٌ؛ لاسْتِحْقَاقِهِ[2] الثَّوَابَ بِإِيمَانِهِ، وَلِقُبْحِهِ عِنْدَ العُقَلاءِ. والسَّمْعِيَّاتُ مُتَأَوَّلَةٌ، وَدَوَامُ العِقَابِ مُخْتَصٌّ بِالكَافِرِ.

○ أقول:

عذاب الكفار لا ينقطع

اتفقَ المسلمون على أن عذاب الكفار المعاندين دائمٌ لا يَنقطِعُ.

والكافرُ المُبالِغُ في الاجتهاد والذي لم يَصِل إلى المطلوبِ، زَعَمَ الجَاحِظُ والعَنْبَرِيُّ[3] أنه معذورٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[4].

وذَهَبَ الباقون إلى أنه غيرُ معذور، وادَّعَوا الإجماعَ عليه[5].

واحْتَجُّوا عليه[6]: بأن الكافرَ المُبالِغَ في الاجتهاد: إما أن يَصِيرَ

---

(١) (ب): تساوقت، (هـ): تساويا. وفي (أ) (ج) زيادة: معاً.

(٢) (ب) (ج): لاستحقاق.

(٣) لم أجد ترجمته.

(٤) سورة الحج: ٧٨.

(٥) انظر: المحصل ص ٥٦٦.

(٦) ما ذكره في الاحتجاج هو كلام الطوسي في تلخيص المحصل ص ٤٠٠.

واصلاً إلى الحقِّ، أو يَبْقى ناظراً، وكلاهما ناجٍ، ويَمْتنِعُ أن يُؤدِّي الاجتهادُ إلى الكفر، فالكافر: إما مُقلِّدٌ للكُفْر، وإما جاهلٌ جَهْلاً مُرَكَّباً، وكلاهما مُقصِّرٌ في الاجتهاد، ولذلك حَكَمُوا بوقوعه في العذابِ.

وقولُه تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾خطابٌ إلى أهل الدِّين، لا إلى الخارجين، أو الذين لم يَدْخُلوا فيه.

وأما أنَّ عذابَ أصحابِ[1] الكبائر هل هو منقطعٌ[2]؟

مطلب أصحاب الكبائر منقطع

فَذَهَبَ أهلُ السُّنَّةِ والإماميةُ من الشيعة وطائفةٌ من المعتزلة إلى أنه ينقطع.

واختاره المُصنِّفُ.

واحتَجَّ عليه: بأن صاحبَ الكبائر يَسْتَحِقُّ[3] الثوابَ بإيمانه؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[4]، ولا شَكَّ أن الإيمان أعظمُ أعمال الخير، فإن اسْتَحَقَّ العقابَ بالمعصية: فإما أن يُقدَّمَ الثوابُ على العقاب، وهو باطل بالاتفاق، أو بالعكس، وهو المطلوبُ.

وبأنه: (١٩٨/ب) لو لم يَنْقَطِعْ عذابُه يَلْزَمُ أنه إذا عَبَدَ اللهَ مُكَلَّفٌ مُدَّةَ عُمْرِهِ، ثم عَمِلَ كبيرةً في آخر عُمْرِهِ، أن لا يَنقطِعَ عذابُه، وهو قبيحٌ عَقْلاً.

---

(١) (ب) (هـ): صاحب.

(٢) انظر في هذه المسألة: أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٢، شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦، الأربعين للرازي ٢/٢٣٧، كشف المراد ص ٣٩١، شرح المقاصد ٥/١٤٨.

(٣) (أ): مستحق.

(٤) سورة الزلزلة: ٧.

وأما السَّمعيَّاتُ التي تَمَسَّكَ بها[1] المعتزلةُ في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة (١٩٠/ج)، مِثلُ قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ﴾[2] ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا﴾[3] ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا﴾[4] فمُتأوَّلة: إما بتخصيص العُمُومات بالكفار، أو بحَمْلِ الخُلود علىٰ المُكْثِ الطويل.

وأما قولُهم[5]: «بأن الثوابَ والعقابَ ينبغي أن يكون دائماً؛ لِمَا تقدم» فإن أُرِيدَ بدوام العقاب دوامُ عقابِ الكفار فمُسَلَّمٌ، وإلَّا فممنوعٌ.

* قال:

جواز العفو

والعَفْوُ وَاقِعٌ؛ لأنَّهُ حَقُّهُ ـ تَعَالَىٰ ـ فَجَازَ إِسْقَاطُهُ، ولَا ضَرَرَ عَلَيْهِ فِي تَرْكِهِ مَعَ ضَرَرِ التَّارِكِ[6] بِهِ، فَحَسُنَ إِسْقَاطُهُ، ولأنَّهُ إِحْسَانٌ، ولِلسَّمْعِ.

○ أقول:

اختَلَفُوا في جَوازِ العَفْوِ:

---

(١) ساقطة من (أ) (ج).

(٢) سورة الجن: ٢٣.

(٣) سورة النساء: ٩٣.

(٤) سورة النساء: ١٤.

(٥) (ج): قوله.

(٦) في كشف المراد: «النازل به» ص ٣٩٢.

فذَهَبَ جماعةٌ من المعتزلة[1] إلىٰ أنه جائزٌ عقْلاً، غيرُ جائزٍ سَمْعاً.

وذَهَبَ قومٌ إلىٰ وقوعه عقْلاً وسَمْعاً[2].

واختاره المُصنِّفُ.

واحْتَجَّ علىٰ وُقوعه عقْلاً[3]: بأن العقابَ حقُّ الله تعالىٰ، فجَازَ له إسقاطُ حَقِّهِ؛ وبأن العقابَ ضررٌ[4] علىٰ المُكَلَّفِ، ولا ضَرَرَ علىٰ الله تعالىٰ في تَرْكِهِ، وكلُّ ما كان كذلك فإسقاطُهُ حَسَنٌ، وكلُّ ما هو حَسَنٌ فهو واقع. ولأن العفوَ إحسانٌ، والإحسانُ علىٰ الله تعالىٰ واجبٌ.

وعلىٰ وقوعه سَمْعاً: بالدلائلِ السمعية، مِثْلُ قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[5] وقولِهِ تعالىٰ: ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[6].

---

(١) وهم جماعة من معتزلة بغداد. كشف المراد ص ٣٩٢. ونسبه التفتازاني إلىٰ أكثر المعتزلة، شرح المقاصد ٥/١٤٩.

(٢) وهو قول أهل السنة. شرح المقاصد ٥/١٤٨.

(٣) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: واحتج علىٰ وقوعه عقلاً... آخره أقول: وفي هذا الاستدلال ما فيه؛ وذلك لأن مدعاه الوقوع، والدليل عليه الجواز، وهو لا يستلزم الوقوع، ولأنه مخالف لما اختاره فيما تقدم من وجوب دوام عقاب أهل النار» ب/١٩٧.

(٤) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: وبأن العقاب ضرر. أقول: نظر شيخنا [أي: البابرتي] في هذا، وكذا في الذي بعده أيضاً، من غير ذكر لوجه النظر» ب /١٩٧.

(٥) سورة النساء: ٤٨ ـ ١١٦.

(٦) سورة الزمر: ٥٣.

* قال:

ثبوت الشفاعة

والإِجْمَاعُ عَلَى الشَّفَاعَةِ، فَقِيلَ لِزِيَادَةِ المَنَافِعِ، وتَبْطُلُ بِنَا[1] فِي حَقِّهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ والسَّلَامُ. ونَفْيُ المُطَاعِ لَا يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ المُجَابِ، وَبَاقِي السَّمْعِيَّاتِ مُتَأَوَّلَةٌ بِالكُفَّارِ.

○ أقول:

اتفقَ المسلمون على ثبوت الشفاعة؛ لقوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾[2] وفُسِّرَ بالشفاعة. (٢١٢/ هـ)

ثم اختَلَفُوا: فذَهَبَ طائفةٌ[3] إلى أنها: عبارةٌ عن طَلَبِ زيادةِ المنافع للمؤمنين المُستحقين للثواب.

وذَهَبَ طائفةٌ[4] إلى أن الشَّفاعةَ للعُصاة من أُمَّةِ محمد ﷺ في إسقاط عقابهم.

وهو الحَقُّ عند المُصنِّف.

وأبْطَلَ المُصنِّفُ[5] الأولَ: بأن الشفاعةَ لو كانت لطلب زيادةِ المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب، لَكُنَّا شَافِعين في النبي ﷺ؛ لأنا نَطْلُبُ زيادة المنافع للنبي عليه الصلاة والسلام، وهو مُستَحِقٌّ للثواب،

(١) في متن التجريد بتحقيق الشافعي: «منا» ص ٦١٥.
(٢) سورة الإسراء: ٧٩.
(٣) وهم المعتزلة، انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨، شرح المقاصد ٥/١٥٨.
(٤) وهم أهل السنة، انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٤، شرح المقاصد ٥/١٥٦.
(٥) ساقطة من (أ) (ج).

والتالي باطلٌ[1]؛ لأن الشفيعَ أعلىٰ مرتبةً[2] من المشفوع له[3].

قولُه: «ونَفْيُ المُطاع» إشارةٌ إلىٰ جوابِ دليلٍ علىٰ[4] المذهب الأول.

تقريرُ الدليل: أن الله تعالىٰ قال: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[5] نَفَىٰ اللهُ قَبُولَ الشفاعة عن الظالمين، فلا تكونُ الشفاعةُ ثابتةً في حَقِّ العصاة.

تقريرُ الجواب: أنه تعالىٰ نَفَىٰ الشفيعَ الذي يُطاعُ، ونَفْيُ الشفيع المطاع، لا يَسْتَلْزِمُ نَفْيَ الشفيع.

قولُه: «وباقي السمعيات مُتأوَّلة» إشارةٌ إلىٰ جوابِ استدلالاتهم بالسمعيات، مِثْل قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾[6]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا﴾[7] وقوله تعالىٰ: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ (٩٩/أ) ٱلشَّٰفِعِينَ﴾[8].

---

(١) (أ) (ب) زيادة: باطل.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: أعلىٰ مرتبة... آخره. أقول: واعترض علىٰ هذا: بأنا نطلب له الوسيلة والفضيلة، والدرجة الرفيعة، والبعث في المقام المحمود عقيب الأذان، فهو شفاعة؛ لأنها طلب زيادة المنافع، ولا نسلم لزوم كون الشفيع له أدنىٰ مرتبة من الشافع» ١ / ١٩٨.

(٣) (أ): عنه.

(٤) (ب): عن، وهي ساقطة من (هـ).

(٥) سورة غافر: ١٨.

(٦) سورة البقرة: ٢٧٠.

(٧) سورة البقرة: ١٢٣.

(٨) سورة المدثر: ٤٨.

تقريرُ الجواب: أن هذه الآياتِ مُتأوَّلةٌ بتخصيصها بالكفار، جَمْعاً بين الأدلة.

* قال:

وَقِيلَ فِي إِسْقَاطِ المَضَارِّ، والحَقُّ صِدْقُ الشَّفَاعَةِ فِيهِمَا، وَثُبُوتُ الثَّانِي لَهُ؛ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلاَةُ والسَّلاَمُ: «ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لأَهْلِ الكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي».

○ أقول:

ذَهَبَ طائفةٌ إلىٰ أن الشفاعةَ بالنسبة إلىٰ العُصَاةِ في إسقاط المَضَارِّ عنهم.

والحَقُّ عند المُصنِّف: صِدْقُ الشفاعةِ فيهما، أي: في زيادةِ المنافع لهم وفي إسقاطِ المَضَارِّ عنهم[1]؛ إذ يُقال: شَفَعَ فلانٌ لفلانٍ[2] إذا طَلَبَ له[3] زيادةَ منافعَ وإسقاطَ مَضَارَّ.

ثم بَيَّنَ أن ثبوتَ الشفاعة بالمعنىٰ الثاني للنبي ﷺ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «ادَّخَرْتُ شَفاعَتِي لأَهْلِ الكبائِرِ من أُمَّتِي»[4].

---

(١) من قوله: «والحق...» إلىٰ هنا ساقط من (ب).

(٢) (أ): عن فلان.

(٣) زيادة من (ج).

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب السنة، باب في الشفاعة، برقم: (٤٧٣٩) عن أنس بن مالك رضي الله عنه، بلفظ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» ٥/١٠٦.
وأخرجه أيضاً الترمذي في سننه، في كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في الشفاعة، برقم: (٢٤٣٥) ٤/٦٢٥ بنفس اللفظ.
=

* قال:

والتَّوبَةُ وَاجِبَةٌ؛ لِدَفْعِهَا الضَّرَرَ، ولِوُجُوبِ النَّدَمِ عَلَىٰ كُلِّ قَبِيحٍ أَوْ إِخْلَالٍ بِوَاجِبٍ. ويُنْدَمُ عَلَىٰ القَبِيحِ لِقُبْحِهِ، وإِلَّا انْتَفَتْ. وخَوْفُ النَّارِ إِنْ كَانَ الغَايَةَ فَكَذَلِكَ، وكَذَا الإِخْلَالُ بِالوَاجِبِ.

التوبة واجبة

○ أقول:

التوبةُ: هي النَّدَمُ علىٰ المعصية في الحال، والعَزْمُ علىٰ تَرْكِها في الاستقبال[1].

تعريف التوبة

وقد اتفقوا علىٰ وجوبها.

واحْتَجَّ المُصنِّفُ علىٰ وجوبها بأمرين:

الأولُ: أن التوبةَ دافعةٌ للضَّرَر الذي هو العقابُ أو الخوفُ منه، ودَفْعُ الضرر واجبٌ، فما به يَندَفِعُ الضررُ أيضاً يكون واجباً.

الثاني[2]: أن النَّدَمَ علىٰ فعل القبيح أو علىٰ الإخلال بالواجب واجبٌ قطعاً، فتكون التوبةُ واجبةً.

ويَجِبُ علىٰ التائب أن يَنْدَمَ علىٰ فِعْلِ القبيح لقُبْحِهِ؛ إذ لو لم

= وأخرجه أيضاً ابن ماجة في سننه، في كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، برقم: (٤٣١٠) عن جابر رضي الله عنه بلفظ: «إن شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» ٢/١٤٤١.

(١) انظر في التوبة وما يتعلق بها: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٩، كشف المراد ص٣٩٥، شرح المقاصد ٥/١٦٢، شرح المواقف ٣/٢٣٩.

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قوله: الثاني... آخره. أقول: وفي هذا ما فيه؛ لكونه مصادرة علىٰ المطلوب، إذ معناه: الندم علىٰ القبيح والإخلال بالواجب واجب، لأن الندم علىٰ ذلك واجب» ب/١٩٨.

يَكن الندمُ على القبيح لقُبْحِهِ، لانتفت التوبةُ، فإن مَنْ نَدِمَ على[1] المعصية لِيَحْفَظَ[2] (١٩١/ج) صحةَ بدنه أو لغَرَضٍ آخر، لا تَحْصُلُ التوبةُ له.

وإن كان غايةُ التوبة هو خوفَ النار فكذلك، أي: لم تَتَحَقَّق التوبة؛ لأن توبةَ الخائف ليس نَدَماً لِقُبْح الفعل، فيكونُ كمَنْ نَدِمَ حِفْظاً لسلامة بدنه.

وكذا الإخلالُ بالواجب إنما يكون الندمُ عليه توبةً، إذا كان الندمُ لأنه إخلالٌ بالواجب، وأما إذا كان الندمُ عليه[3] حِفْظاً لسلامةِ بدنه أو لخوفِ النار، لم تكن توبةً.

* قال:

فَلَا تَصِحُّ مِن البَعْضِ، وَلَا يَتِمُّ القِيَاسُ عَلَى الوَاجِبِ، وَلَو اعْتَقَدَ فِيهِ الحُسْنَ لَصَحَّتِ التَّوْبَةُ.

○ أقول:

أي: إذا ثَبَتَ أن الندمَ على فِعْلِ القبيح أو الإخلال بالواجب، إنما يكون توبةً إذا كان الندمُ لأنه (١٩٩/ب) قبيحٌ أو إخلال بالواجب[4] - يَلْزَمُ أن لا يَصِحَّ الندمُ من قبيحٍ دون قبيحٍ، وهو مذهبُ أبي هاشم. (٢١٣/هـ)

---

(١) (هـ): من، (ب): عن.

(٢) (ج): لحفظ.

(٣) ساقطة من (هـ).

(٤) ساقطة من (أ) (ج).

وذَهَبَ أبو علي إلىٰ أنه يَصِحُّ.

وإنما لَزِمَ مما ذَكَرْنَا ما هو موافقٌ لمذهب أبي هاشم؛ لأنه إذا نَدِمَ علىٰ قبيح دون قبيح، فقد ظَهَرَ أنه لم يَتُبْ عن القبيح لقُبْحِهِ بل لغيره، فلا يَصِحُّ الندمُ.

واحْتَجَّ أبو علي: بأن الندمَ علىٰ قبيحٍ دون قبيح يَصِحُّ، كما أن الإتيانَ بواجب دون واجب يَصِحُّ؛ وذلك لأنه كما يجب تَرْكُ القبيحِ لقبحه، كذلك يجب عليه فعلُ الواجب لوجوبه، فلو لَزِمَ من اشتراكِ القبائح في القُبْح عدمُ صحة الندم علىٰ قبيح دون قبيح، لَزِمَ من اشتراكَ الواجبات في الوجوب، عدمُ صحة الإتيان بواجب دون واجب.

وقولُ المُصنِّف: «ولا يَتِمُّ القياسُ علىٰ الواجب» إشارةٌ إلىٰ جواب هذا الاحتجاج.

تقريرُه: أن هذا القياسَ لا يَتِمُّ؛ للفرق بين المَقِيس والمَقِيس عليه، فإن تَرْكَ القبيح ـ لكونه نَفْياً ـ يكونُ للتعميم، فلا يَحْصُلُ[1] إلا بترك جميع القبائح، بخلاف الإتيان بالواجبِ، فإنه ـ لكونه مُثْبتاً ـ لا يكون للتعميم، فَيَحْصُلُ بإتيان واجب دون واجب، ولذلك فإن مَنْ حَلَفَ ألَّا يَأْكُلَ الرُّمَّانَة[2] لحُمُوضتِها، يَجِبُ أن يَجْتَنِبَ[3] عن[4] أكل كلِّ رُمَّانةٍ حامضةٍ، بخلاف مَنْ حَلَفَ أن يَأكلَ رُمَّانةً لحُمُوضَتِها، فإنه لا يَجِبُ أن يَأكلَ كلَّ رُمَّانةٍ حامضةٍ.

---

(١) (هـ): يصح.

(٢) (أ): رمانة.

(٣) (أ) (ب): يحنث.

(٤) (ب): علىٰ.

ولو اعتقد التائبُ في بعض القبائح الحُسْنَ، صَحَّتْ توبتُهُ عن قبيحٍ اعتقد قُبْحَهُ، دون قبيح اعتقد حُسْنَهُ؛ لحصول شرط التوبة، وهو الندمُ على القبيح لِقُبْحِهِ[1].

* قال:

وكَذَا المُسْتَحْقَرُ.

○ أقول:

أي: إذا اسْتَحْقَرَ أحدَ الفِعْلَيْن من حيث القُبْحُ، والآخرَ اسْتَعْظَمَهُ من حيث القُبْحُ، حتى اعتقد بالحقير أن وجودَه بالنسبة إلى العظيم كعَدَمِه، فتابَ عن العظيم، تُقْبَلُ توبته؛ لأنه تابَ عنه لقُبْحِهِ.

* قال:

والتَّحْقِيقُ أَنَّ تَرْجِيحَ الدَّاعِي إِلَى النَّدَمِ عَن البَعْضِ يَبْعَثُ عَلَيْهِ، وإِن اشْتَرَكَ[2] الدَّوَاعِي فِي النَّدَمِ عَلَى القَبِيحِ كَمَا فِي الدَّوَاعِي إِلَى

(١) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: ولك أن تقول: شرط الندم على القبيح أن يكون لقبحه: إن أريد به القبح بالذات وجب ألا يكون عدم الندم على المعتقد حسنه والمستحقر توبة صحيحة؛ للقبح الذاتي، على مذهب أبي هاشم، بل على مذهب أبي علي أيضاً، وإن أريد به القبح الاعتقادي لم تكن التوبة أمراً حقيقياً، بل أمراً يختلف حاله بحسب الجهة والاعتبار، وهو أيضاً مذهب أبي علي.
وقوله: «والتحقيق...» يريد به بيان ما هو الحق عنده، وهو أن القول بالإطلاق في الحالتين ليس بحق، بل الحق هو التفصيل، وهو أن القبائح التي يجب الندم عليها وتركها: إما أن تكون دواعي الترك مشتركة بين الجميع، بمعنى أنها مساوية؛ أو بعضها راجح، بأن كان الثاني بسبب انضمام قرينة إليه، تعظم الذنب» آ/١٩٩.

(٢) (هـ) أشرك، (أ) (ج): اشتراك.

الفِعْلِ. ولَو اشْتَرَكَ التَّرْجِيحُ اشْتَرَكَ وُقُوعُ النَّدَمِ. وَبِهِ يُتَأَوَّلُ كَلَامُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٍّ - رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - وأَوْلَادِهِ؛ وإِلَّا لَزِمَ الحُكْمُ بِبَقَاءِ الكُفْرِ عَلَىٰ التَّائِبِ مِنْهُ المُقِيمِ عَلَىٰ صَغِيرَةٍ.

○ **أقول:**

لَمَّا بَيَّنَ مذهبَ أبي هاشم وأبي علي، أراد أن يَذْكُرَ ما هو الحَقُّ عنده.

وبيانُه: أنه تَصِحُّ التوبةُ عن قبيحٍ دون قبيحٍ، إذا كانت[1] الداعيةُ إلىٰ تَرْكِ بعض[2] القبائح راجحةً - بسبب[3] اقتران قرائنَ إليها، كعِظَمِ الذنب، أو كَثْرةِ الزواجر عنه[4]، مِثْلُ الشَّنَاعَةِ عند العقلاء، وغيرِ ذلك - علىٰ داعيةِ بَعْضٍ آخر.

ولا تَصِحُّ التوبة عن قبيح دون قبيح، إذا كانت الدواعي إلىٰ تَرْكِ الجميع متساويةً؛ وذلك لأن ترجيحَ الداعي[5] إلىٰ الندم عن البعض، يَبْعَثُ علىٰ ذلك الندم، وإن اشْتَرَكَ الدواعي في الندم علىٰ القبيح، فيَتَحَقَّقُ الندم عن البعض بسبب تَرَجُّح داعيه، ولم يَحْصُل الندمُ عن[6] البعض وإن اشْتَرَكَ الجميعُ في[7] الدَّواعي؛ لأن رُجْحانَ الداعي

(١) (ج): كان.
(٢) ساقطة من (ب).
(٣) (ج): لسبب.
(٤) ساقطة من (ب) (هـ).
(٥) (ب): الدواعي.
(٦) (ب): على.
(٧) (ب): من.

يُخَصِّصُ ذلك البعضَ بالوقوع، فلا يكون عدمُ الندم عن[1] البعض الآخر دالًّا علىٰ أنه ما تَرَكَ القبيح لقُبْحه، بل لأن داعي ذلك الندم الغير الواقع ما تَرَجَّحَ.

وذلك كما في الدواعي إلىٰ الفعل، فإن الأفعال تَقَعُ بِحَسَبِ الدواعي، فإذا كانت داعيةُ بعض الأفعال راجحةً علىٰ داعيةِ بعض آخر، أُخْتُصَّ الفعلُ الذي يكون داعيتُه راجحةً بالوقوع، وإن اشْتَرَكَ مع غيره في الدواعي، وإذا شَارَكَ الدواعي في الترجيح، اشْتَرَكَ وقوعُ الندم، فلا يَصِحُّ الندم عن بعض دون بعض.

وبهذا يُأَوَّلُ ما نُقِلَ عن عَلِيٍّ رضي الله عنه وأولادِه: من أن التوبةَ لا تصحُّ عن بعض القبائح دون بعض، فإنه لو لم يُأَوَّل بهذا لَزِمَ الحكمُ ببقاء الكفر علىٰ التائب من الكفر المقيم علىٰ صغيرة مثل الكذب، وهو خلافُ إجماع المسلمين.

* قال:

أحكام التوبة

والذَّنْبُ (١٩٢/ج) إِنْ كَانَ فِي حَقِّهِ - تَعَالَىٰ - مِنْ فِعْلٍ (٢١٤/هـ) قَبِيحٍ كَفَىٰ فِيهِ النَّدَمُ والعَزْمُ، وفِي الإِخْلَالِ بِالوَاجِبِ اخْتَلَفَ[2] حُكْمُهُ فِي بَقَائِهِ وقَضَائِهِ وعَدَمِهِمَا. وإِنْ كَانَ فِي حَقِّ آدَمِيٍّ اسْتَتْبَعَ إِيصَالَهُ إِنْ كَانَ ظُلْماً، أَوِ العَزْمَ عَلَيْهِ مَعَ التَّعَذُّرِ، أَوِ الإِرْشَادَ إِنْ كَانَ إِضْلَالاً، ولَيْسَ ذَلِكَ جُزْءاً.

---

(١) (ب): علىٰ.

(٢) ساقطة من (أ).

○ أقول:

أراد أن يُشيرَ إلىٰ أقسام التوبة بِحَسَب ما يَتُوبُ منه.

فنقولُ: التوبةُ إن كانت عن[1] ذَنْبٍ يَتَعَلَّقُ بحق الله تعالىٰ: فإن كانت عن فِعْلٍ قبيحٍ كشُرْب الخمر والزنا، كفىٰ فيه الندمُ والعَزْمُ؛ وإن كانت عن الإخلال بالواجب، اختلف حُكْمُه في بقائه وقضائه وعدمهما، فبعضُه يَسْقُطُ عنه بمُجَرَّدِ الندم والعزم علىٰ تَرْك المُعاودة، وبعضُه يحتاج إلىٰ القضاء كالصلاة، وبعضُه يبقىٰ إلىٰ أن يُؤدِّىٰ كالزكاة.

وإن كانت عن[2] ذنب يَتَعَلَّقُ بحقِّ الآدمي، اسْتَتْبَعَ إيصالَهُ إن كان ظلماً، ولم يَتَعَذَّر الإيصالُ؛ بأن كان صاحبُ الحقِّ أو وارثُه باقياً، وإنما يَصِلُ الحَقُّ إلىٰ المُسْتحِقِّ بأن يَرُدَّ المالُ، ويُسَلِّمَ البَدَنُ أو العُضْوُ للقِصاص إلىٰ أولياء المقتول لاستيفاء الحَقِّ؛ وإن تَعَذَّرَ وَجَبَ العَزْمُ علىٰ تَرْكِ المعاودة. وإن كان الذنبُ الذي تَعَلَّقَ[3] بحقِّ الآدمي إضلالاً، وَجَبَ إرشادُ مَنْ أضَلَّهُ، ورجوعُه عمَّا اعْتَقَدَ بسببه إن أمْكَنَ ذلك.

وهذه التوابعُ ليست جُزْءاً من التوبة، فإن العقابَ يَسْقُطُ بالتوبة[4]، وقيامُ المُكلَّفِ بالتوابع إتمامٌ للتوبة، فإن تَرْكَ التوابع لا يَمْنَعُ سُقوطَ العقاب بالتوبة.

---

(١) (ب) (هـ): علىٰ.
(٢) (ب) (هـ): علىٰ.
(٣) (ج): يتعلق.
(٤) ساقطة من (ب) (هـ).

وجوب الاعتذار على المغتاب عند بلوغ الغيبة

* قال:

وَيَجِبُ[1] الاعْتِذَارُ عَلَى الْمُغْتَابِ مَعَ بُلُوغِهِ. (٢٠٠/ب)

○ أقول:

أي: إذا كان الذنبُ الذي تَعَلَّقَ بحقِّ الآدمي هو الاغتيابُ، وَجَبَ على المُغْتَابِ الاعتذارُ ممن[2] اغتابَهُ إن بَلَغَ الاغتيابُ إليه؛ لأنه أَوْصَلَ إليه ضَرْباً من الغَمِّ بسبب الاغتياب، فوَجَبَ عليه الاعتذارُ منه، والندمُ عليه.

وإن لم يَبْلُغْ إليه لا يلزمه الاعتذارُ؛ لأنه لم يُوصِلْ إليه بسبب الاغتياب غَمًّا، لكن يَجِبُ في كِلا القسمين الندمُ لله تعالى، فإنه خالَفَ نَهْيَهُ، والعزمُ على تَرْكِ المُعاودة.

* قال:

وَفِي إِيجَابِ التَّفْصِيلِ مَعَ الذِّكْرِ إِشْكَالٌ، وَفِي وُجُوبِ التَّجْدِيدِ إِشْكَالٌ، وكَذَا المَعْلُولُ مَعَ العِلَّةِ.

○ أقول:

قيل: يَجِبُ على التائب التفصيلُ إن كان يَعْلَمُ القبائحَ[3] مُفصَّلاً[4]، بأن يَتُوبَ عن كلِّ واحدٍ منها، وإن كان يَعْلَمُ القبائح مُجْمَلاً

---

(١) (ب): فيجب.

(٢) (أ): لمن، (ب): عمن، (هـ): مما.

(٣) (هـ): القباح.

(٤) القائل هو القاضي عبد الجبار، كشف المراد ص ٤٠٠.

يَجِبُ عليه التوبة عن القبائح مُجْمَلاً؛ وإن[1] عَلِمَ بعضَها مُفصَّلاً وبعضَها مُجْمَلاً وَجَبَ عليه التوبةُ عن المُفصَّل بالتفصيل، وعن المُجْمَل بالإجمال.

فقال المُصنِّفُ: وفي إيجاب التفصيل مع الذكر إشكالٌ؛ لأن الإجزاءَ يُمْكِنُ أن يَحْصُلَ بالندم على كلِّ قبيحٍ صَدَرَ منه؛ وإن لم يَذْكُرْهُ مُفصَّلاً.

وقِيلَ[2]: إذا تابَ المُكَلَّفُ عن المعصية ثم ذَكَرَها، يَجِبُ عليه تجديدُ التوبة؛ لأنه إذا ذَكَرَ المعصية ولم يَنْدَمْ عليها[3] يَصْدُرُ منه ذنبٌ[4].

ثم قال المُصنِّفُ: «وفي وجوبِ التجديد إشكالٌ»؛ لأنه يَجُوزُ أَلَّا تَصْدُرَ المعصيةُ منه عند ذِكْرِها بدون الندم.

وإذا صَدَرَ العِلَّةُ عن المُكلَّف وَجَبَ الندمُ عن العلة مع المعلول، كما إذا رَمَىٰ فأصابَ، فإن الرَّمْيَ علةٌ والإصابةَ معلولةٌ، فيَجِبُ الندمُ عن الرمي والإصابة.

* قال:

وجوب سقوط العقاب بالتوبة

وَوُجُوبُ سُقُوطِ العِقَابِ بِهَا. والعِقَابُ يَسْقُطُ بِهَا لَا بِكَثْرَةِ[5]

---

(١) (ج): فإن.

(٢) القائل هو أبو علي الجبائي، كشف المراد ص ٤٠٠.

(٣) (ج): على ما.

(٤) ساقطة من (ب) وهي في (ج): كان ذلك معصية.

(٥) (أ): لكثرة.

ثَوابِهَا؛ لأنّهَا[1] قَدْ تَقَعُ مُحْبَطَةً، ولَوْلاهُ لانْتَفَىٰ الفَرْقُ بَيْنَ التَّقْدِيمِ والتَّأْخِيرِ، والاخْتِصَاصِ. ولَا يُقْبَلُ فِي الآخِرَةِ لانْتِفَاءِ الشَّرْطِ.

○ أقول:

ذَهَبَ المُصنّفُ إلىٰ وجوبِ سُقُوطِ العقاب بالتوبة[2]، فإن مَنْ أساءَ إلىٰ غيره واعتذر إليه، وعَرَفَ منه الانزعاجَ عن تلك الإساءة بالكلية، فإنه يَلْزَمُه[3] عند العقلاء أن يَقْبَلَ اعتذارَه ونَدَمَهُ بعد الاعتذار.

والعقابُ (٢١٥/هـ) يَسْقُطُ بالتوبة، لا بكثرةِ ثواب التوبة[4]، علىٰ معنىٰ أن التوبة إذا وَقَعَت علىٰ شروطها أسْقَطَت العقابَ، من غير اعتبار أمر زائد.

وقال قومٌ: إنها تُسْقِطُ العقابَ بكثرة ثوابها.

واختارَ المُصنّفُ[5] الأولَ (١٠٠/أ).

---

(١) (ب) (هـ): لأنه.

(٢) الذي في كشف المراد وشرح القوشجي أن جملة «ووجوب سقوط العقاب بها» راجعة إلىٰ ما تقدم، ويكون التقدير حينئذ: وفي وجوب سقوط عقاب المعصية بسبب التوبة منها إشكال. وبهذا يتبين أن المصنف لم يذهب إلىٰ هذا القول، كما ذكر الشارح، وإنما القائل بعض المعتزلة.

وأما الأشاعرة فلا يجب سقوط العقاب بالتوبة عندهم، بناءً علىٰ ما ذهبوا إليه من عدم وجوب شيء علىٰ الله تعالىٰ، وهو مذهب الإمامية أيضاً، وإن كان ليس مذهبهم عدم وجوب شيء علىٰ الله تعالىٰ.

انظر: كشف المراد ص ٤٠١، شرح التجريد للقوشجي ٣٤٦/٣، توضيح المراد ص ٨٥٨.

(٣) (ب): يلزم.

(٤) وهو قول أكثر المعتزلة. شرح التجريد للقوشجي ٣٤٦/٣.

(٥) ساقطة من (هـ).

واحْتَجَّ عليه بوجوه:

الأولُ: أن التوبةَ قد تَقَعُ[1] مُحْبَطَةً بغير ثواب، كتوبةِ الخَارِجيِّ من الزنا، فإنه يَسْقُطُ بها عقابُهُ من الزِّنا، ولا ثوابَ لتوبته أصلاً.

الثاني: أنه لولا سقوطُ العقاب بالتوبة وَحْدَها، بل بكثرةِ ثوابها، لانتفى الفَرْقُ بين تقديم التوبة على المعصية وتأخيرها عنها، والتالي باطلٌ.

أما الملازمةُ: فلأنه حينئذٍ تكونُ التوبةُ كغيرها من الطاعات التي يَسْقُطُ العقابُ بكثرة ثوابها، والطاعاتُ (١٩٣/ج) التي هي غيرها لا فَرْقَ بين تقديمها وتأخيرها[2] عن المعاصي، فكذا التوبةُ.

وأما بُطلان التالي: فلأنه لو انتفى الفَرْقُ بين التقديم والتأخير، لكان التائبُ عن المعاصي إذا كَفَرَ أو فَسَق يَسْقُطُ[3] عنه العقابُ.

الثالث: أنه لو أَسْقَطَت التوبةُ العقابَ بكثرة ثوابها، لانتفى اختصاصُ بَعْضِ العقاب بالإسقاط دون بَعْضٍ؛ لأن الثوابَ لا اخْتِصَاص له ببعض العقاب. والتالي باطل؛ لأن بعضَ العقاب مُخْتَصٌّ بالسقوط، بأن تكونَ التوبةُ عن ذنب يَسْتحِقُّ ذلك العقابَ.

فإن قيل: لو كان التوبةُ بذاتها مُسْقِطةً للعقاب لا بكثرة ثوابها، لكانت مقبولةً في الآخرة.

---

(١) (أ) (هـ): تكون.

(٢) (ب): تقدمها وتأخرها.

(٣) (ج): أسقط.

أجيب: بأنها إنما لم تُقْبَلْ في الآخرة لانتفاء الشَّرْطِ؛ لأن التوبةَ مشروطةٌ بأن تَقَعَ نَدَماً على القبيح لقُبْحه، وفي الآخرة يَقَعُ الإلجاءُ، فلا يكون الندمُ للقُبْح، فلم يَتحقَّقْ شَرْطُها، فلهذا لا تُقْبَلُ.

وإلى هذا الجواب أشار بقوله: «ولا تُقْبَلُ في الآخرة لانتفاء الشرط».

* قال:

وَعَذَابُ القَبْرِ وَاقِعٌ؛ لإِمْكَانِهِ وتَوَاتُرِ السَّمْعِ بِوُقُوعِهِ. وسَائِرُ السَّمْعِيَّاتِ: مِن المِيزَانِ، والصِّرَاطِ، والحِسَابِ وتَطَايُرِ الكُتُبِ - مُمْكِنَةٌ، دَلَّ السَّمْعُ عَلَى ثُبُوتِهَا، فَيَجِبُ التَّصْدِيقُ بِهَا.

○ أقول:

عذاب القبر واقع

عذابُ القَبْر واقعٌ[1]؛ لأنه ممكن عقلاً لا خَفَاءَ في إمكانه، وقد تواتر الدلائلُ السمعية الدَّالَّةُ على وقوعه، فيكون واقعاً.

ومن الدلائل الدالةِ على وقوعه: قولُه تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ

---

(١) نُسِبَ إنكار عذاب القبر إلى ضرار بن عمرو وإلى أكثر المعتزلة، لكن القاضي عبد الجبار نفى نسبته إلى المعتزلة، قال: «وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنع علينا، ويقول: إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به» شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٠.

وانظر في عذاب القبر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٥، الصحائف الآلهية ص ٤٤٤، كشف المراد ص ٤٠٢، شرح المقاصد ١١١/٥، شرح التجريد للقوشجي ٣٤٦/٣.

عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾[1].

وَجْهُ الاستدلال بها: أنها صريحةٌ في العذاب قبل يوم القيامة، وذلك لا يكون إلا قبل الانتشار من القبور.

وقولُه تعالىٰ في حق نوح: ﴿أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾[2] والفاءُ للتعقيب من غير مُهْلَةٍ، فتكون ظاهرةً في عذاب القبر.

وقولُه تعالىٰ: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾[3] وقد حَمَلَ أهلُ التفسير[4] المعيشةَ الضَّنْكِ علىٰ عذاب القبر، والحَمْلُ علىٰ هذا أولىٰ من حَمْلِها علىٰ سوء الحال ونَكَدِ العيش حالَ[5] الحياة؛ لأن مَنْ أعْرَضَ عن ذِكْرِ (٢١٠/هـ) (٢٠١/ب) الله قد يكونُ في الدنيا في أَنْعَمَ عَيْشٍ.

ومنها: ما رُوِيَ[6] أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ مَرَّ بقبرين، فقال: «إنهُما ليُعَذَّبَان، وما يُعَذَّبَان في كبير[7] (ثم قال: «فأما)[8] أحدُهما فكان لا يَسْتَنْزِهُ من البَوْل، وأما الآخر[9] فكان يَمْشِي بالنَّمِيمَة»[10].

---

(١) سورة غافر: ٤٦.
(٢) سورة نوح: ٢٥.
(٣) سورة طه: ١٢٤.
(٤) انظر: تفسير ابن كثير ١٦٩/٣.
(٥) (ب): حالة.
(٦) جملة «ما روي» ساقطة من (هـ).
(٧) (أ) (ج): بكبيرة، (ب): كبيرة.
(٨) ما بين القوسين في (ب): أما، وفي (ج): بل لأن.
(٩) (ج): الثاني.
(١٠) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول، برقم: (٢١٨) صحيح البخاري مع الفتح ٣٢٢/١.
=

ومنها: قوله عليه الصلاة والسلام: «اسْتَنْزِهُوا من البَوْلِ، فإن عَامَّةَ عذابِ القبر من البول»[1].

وما رُوِيَ أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال في سَعْدِ بن معاذ: «لقد ضَغَطَتْهُ الأرضُ ضَغْطَةً، اختَلَفَ لها ضُلُوعُه»[2].

وما رُوي أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ[3] (٢١٦/هـ) قال: «إنَّ المَيِّتَ ليُعَذَّبُ بِبُكاءِ أهله»[4] وقد حَمَلَهُ المُأَوِّلُون على ما إذا أَوْصىٰ بذلك.

وما رُوي أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ كان يُكْثِرُ من قوله: «اللهُمَّ إنِّي أعُوذ بك من عَذابِ جَهَنَّم، ومن عذابِ القَبْر، ومن فِتْنَةِ المَسِيح الدَّجَّال»[5].

وما رُوي أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ خَرَجَ بعد ما غَرَبَت

= وأخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، صحيح مسلم مع شرح النووي ٣/٢٠٠.

(١) أخرجه الدار قطني في سننه، في باب نجاسة البول والأمر بالتنزه منه ١/١٢٨.

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات، بلفظ قريب من هذا، انظر: الطبقات الكبرىٰ لابن سعد ٣/٤٣٠، دار صادر، بيروت.

(٣) (ج): يعذب.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: «يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه إذا كان النوح من سنته» برقم: (١٢٨٦) صحيح البخاري مع الفتح ٣/١٥١.
وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ٤/٢٢٨.

(٥) أخرجه ابن حبان في صحيحه، في كتاب الصلاة، عن عائشة رضي الله عنها.
انظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان لابن بلبان ٥/٢٩٩.

الشمسُ، فسَمِعَ صوتاً، فقال: «إن اليهودَ تُعَذَّبُ في قُبورها»[1][2].

والرواياتُ المأثورةُ في هذا أكثرُ من أن تُحصَىٰ.

سائر السمعيات يجب التصديق بها

وأما سائرُ السمعيات: من المِيزَان، والصراطِ، والحسابِ، وتطايُرِ الكتب - فممكنةٌ عقْلاً، والله تعالىٰ عالمٌ بالكُلِّ، قادرٌ علىٰ الكُلِّ، وقد دَلَّ السمعُ علىٰ ثبوتها، فيَجِبُ التصديقُ بها؛ لأن خَبَرَ الصادق عن الممكناتِ الموصوفةِ يُفِيدُ العِلْمَ بوجودها.

* قال:

الجنة والنار مخلوقتان الآن

والسَّمْعُ دَلَّ عَلَىٰ أَنَّ الجَنَّةَ والنَّارَ مَخْلُوقَتَانِ الآنَ، والمُعَارِضَاتُ مُتَأَوَّلَةٌ[3].

○ أقول:

مَذْهَبُ الأشاعرة وأكثر المتكلمين[4]: أن الجَنَّةَ والنَّارَ - اللتين هما دارُ الثواب والعقاب - مخلوقتان الآن.

---

(1) (ب): قبرها.

(2) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب التعوذ من عذاب القبر، عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه، بلفظ: «يهود تعذب في قبورها» برقم: (1375) صحيح البخاري مع الفتح 241/3.
وأخرجه أيضاً مسلم بهذا اللفظ في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: عرض مقعد الميت عليه وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه 203/17.

(3) (ب) (هـ): مؤولة.

(4) انظر: مقالات الإسلاميين 168/2، أصول الدين للبغدادي ص 237، معالم أصول الدين للرازي ص 91، كشف المراد ص 404، شرح المقاصد 107/5.

وذَهَبَ عَبَّادٌ الصَيْمَرِيُّ[1] وأبو هاشم وعبدُ الجَبَّار إلى أنهما غيرُ مخلوقتين الآن.

فزَعَمَ عَبَّادٌ: أنه يستحيل في العقل ذلك قبل حُلُول المُكَلَّفين فيهما.

وخَالَفَهُ أبو هاشم، وزَعَمَ أن خَلْقَهُما الآن غيرُ ممتنع عقلاً، وإنما هو[2] ممتنعٌ سمعاً.

والسَّمْعُ دَلَّ على أنهما مخلوقتان الآن؛ لقوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾[3].

وقَوْلِهِ تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾[4] والإعدادُ يَدُلُّ ظاهراً على وجودهما؛ لأن أهلَ اللغة اتفقوا على أن إعدادَ الشيء يُنْبِئُ على وجودِهِ وثبوتِه، والفراغِ منه.

وقَوْلِهِ تعالى: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾[5] وقَوْلِهِ تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾[6] وقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾[7] وقَوْلِهِ (عليه الصلاة والسلام عن

---

(١) هو عباد بن سلمان البصري المعتزلي، أبو سهل، من أصحاب هشام الفوطي، من الطبقة السابعة من رجال المعتزلة، له عدة مصنفات.
انظر: طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٧٧، سير أعلام النبلاء ١٠/٥٥١.

(٢) ساقطة من (أ).

(٣) سورة آل عمران: ١٣٣.

(٤) سورة البقرة: ٢٤، وسورة آل عمران: ١٣١.

(٥) سورة البقرة: ٣٥.

(٦) سورة البقرة: ٣٨.

(٧) سورة النجم: ١٣، ١٤، ١٥.

الله)[1] تعالى: «أعْدَدْتُ[2] (١٩٤/ج) لِعِبَادِي الصَّالحين ما لا عَيْنٌ رَأتْ، ولا أُذُنٌ سَمِعَتْ، ولا خَطَرَ على[3] قَلْبِ بَشَرٍ»[4].

وقَوْلِهِ - عليه الصلاة والسلام -: «إن في الجَنَّة شجرةً يَسِيرُ الراكبُ تَحْتَها مائةَ عام»[5]، وقَوْلِهِ - عليه الصلاة والسلام -: «رأيتُ عَمْرَو بن عامر الخُزَاعي في النار»[6].

وأما المُعارِضَاتُ فمُتأوَّلة:

فمنها: أنهما لو كانتا مخلوقتين لوَجَب هلاكُهما؛ لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[7] لكن لا يُمْكِنُ هلاكهما؛ لقوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾[8].

---

(١) ما بين القوسين هو ما في (د)، وفي (أ) (ب) (ج): عليه الصلاة والسلام، وفي (هـ): تعالى.

(٢) (أ) (ب) (هـ): أعدت.

(٣) (هـ): عن.

(٤) متفق عليه عن أبي هريرة، أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب: فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين، برقم:) ٤٧٧٩) صحيح البخاري مع الفتح ٥١٥/٨، وأخرجه أيضاً مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ١٦٧/١٧.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، باب: «وظل ممدود» عن أبي هريرة رضي الله عنه، بلفظ: «إن في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام لا يقطعها» برقم: (٤٨٨١) ٦٢٧/٨.
وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه، في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ١٦٧/١٧.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب التفسير، باب: «ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام» عن أبي هريرة رضي الله عنه، بلفظ: «رأيت عمرو بن عامر الخزاعي يجر قصبة في النار....» برقم:) ٤٦٢٣) ٢٨٣/٨.
وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه، في كتاب الجنة ١٨٩/١٧.

(٧) سورة القصص: ٨٨.

(٨) سورة الرعد: ٣٥.

والجوابُ: أن المرادَ بالأُكُلِ المأكولُ، وهو ثمرةُ الجنة باتفاق المفسرين، وذلك غيرُ دائم؛ ضرورةَ فنائه عند أَكْلِ[1] أهل الجنة له[2]، فإذن ما هو الظاهرُ من دوام الأُكُل غيرُ معمول به، فيُحْمَلُ دوامُ الأُكُل على تجَدُّدِهِ، فيَجُوز أن يَفْنَىٰ ويَتجَدَّدَ[3].

وأيضاً: لا نُسَلِّمُ أن المرادَ بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ العُمومُ، فابنُ عباسٍ[4] قال في تفسيره: كلُّ حيٍّ مَيِّتٌ.

ومنها: قَوْلُهُ تعالىٰ: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾[5] فإنها دَلَّتْ علىٰ أن الجنةَ الموعودَةَ لا تَسَعُها أقطارُ السموات والأرض، وهذا دليلٌ ظاهرٌ علىٰ أن الجنةَ غيرُ مخلوقة الآن.

والجوابُ: أن الآيَةَ إنما تَدُلُّ علىٰ أنها غيرُ مخلوقةٍ الآن لو كانت في السماء، وأما إذا كانت خارجة عن السماء فلا، يَدُلُّ علىٰ ذلك ما روي أنه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال: «الدَّرَجَة السُّفلىٰ من الجنة فَوْقَ السماءِ السابعة»[6].

* قال:

حقيقة الإيمان

والإِيمَانُ التَّصْدِيقُ بِالقَلْبِ واللِّسَانِ، ولَا يَكْفِي الأَوَّلُ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾، ولَا الثَّانِي، لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿قُل لَّمْ

---

(١) ساقطة من (ب) (هـ).
(٢) ساقطة من (ب) (هـ).
(٣) (ب) (ج): فيتجدد.
(٤) (أ): عياش.
(٥) سورة آل عمران: ١٣٣.
(٦) لم أجده.

تَمِيثُوا﴾. والكُفْرُ: عَدَمُ الإِيمَانِ: إِمَّا مَعَ الضِّدِّ أَوْ بِدُونِهِ. والفِسْقُ: الخُرُوجُ عَنْ طَاعَةِ اللهِ تَعَالَىٰ مَعَ الإِيمَانِ. والنِّفَاقُ: إِظْهَارُ الإِيمَانِ وإِخْفَاءُ الكُفْرِ. والفَاسِقُ مُؤْمِنٌ؛ لِوُجُودِ حَدِّهِ فِيهِ.

○ أقول:

الإيمانُ في اللغة: التصديقُ.

وفي الشرع اختلفوا فيه[1]:

فَذَهَبَ الشيخُ أبو الحسن الأشعري (٢١٧/هـ) والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق، وأكثرُ الأئمة من أهل السنة إلىٰ أنه: عبارةٌ عن التصديق القلبي للرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ بكلِّ ما عُلِمَ مجيئُه به بالضرورة.

وذَهَبَ المعتزلةُ إلىٰ أنه: عبارةٌ عن التصديق بالله وبرسوله، والكفِّ عن المعاصي.

وذَهَبَ أَكثَرُ أهلِ الأثر وابنُ مجاهد[2] إلىٰ أنه: عبارةٌ عن التصديق بالقَلْبِ، والإقرارِ باللسان، والعَمَلِ بالأركان.

وذَهَبَ المُصنِّفُ إلىٰ أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان[3][4].

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ٢٤٧، شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٧، تبصرة الأدلة للنسفي ٧٩٨/٢، المحصل ص ٥٦٧، غاية المرام ص ٣٠٩، كشف المراد ص ٤٠٥، شرح المقاصد ١٧٥/٥.

(٢) هو أبو عبد الله: محمد بن أحمد بن محمد بن مجاهد الطائي البصري، صاحب أبي الحسن الأشعري، وشيخ القاضي الباقلاني، صنف التصانيف، ودرس علم الكلام، توفي سنة: ٣٧٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ٣٠٥/١٦، شذرات الذهب ٧٤/٣.

(٣) (ج): وباللسان.

(٤) وهذا المذهب ينسب أيضاً إلىٰ كثير من أصحاب أبي حنيفة. تبصرة الأدلة ٧٩٨/٢.

واحتجَّ على أنه لا يَكفِي التصديقُ بالقلب وَحْدَه[1]:[2] بقوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾[4]، فإنه تعالى أَثبَتَ لهم الاستيقانَ النفسيَّ والمعرفةَ والكُفْرَ[5]، والكفرُ مقابلُ الإيمان، فلو كان (٢٠٢/ب) الإيمانُ هو التصديقَ القلبيَّ وَحْدَهُ، لكان الاستيقانُ النفسيُّ والمعرفةُ القلبيةُ إيماناً، وإذا كانت المعرفةُ إيماناً لم يَثْبُت معه[6] الكُفْرُ؛ ضرورةَ امتناع[7] اجتماع المتقابلين، لكنَّ المعرفةَ تَجْتَمِعُ مع الكفر، فلا يكونُ المعرفةُ هو الإيمانَ.

واحتجَّ على أنه لا يَكفِي التصديقُ اللسانيُّ: بقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾[8] فإن الأعرابَ وُجِدَ لهم التصديقُ اللسانيُّ، يَدُلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ ولم يَثبُت لهم الإيمانُ، يَدُلُّ عليه قوله تعالى: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا﴾ فإنه تعالى أَمَرَ النبيَّ ﷺ بأن يَنْفِيَ عنهم الإيمانَ، فلو كانوا

---

(١) ساقطة من (هـ).

(٢) قال ابن جماعة في هامش (د): «قلت: والحق: أن الإيمان هو التصديق القلبي، والإقرار شرط لإجراء أحكام الإسلام عليه، وفائدته تظهر فيمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه، وهو متمكن من الإقرار، فإنه يكون مؤمناً عند الله تعالى» ب /٢٠٢.

(٣) سورة النمل: ١٤.

(٤) سورة البقرة: ٨٩.

(٥) ساقطة من (ب) (هـ).

(٦) (هـ): مع.

(٧) (هـ): لامتناع، و «ضرورة» ساقطة.

(٨) سورة الحجرات: ١٤.

مؤمنين لَمَا أَمَرَهُ بنفي الإيمان عنه، فلو كان الإيمانُ هو التصديقَ اللسانيَّ وَحْدَهُ لَثَبَتَ لهم الإيمانُ؛ لأنهم مُصَدِّقون باللسان.

والحَقُّ: أن الإيمانَ هو التصديقُ القلبيُّ وَحْدَهُ؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾[2].

وأما قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ﴾[4] فلا يَدُلُّ على أن لهم التصديقَ القلبيَّ.

والكُفْرُ لغةً: هو السَّتْرُ، ومنه تقولُ العرب: كَفَرَ دِرْعَهُ بثوبه[5]، أي: سَتَرَهُ، ومنه قولُهم للزَّرَّاع[6]: الكَافِرَ؛ لأنه يَسْتُرُ البَذْرَ بالتراب عند حِراثته. تعريف الكفر

وفي الشرع: عبارةٌ عن عدمِ الإيمان، لا مُطْلقاً، بل عَمَّنْ[7] شَأْنُهُ الإيمانُ، سواءٌ كان معه تكذيبٌ قلبيٌّ أو لِسَانيٌّ أو لم يكن، وإليه أشار بقوله: «إما مع الضد أو بدونه».

والفِسْقُ لغةً: هو الخُروج. وفي الشرع: هو الخُروجُ عن طاعة الله تعالى مع الإيمان. تعريف الفسق

---

(١) سورة النحل: ١٠٦.
(٢) سورة المجادلة: ٢٢.
(٣) سورة النمل: ١٤.
(٤) سورة البقرة: ٨٩.
(٥) (ج): بثوب.
(٦) (أ): للزارع، (ب): للمزارع.
(٧) (ب) (هـ): عما من.

تعريف النفاق

والنِّفاقُ لغةً: هو (١٩٥/ج) إظهارُ خلاف الباطن. وفي الشرع: هو إظهارُ الإيمان وإخفاءُ الكفر.

والفاسق مؤمنٌ؛ لوجود حَدِّ الإيمان فيه، فبَطَلَ ما ذَهَبَ إليه المعتزلة[١] من أنَّ الفاسقَ ليس بمؤمنٍ ولا كافرٍ، بل له منزلةٌ بين المنزلتين.

* قال:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب

والأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ الوَاجِبِ وَاجِبٌ، وكَذَا النَّهْيُ عَنِ المُنْكَرِ، وبِالمَنْدُوبِ مَنْدُوبٌ سَمْعاً؛ وإِلَّا لَزِمَ خِلَافُ الوَاقِعِ والإِخْلَالُ بِحِكْمَةِ اللهِ تَعَالَى، وشَرْطُهُمَا عِلْمُ فَاعِلِهِمَا بِالوَجْهِ، وتَجْوِيزُ التَّأْثِيرِ، وانْتِفَاءُ المَفْسَدَةِ. (١٠١/أ)

○ أقول:

الأمرُ بالمعروف[٢]: هو الحَمْلُ على الطاعة، سواءٌ كان بالقول أو بالفعل. والنهيُ عن المنكر: هو المَنْعُ من[٣] فعل المعاصي قولاً أو فعلاً.

والأمرُ بالمعروف الذي هو الواجبُ واجبٌ، والنهيُ عن المنكر الذي هو الحرامُ واجبٌ أيضاً، والأمرُ بالمعروف الذي هو المندوبُ مندوبٌ.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٧.

(٢) انظر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٤١، كشف المراد ص ٤٠٦، شرح المقاصد ١٧١/٥، شرح المواقف ٢٨٠/٣.

(٣) (ج): عن.

واختلفوا في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بِحَسَبِ الشرع، أو بِحَسَبِ العقل؟

فذَهَبَت[1] الأشاعرةُ (٢١٨/هـ) وأهلُ السنة إلىٰ وجوبهما شَرْعاً لا عَقْلاً، وذَهَبَ الجُبَّائيُّ وابنُه إلىٰ وجوبهما عَقْلاً.

واختار المُصنِّفُ الأولَ.

واحْتَجَّ علىٰ أنهما لا يَجِبَان عَقْلاً: بأنهما لو وَجَبا عقْلاً لَزِمَ أحدُ الأمرين: خلافُ الواقع أو الإخلالُ بحكمته تعالىٰ، واللازمُ ظاهرُ الفساد، فالملزومُ مِثْلُهُ.

بيانُ الملازمة: أنهما لو وَجَبا عَقْلاً لَوَجَبا علىٰ الله تعالىٰ؛ لأن كلَّ واجب عَقْليٍّ واجبٌ علىٰ مَنْ حَصَلَ في حَقِّهِ وَجْهُ الوجوب، ولو كانا واجبين علىٰ الله تعالىٰ، فإن كان فاعلاً لهما وَجَبَ وقوعُ المعروف وتَرْكُ المنكر؛ لأن الله تعالىٰ حَمَلَ المُكلَّفَ علىٰ المعروف ومَنَعَهُ عن[2] المنكر، فيلزمُ خلافُ الواقع، وإن كان تَارِكاً لهما يَلْزَمُ الإخلالُ بحكمته[3] تعالىٰ؛ لأنه تعالىٰ قد أَخَلَّ بالواجب العقلي.

وهذا الدليلُ يَصْلُحُ لإلزام الجُبَّائيِّ، لا لانتفاءِ الوجوب العقلي في نفس الأمر.

والدليلُ علىٰ أنه واجبٌ بِحَسَبِ الشرع: قولُه تعالىٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ

---

(١) (ب): فذهب.

(٢) (ج): من.

(٣) (ج): بحكمة الله.

﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي﴾[1] أَمَرَ بالإصلاح وبإزالة المُنكر الذي هو البَغْيُ، والأمرُ للوجوب ظاهراً، وإذا ثَبَتَ وجوبُ الأمر بالمعروف في هذه الصورة، لَزِمَ وجوبُه في باقي الصور؛ إذ لا فَصْلَ بالإجماع.

وقولُه تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[2] أَمَرَ بأن يكونَ من الأمة مَنْ يَأْمُرُ بالمعروف ويَنْهَىٰ عن المنكر، والأمرُ ظاهرٌ في الوجوب.

وقولُه ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «لَتَأْمُرُنَّ بالمَعْرُوف ولَتَنْهَوُنَّ عن المُنكر، أو لَيُسَلِّطَنَّ الله شِرَارَكم علىٰ خِيَارِكم، فَيَدْعُو خِيارُكم فلا يُسْتَجَابُ لهم»[3] تواعَدَ علىٰ تَرْكِ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو دليلُ الوجوب.

شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

وشَرْطُ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: أن يكونَ فاعلُهما ـ أي: فاعلُ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ عَالِماً بأن ما يَأْمُرُه[4] به مَعْرُوفٌ، وأن ما يَنْهَىٰ عنه منكرٌ، وإليه أشار بقوله «عِلْمُ فاعلهما بالوَجْه».

وأن يكون عَالِماً بتجويز التأثير، بأن يَجُوزَ إفضَائُهما إلىٰ المقصود، فإنه إذا لم يَجُوز تأثيرُهما وإفضائهما إلىٰ المقصود لا يَجِبُ.

وأن يكونَ عَالِماً بانتفاء المفسدة، فلو عَرَفَ أو غَلَبَ علىٰ ظَنِّه

---

(١) سورة الحجرات: ٩.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٤.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٥/٣٩٠.

(٤) كذا في جميع النسخ، والمناسب: يأمر به.

مفسدةٌ بالنسبة إليه أو لبعض إخوانه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يَجِبُ عليه.

وينبغي أن يكونَ الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر من غير بَحْثٍ وتَجَسُّسٍ؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾[1]، ولأن التجَسُّسَ سَعْيٌ في إظهار الفاحشة، وهو مُحرَّمٌ، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَٰحِشَةُ﴾[2] (٢٠٣/ب) ولقوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: «مَنْ أَتَى مِنْ هذه القاذورات شيئاً فليَسْتُرْهَا[3] بِسِتْرِ الله تعالى»[4].

هذا آخِرُ ما تَيَسَّرَ لنا من شَرْحِ التجريد، والمسؤولُ من الله تعالى[5] أن يَجْعَلَهُ نافعاً للمستفيدين، وذُخْراً لنا في[6] يوم الدين[7].

---

(١) سورة الحجرات: ١٢.

(٢) سورة النور: ١٩.

(٣) (ب) (هـ): فليستر.

(٤) انظر تخريجه في: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر العسقلاني، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ٤/١٠٦.

(٥) (ب): تبارك وتعالى.

(٦) ساقطة من (هـ).

(٧) جاء في آخر (أ): قد اتفق الفراغ بعون من الله من كتابة شرح المسمىٰ بالتجريد، على يدي الضعيف المحتاج إلى رحمة ربه: علي بن علي بن أبي المجد يوم الجمعة عشرين رمضان المبارك، سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة، في محروسة تبريز حماها الله تعالى.
وجاء في آخر (ب): والله أعلم بالصواب، تم الكتاب بتوفيق الملك الوهاب في شهر رمضان المبارك لسنة ٧٥١هـ بدار الفتح قيصرية، صانها الله عن البليات على أنامل العبد الخاطيء الراجي إلى رحمة ربه: محمد بن محمد بن محمد الكيشي، أصلح الله أحواله. والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله الطيبين الطاهرين. ونسأل الله المغفرة وحسن الخاتمة، يارب العالمين. =

= وجاء في آخر (ج): وقد اتفق الفراغ من تنميق هذا الكتاب وقت الزوال من يوم الثلاثاء سابع عشر شهر المبارك شوال سنة أربع وسبعين وسبعمائة الهجرية. والحمد لله رب العالمين، والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين.

وجاء في هامشها: قابلته من أوله إلى آخره بنسخة صحيحة مقابلة مرضية، وأنا أستغفر الله من الزلل، ومما يخالف شيئاً في العلم والعمل.

وكتبه: علي بن عبد الوهاب الأعرج، يوم السبت غرة المحرم الحرام فاتحة سنة ٧٧٧هـ، والحمد لله وحده، وصلاته على سيدنا محمد النبي وآله.

وجاء في آخر (هـ): والحمد لله وحده، والصلاة على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين. وقع الفراغ من تسويده في شهر رمضان المبارك، من سنة خمس وتسعين وثمانمائة، على يد العبد الضعيف: يوسف بن محمد عفى عنهما الغني الأمجد.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة

سورة المائدة

سورة الأنعام

الآيــة	رقمها	الصفحة
سورة يونـس		
﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾	٣٥	١٠٦٤
سورة هــود		
﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ﴾	١٣	١٠٤٨
﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾	١٠٧	٩٨١
سورة يوسـف		
﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا﴾	١٨، ٨٣	٩٨٢
سورة الرعـد		
﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	١٦	٩٨١
﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾	٣٥	١٢١٥
سورة إبراهيـم		
﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾	٢٢	٩٨٣
سورة الحجـر		
﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾	٢١	٩٨٧

الآيـة	رقمها	الصفحة
﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾	١٣٤	١٠٠٧
سورة الحـج		
﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾	٧٨	١١٩٢
سورة النور		
﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾	١٩	١٢٢٣
سورة النمـل		
﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾	١٤	١٢١٨، ١٢١٩
﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾	٥٧	٩٨٧
سورة القصـص		
﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾	٨٨	١١٧٠، ١٢١٥
سورة الـروم		
﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾	٢٧	٣٤٣
سورة السجـدة		
﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾	١٧	١١٧٦
سورة الأحـزاب		
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ﴾	٣٣	١١٠٤
﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾	٥٧	١٠٣٧

الآيـة	رقمها	الصفحة
﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾	١٨	١١٩٧
﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾	٤٦	١٢١١

سورة فصلت

الآيـة	رقمها	الصفحة
﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾	١٠	٩٨٧
﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾	١٢	٩٨٦
﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾	٢١	١١٧٧
﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾	٤٠	٩٨٣

سورة الشورى

الآيـة	رقمها	الصفحة
﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾	٢٣	١١٤٥

سورة الجاثية

الآيـة	رقمها	الصفحة
﴿الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	٢٨	٩٨٢

سورة محمد

الآيـة	رقمها	الصفحة
﴿فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾	٤	٩٨٩
﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾	١١	١٠٧٨

سورة الحجرات

الآيـة	رقمها	الصفحة
﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾	٩	١٢٢٢

الآيــة	رقمها	الصفحة
سورة التحريـم		
﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾	١	٩٨٣
﴿فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَىٰهُ وَجِبْرِيلُ وَصَٰلِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾	٤	١١٤٥
سورة الملـك		
﴿الَّذِى خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَوٰةَ﴾	٢	٨٥٣
سورة نـوح		
﴿أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾	٢٥	١٢١١
﴿وَلَا يَلِدُوٓا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾	٢٧	٩٩١
سورة الجـن		
﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ﴾	٢٣	٨١٧، ١١٩٤
سورة المدثـر		
﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾	٣٧	٩٨٣
﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ الشَّٰفِعِينَ﴾	٤٨	١١٩٧
﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ﴾	٤٩	٩٨٣
سورة القيامـة		
﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝٣ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾	٣، ٤	١١٧٧
﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾	٢٢	٩٥٥

** ** **

فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة
نحن معاشر الأنبياء لا نورث....	١١٠٣
هذا ولي كل مؤمن ومؤمنة	١٠٧٣
هما سيدا كهول أهل الجنة	١١٢٥، ١١٥٨
وأين مثل أبي بكر...	١١٥٩
وزنت بأمتي فوضعت في كفة...	١١٣٥
ويأبى الله ورسوله إلا أبا بكر	١١٥٨
يا محمد ربك يقرؤك السلام...	١١٢٥



فهرس الآثار

الأثـر	القائـل	الصفحة
كأني لم أسمع هذه الآية	عمر بن الخطاب	١١٠٢
كانت بيعة أبي بكر فلتة...	عمر بن الخطاب	١١٠٠
كان ذلك على سبيل القرض.	عمر بن الخطاب	١١٢٠
كل الناس أفقه من عمر..	عمر بن الخطاب	١١٠٢، ١١٢٠، ١١٢٣
لا أجد لك شيئاً في كتاب الله...	أبو بكر الصديق	١١٠٨
لا أغمد سيفاً سله الله على الكفار	أبو بكر الصديق	١١٠٩
لا تتركون هذا القول حتى....	عمر بن الخطاب	١١٠٩
لا حاجة في ذلك	عثمان بن عفان	١١٣٤
لا نقيلك ولا نستقيلك...	الصحابة	١١١١
لو رأيتم ما أحدث الناس بعدهما	أبو ذر	١١٣٢
لولا علي لهلك عمر	عمر بن الخطاب	١١٠٢، ١١١٩، ١١٢٢
لولا معاذ لهلك عمر	عمر بن الخطاب	١١١٩، ١١٢٢
ما أوصى رسول الله حتى أوصي...	علي بن أبي طالب	١١٥٩
مات رسول الله ﷺ وهو عنهم راض	عمر بن الخطاب	١١٣٤
منا أمير ومنكم أمير	الأنصار	١٠٦٩، ١١١٢
هذا القتل جرى من غير سلطان...	عثمان بن عفان	١١٣٣



فهرس الأشعار

** ** **

فهرس الأعلام

** ** **

فهرس الفرق والملل والمذاهب



فهرس الكتب

** ** **

فهرس الأماكن



فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

* أولاً: المطبوعات:

● آغا بزرك

١ - الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت.

٢ - طبقات أعلام الشيعة، دار الطليعة، بيروت.

● الآمدي (سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، ت ٦٣١هـ)

٣ - غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د. حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ هـ - ١٩٧١م.

٤ - المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د. حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

● الأبياري (الشيخ عبد الهادي)

٥ - باب الفتوح لمعرفة أحوال الروح، المطبعة الخيرية، القاهرة، الطبعة الأولى.

● الإمام أحمد (أحمد بن حنبل، ت ٢٤١هـ)

٦ - المسند، دار صادر، بيروت.

● الأحمد نكري (عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري)

٧ - دستور العلماء، المسمى بجامع العلوم في اصطلاحات الفنون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥م.

● إدوارد براون

٨ - تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، ترجمة د. إبراهيم الشواربي، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٤٥م.

● أرسطو طاليس

٩ - الطبيعة، ترجمة: إسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

● إسماعيل باشا البغدادي:

١٠ - هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار الفكر، بيروت.

● الأسنوي (جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي، ت ٧٧٢هـ)

١١ - طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الله الجبوري، بغداد، ١٣٩٠هـ.

١٢ - نهاية السول في شرح منهاج الأصول، عالم الكتب، بيروت.

● الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ت ٣٣٠هـ)

١٣ - رسالة أهل الثغر، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم.

١٤ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

● الأصفهاني (شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، ت ٧٤٩هـ)

١٥ - بيان المختصر، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٦ - شرح المنهاج للبيضاوي، تحقيق: د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٧ ـ مطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار، المطبعة الخيرية، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٣هـ.

● ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن القاسم)

١٨ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

● الألوسي (أبو الثناء شهاب الدين محمود، ت ١٢٧٠هـ)

١٩ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر، بيروت.

● الألوسي (محمود شكري الألوسي، ت ١٣٤٢هـ)

٢٠ ـ صب العذاب على من سب الأصحاب، تحقيق: عبد الله البخاري، دار أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

● أمير باد شاه (محمد أمين الحسيني، ت ٩٨٧ هـ)

٢١ ـ تيسير التحرير، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠ هـ.

● الأنباري (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد، ت ٥٧٧ هـ)

٢٢ ـ الداعي إلى الإسلام، تحقيق: سيد حسين باغجوان، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ ـ ١٩٨٨م.

● الأنصاري (زكريا بن محمد الأنصاري، ت ٩٢٦ هـ)

٢٣ ـ فتح الرحمن بشرح لقطة العجلان وبلة الظمآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥ هـ.

● الأنصاري (عبد العلي نظام الدين الأنصاري، ت بعد ١١٨٠ هـ)

٢٤ ـ فواتح الرحموت في شرح مسلم الثبوت، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

• الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب، ٤٠٣هـ)

٢٥ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية.

٢٦ ـ التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تحقيق: محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي.

• البخاري (محمد بن إبراهيم بن إسماعيل، ت ٢٥٦هـ)

٢٧ ـ صحيح البخاري، المطبوع مع فتح الباري لابن حجر العسقلاني، بإشراف: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، ١٣٨٠هـ، أو الطبعة المنيرية.

• البزدوي (أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم، ت ٤٩٣هـ)

٢٨ ـ أصول الدين، تحقيق: د. هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م.

• البغدادي (عبد القاهر بن طاهر بن محمد، ت ٤٢٩هـ)

٢٩ ـ أصول الدين، دار صادر، بيروت.

٣٠ ـ الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، مكتبة محمد على صبيح، القاهرة.

• البقاعي (أبو الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن، ت ٨٨٥هـ)

٣١ ـ سر الروح، تصحيح: السيد محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ ـ ١٩٠٨م.

• ابن بلبان (علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، ت ٧٣٩هـ)

٣٢ ـ الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

• البناني (عبد الرحمن بن جاد الله، ت ١١٩٨ هـ)

٣٣ ـ حاشية البناني على شرح جمع الجوامع للمحلي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٦ هـ.

• بهمنيار (بهمنيار بن المرزبان)

٣٤ ـ مراتب الموجودات، تصحيح: عبد الجليل سعد، مطبعة كردستان العلمية، ١٣٢٩ هـ.

• البياضي (كمال الدين أحمد البياضي)

٣٥ ـ إشارات المرام من عبارات الإمام، تحقيق: يوسف عبد الرزاق، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٦٨ هـ ـ ١٩٤٩م.

• البيجوري (الشيخ إبراهيم البيجوري، ت ١٢٧٧هـ)

٣٦ ـ حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد للقاني، طبعة بولاق، سنة ١٢٩٣هـ.

• الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى، ت ٢٧٩هـ)

٣٧ ـ سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ هـ ـ ١٩٣٧ م.

• ابن تغري بردي (جمال الدين يوسف بن تغري بردي، ت ٨٧٤هـ)

٣٨ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق مجموعة من الأساتذة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة.

• التفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر، ت ٧٩٣هـ)

٣٩ ـ شرح العقائد النسفية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، ١٣١٦ هـ.

٤٠ ـ شرح المقاصد، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٨م.

● أبو تمام (حبيب بن أوس الطائي)

٤١ ـ ديوان الحماسة، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الثالثة، ١٣٤٦ هـ ـ ١٩٢٧م.

● ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، ت ٧٢٨ هـ)

٤٢ ـ منهاج السنة النبوية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر، القاهرة.

● التهانوي (محمد علي التهانوي، ت بعد ١١٥٨ هـ)

٤٣ ـ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

● الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد، ت ٨١٦هـ)

٤٤ ـ التعريفات، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٧ هـ.

٤٥ ـ شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣١١هـ.

٤٦ ـ حاشية الجرجاني على شرح حكمة العين، طبعت في روسيا سنة: ١٣٢١هـ.

● ابن الجزري (محمد بن محمد بن محمد بن علي، ت ٨٣٣ هـ)

٤٧ ـ النشر في القراءات العشر

● ابن جلجل (سليمان بن حسان الأندلسي، ت بعد ٣٨٤هـ)

٤٨ ـ طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق: فؤاد سيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، بالقاهرة، سنة: ١٩٥٥م.

● ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ت ٥٩٧ هـ)

٤٩ ـ الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

● الجويني (إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، ت ٤٧٨هـ).

٥٠ - الشامل في أصول الدين، تحقيق: عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٥١ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: د. فوقية حسين محمود، الدار المصرية للتأليف والترجمة، الطبعة الأولى، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م.

● حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله، ت ١٠٦٧هـ)

٥٢ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت.

● الحاكم (أبو عبد الله، محمد بن عبد الله، ت ٤٠٥ هـ)

٥٣ - المستدرك على الصحيحين، مكتبة النصر الحديثة، الرياض.

● ابن حجر الهيتمي (أحمد بن حجر الهيتمي، ت ٩٧٤هـ)

٥٤ - الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

● ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر، ت ٨٥٢هـ)

٥٥ - الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.

٥٦ - تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا.

٥٧ - تهذيب التهذيب، دار صادر، بيروت.

٥٨ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دار الجيل، بيروت.

● حسن الأمين

٥٩ - الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية.

● حسن جلبي (حسن جلبي بن محمد شاه الفناري، ت ٨٨٦ هـ)
٦٠ ـ حاشية حسن جلبي على شرح المواقف، مطبوع بهامش شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣١١هـ.
● د. حسن الشافعي
٦١ ـ الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.
● الحسيني (السيد هاشم الحسيني الطهراني)
٦٢ ـ توضيح المراد تعليقه على شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المفيد، طهران.
● الحلبي (إبراهيم بن مصطفى الحلبي، ت ١١٩٠ هـ)
٦٣ ـ اللمعة في تحقيق مباحث الوجود، والحدوث والقدر، وأفعال العباد، تحقيق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ ـ ١٩٣٩م.
● الحوت (محمد بن السيد درويش الحوت)
٦٤ ـ أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب، طبع في بيروت، سنة: ١٣١٩هـ.
● الخبيصي (عبيد الله بن فضل الله)
٦٥ ـ التذهيب في شرح التهذيب، تصحيح: الشيخ محمد عبد المجيد الشرنوبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ.
● الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي، ت ٤٦٣هـ)
٦٦ ـ تاريخ بغداد، دار الكتاب العربي، بيروت.

- الخلخالي (الحسين الخلخالي الحسيني، ت ١٠١٤هـ)

٦٧ ـ حاشية الخلخالي على شرح العقائد العضدية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، تركيا، ١٣١٦هـ.

- ابن خلكان (أحمد بن محمد بن أبي بكر، ت ٦٨١ هـ)

٦٨ ـ وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

- خواجه زاده (المولى مصطفى بن يوسف، ت ٨٩٨ هـ)

٦٩ ـ تهافت الفلاسفة، المطبعة الميمنية، القاهرة.

- الخوانساري (ميرزا محمد باقر الموسوي، ت ١٣١٣ هـ)

٧٠ ـ روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت.

- خير الدين الزركلي

٧١ ـ الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨٠م.

- الخيالي (أحمد بن موسى الخيالي، ت ٨٦٢ هـ)

٧٢ ـ حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، طبع على نفقة محمود أفندي شاكر الكتبي، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٣١ هـ ـ ١٩١٣ م، وقد طبع بهامشها حاشية عبد الحكيم والعصام.

- الدارقطني (علي بن عمر الدارقطني، ت ٣٨٥ هـ)

٧٣ ـ سنن الدارقطني، تصحيح: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، ١٣٨٦ هـ ـ ١٩٦٦م.

- أبو داود (سليمان بن الأشعث الأزدي، ت: ٢٧٥هـ)

٧٤ ـ سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس، نشر وتوزيع محمد علي السيد، حمص، ١٣٨٨هـ.

● أبو دقيقة (الشيخ محمود أبو دقيقة)

٧٥ - القول السديد في علم التوحيد، تحقيق: عوض الله جاد حجازي، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.

● الدواني (جلال الدين محمد بن أسعد، ت ٩٢٨ هـ)

٧٦ - الحجج الباهرة في إفحام الطائفة الكافرة الفاجرة، تحقيق: د. عبد الله حاج علي منيب، مكتبة الإمام البخاري، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.

٧٧ - شرح العقائد العضدية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، تركيا، ١٣١٦هـ.

● الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد، ت ٧٤٨ هـ)

٧٨ - تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت.

٧٩ - تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٨٠ - سير أعلام النبلاء، تحقيق مجموعة بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٨١ - ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

● الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر)

٨٢ - مختار الصحاح، المطبعة الأميرية، بمصر، ١٣٢٩ هـ - ١٩١١ م.

● الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا، ت ٣١٣ هـ)

٨٣ - رسائل فلسفية، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

● الرازي (فخر الدين محمد بن عمر، ت ٦٠٦ هـ)

٨٤ ـ الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.

٨٥ ـ تفسير الرازي، دار الفكر، بيروت.

٨٦ ـ المباحث المشرقية، مكتبة الأسد، طهران.

٨٧ ـ المحصل، تحقيق، د. حسين أتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ ـ ١٩٩١م.

٨٨ ـ المطالب العالية، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م.

٨٩ ـ معالم أصول الدين، تقديم وتعليق: د. سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

● ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد، ت ٥٩٥ هـ)

٩٠ ـ تلخيص كتاب النفس، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٠م.

● أبو رشيد (سعيد بن محمد النيسابوري)

٩١ ـ في التوحيد، تحقيق: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة.

٩٢ ـ المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق: معن زيادة، ود. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي.

● رضا زادة

٩٣ ـ تاريخ الأدب الفارسي، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧ م.

● الزبيدي (محمد مرتضى الزبيدي، ت ١٢٠٥هـ)

٩٤ ـ لقط اللآلىء المتناثرة في الأحاديث المتواترة، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م.

●الزركشي (محمد بن بهادر بن عبد الله، ت ٧٩٤ هـ)

٩٥ ـ البحر المحيط، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٩٦ ـ تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: د. عبد الله ربيع، ود. سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٩٧ ـ المعتبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر، تحقيق: حمدي السلفي، دار الأرقم، الكويت.

●زهير الكومي ومحمد سعيد صباريني

٩٨ ـ الأطلس العلمي، فيزيولوجيا الإنسان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ ـ ١٩٩١م.

●ساجقلي زاده (محمد المرعشي)

٩٩ ـ نشر الطوالع، مكتبة العلوم المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٤٢ هـ ـ ١٩٢٤م.

●ابن السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ت ٧٧١ هـ)

١٠٠ـ الإبهاج في شرح المنهاج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٠١ـ طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة عيسى الحلبي، الطبعة الأولى.

●السخاوي (محمد بن عبد الرحمن، ت ٩٠٢ هـ)

١٠٢ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

● السرهندي (أحمد بن عبد الأحد بن زين العابدين، ت ١٠٣٤هـ)
١٠٣- إثبات النبوة، تركيا، ١٩٧٨م.
● ابن سعد (محمد بن سعد، ت ٢٣٠ هـ)
١٠٤- الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
● السمرقندي (شمس الدين محمد بن أشرف)
١٠٥- الصحائف الإلّهية، تحقيق: د. أحمد بن عبد الرحمن الشريف، مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
● السنوسي (محمد بن يوسف، ت ٨٩٥هـ)
١٠٦- شرح السنوسية الكبرى، تحقيق: د. عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.
١٠٧- شرح مختصر السنوسي في المنطق، بهامش حاشية البيجوري على الشرح نفسه، مطبعة التقدم العلمية، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢١هـ .
● السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش، ت ٥٨٨ هـ)
١٠٨ - التلويحات، طبع في ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، بتصحيح: هنري كربن، طهران، ١٣٧٣ هـ .
١٠٩- حكمة الإشراق، طبع في ضمن المجموعة السابقة.
١١٠- المشارع والمطارحات، طبع في ضمن المجموعة السابقة.
● ابن سهلان (زين الدين عمر بن سهلان)
١١١- البصائر النصيرية، المطبعة الأميرية الكبرى، بالقاهرة، الطبعة الأولى، سنة: ١٣١٦هـ .
● ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله، ت ٤٢٨هـ)
١١٢- رسالة الحدود، تقديم وإعداد: د. عبد اللطيف محمد العبد، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

١١٣- الشفاء، تحقيق مجموعة من الأساتذة، بإشراف: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١١٤- عيون الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م.

١١٥- القانون، دار صادر، بيروت.

١١٦- النجاة، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

● السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت ٩١١ هـ)

١١٧- الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة، مطبعة دار التأليف، مصر.

١١٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

١١٩- حسن المحاضرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨٧هـ.

١٢٠- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، الناشر محمد أمين ومج، بيروت.

● الشرواني (فتح الله الشرواني)

١٢١- حاشية الشرواني على شرح المواقف للجرجاني، انظر: شرح المواقف للجرجاني.

● الشهرزوري (شمس الدين الشهرزوري)

١٢٢- تاريخ الحكماء، المسمى بنزهة الأرواح وروضة الأفراح، تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، ت ٥٤٨ هـ)

١٢٣- نهاية الاقدام، تحقيق: إلفرد جيوم، مكتبة المتنبي، القاهرة.

- الشوكاني (محمد بن علي، ت ١٢٥٠ هـ)

١٢٤- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت.

١٢٥- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م.

- الشيرازي (صدر الدين محمد، ت ١٠٥٠ هـ)

١٢٦- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

- الصالحي (محمد بن يوسف، ت ٩٤٢هـ)

١٢٧- سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة.

- الصبان (محمد بن علي، ت ١٠٢٦هـ)

١٢٨- حاشية الصبان على شرح السلم للملوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٥٧هـ .

- الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك، ت ٧٦٤ هـ)

١٢٩- أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٣٠- الوافي بالوفيات، اعتناء: ديد رينغ، دار النشر: فرانز شتاينر.

- صفي الدين الهندي (محمد بن عبد الرحيم، ت ٧١٥ هـ)

١٣١- نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: د. صالح اليوسف، ود. سعد السويح، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة.

- طاش كبرى (عصام الدين أحمد بن مصلح الدين)

١٣٢- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، طبع بهامش وفيات الأعيان، الطبعة الميمنية، ١٣١٠هـ .

١٣٣- مفتاح السعادة ومصباح السيادة.

- الطبطبائي (السيد محمد حسين، ت ١٤٠٢هـ)

١٣٤- نهاية الحكمة، دار الكتاب الإسلامي، بيروت.

- الطبري (محب الدين أحمد)

١٣٥- الرياض النضرة في مناقب العشرة، تحقيق: عيسى عبد الله الحميري، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

- الطبري (محمد بن جرير، ت ٣١٠هـ)

١٣٦- تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

١٣٧- جامع البيان (تفسير الطبري) دار المعارف، القاهرة.

- الطوسي (نصير الدين محمد بن محمد، ت ٦٧٢هـ)

١٣٨- تجريد الاعتقاد، وقد رجعت إلى ثلاث طبعات: الأولى بتحقيق: محمد جواد الجلالي، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٤٠٧هـ. والثانية بتحقيق: د. عباس محمد حسن، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦م والثالثة بتحقيق: د. حسن الشافعي، وهي جزء من رسالة الدكتوراة له.

١٣٩- التذكرة في علم الهيئة، تحقيق: د. عباس محمد حسن، دار الجيل، بيروت.

١٤٠- تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار، طبع ضمن مجموع مسمى بمنطق ومباحث ألفاظ، باهتمام: مهدي محقق، طهران، ١٣٨٠هـ .

١٤١- تلخيص المحصل، تحقيق: عبد الله نوراني، دار الأضواء، بيروت.

١٤٢- شرح الإشارات، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر.

● د. عارف تامر

١٤٣- نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣م.

● د. عباس محمد حسن سليمان

١٤٤- نصير الدين الطوسي كاتب قلعة ألموت، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م.

● د. عبد الأمير الأعسم

١٤٥- الفيلسوف نصير الدين الطوسي، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م

١٤٦- المصطلح الفلسفي عند العرب.

● عبد الله شبر

١٤٧- حق اليقين في معرفة أصول الدين، منشورات الأعلمي، طهران، ١٣٥٢هـ.

● عبد الله نعمة

١٤٨- فلاسفة الشيعة، دار الكتاب الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى.

● القاضي عبد الجبار (عبد الجبار بن أحمد، ت ٤١٥ هـ)

١٤٩- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة.

١٥٠- المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

١٥١- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق مجموعة من الأساتذة، بمراجعة د. إبراهيم مدكور، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.

● عبد الحكيم (الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي)

١٥٢- حاشية عبد الحكيم على شرح المواقف، انظر: شرح المواقف للجرجاني.

١٥٣- حاشية عبد الحكيم على شرح العقائد النسفية، طبع بهامش حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، على نفقة محمود أفندي شاكر، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٣١هـ - ١٩١٣م.

١٥٤- حاشية عبد الحكيم على شرح العقائد العضدية، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٢هـ .

● د. عبد اللطيف محمد العبد

١٥٥- أصول الفكر الفلسفي عند أبي بكر الرازي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧م.

● العجلوني (إسماعيل بن محمد)

١٥٦- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تصحيح: أحمد قلاش، مؤسسة الرسالة، بيروت.

● ابن عدي (عبد الله بن عدي الجرجاني)

١٥٧- الكامل في ضعفاء الرجال، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

● ابن عراق (علي بن محمد بن عراق الكناني، ت ٩٦٣هـ)

١٥٨- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، تحقيق:

عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى.

- ابن العربي (محمد بن عبد الله، ت ٥٤٣ هـ)

١٥٩- العواصم من القواصم، تحقيق وتعليق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، الطبعة الخامسة، ١٣٩٩هـ.

- ابن عرفة (محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي)

١٦٠- حاشية ابن عرفة على شرح التهذيب للخبيصي، المسماة بالتجريد الشافي على تذهيب المنطق الكافي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ.

- ابن عساكر (أبو القاسم ابن عساكر، ت ٥٧١ هـ)

١٦١- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، مطبعة التوفيق، ١٣٤٧هـ.

- العصام (عصام الدين إبراهيم بن محمد، ت ٩٤٥ هـ)

١٦٢- حاشية العصام على شرح العقائد النسفية، طبع بهامش حاشية الخيالي على شرح العقائد، انظر: حاشية الخيالي.

- العطار (حسن بن محمد العطار، ت ١٢٥٠هـ)

١٦٣- حاشية العطار على شرح إيساغوجي لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، شركة المطبوعات العربية، القاهرة، ١٣٢٧هـ.

١٦٤- حاشية العطار على شرح التهذيب للخبيصي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٥هـ.

١٦٥- حاشية العطار على شرح جمع الجوامع للمحلي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٣٥٨هـ.

● علي رباني

١٦٦- إيضاح الحكمة في شرح بداية الحكمة، دار التيار الجديد، بيروت، الطبعة الأولى.

● ابن العماد (عبد الحي بن العماد الحنبلي، ت ١٠٨٩هـ)

١٦٧- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

● عماد الدين (عماد الدين إسماعيل أبو الفداء)

١٦٨- المختصر في أخبار البشر، بدون بيانات.

● عمر رضا كحالة

١٦٩- معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

● عمر فروخ

١٧٠- تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة.

● الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ)

١٧١- الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة مصطفى الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٥هـ.

● الفارابي (أبو النصر محمد بن محمد، ت ٣٣٩هـ)

١٧٢- آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة النيل بمصر، الطبعة الأولى.

١٧٣- فصوص الحكم، تحقيق: جعفر آل ياسين، بغداد، ١٤٠٥هـ.

● الفيروزآبادي (محمد بن يعقوب، ت ٨١٧هـ)

١٧٤- القاموس المحيط، الطبعة الثالثة، بالمطبعة الميرية ببولاق، مصر، سنة ١٣٠٢ هـ.

- الفيومي (أحمد بن محمد بن علي، ت ٧٧٠هـ)

١٧٥- المصباح المنير، الطبعة الخامسة، بالمطبعة الأميرية، بالقاهرة، ١٩٢٢م.

- ابن قاسم (أحمد بن قاسم العبادي، ت ٩٩٤)

١٧٦- الآيات البينات، تحقيق: محمد زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ابن قاضي شهبة (أبو بكر بن قاضي شهبة الدمشقي، ت ٨٥١هـ)

١٧٧- طبقات الشافعية، تحقيق: د. عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م.

- قاضي مير (حسين بن معين الدين الحسيني الميبدي)

١٧٨- شرح هداية الحكمة، دار سعادت، تركيا، ١٣٢٥هـ .

- قدري حافظ طوقان

١٧٩- تراث العرب العلمي، القاهرة، ١٩٦٣م.

- القطب الرازي (محمد بن محمد الرازي، ت ٧٦٦ هـ)

١٨٠- تحرير القواعد المنطقية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨ م.

١٨١- لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، مطبعة الحاج محرم أفندي، تركيا، ١٣٠٣هـ .

- القوشجي (علاء الدين علي بن محمد، ت ٨٧٩هـ)

١٨٢- شرح تجريد الاعتقاد، طبع بهامش الجزء الثاني من شرح المواقف، دار الطباعة العامرة، تركيا.

- الكاتبي (نجم الدين عمر بن علي القزويني، ت ٦٧٥ هـ)

١٨٣- حكمة العين، طبع مع شرحه لمبارك شاه، في روسيا، ١٣٢١هـ.

- د. كامل الشيبي

١٨٤- الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، بغداد، ١٩٦٦م.

- الكتاني (جعفر الحسني الإدريسي)

١٨٥- نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

- الكتبي (محمد بن شاكر، ت ٧٦٤ هـ)

١٨٦- فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن عمر، ت ٧٧٤ هـ)

١٨٧- البداية والنهاية، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، بيروت.

١٨٨- تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٩م.

- الكستلي (مصلح الدين مصطفى، ت ٩٠١هـ)

١٨٩- حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية، دار سعادت، مطبعة عثمانية، تركيا، ١٣١٦هـ.

- الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، ت ١٠٩٤هـ)

١٩٠- الكليات، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- الكلبي (هشام بن محمد بن السائب، ت ٢٠٤ هـ)

١٩١- جمهرة النسب، تحقيق: د. ناجي حسن، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

● الكمال بن أبي شريف (محمد بن محمد المقدسي، ت ٩٠٥هـ)

١٩٢- المسامرة في شرح المسايرة، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الثانية، ١٣٤٧هـ .

● ابن كمونة (سعيد بن منصور، ت ٦٨٣ هـ)

١٩٣- الجديد في الحكمة، تحقيق: حميد بن مرعيد الكبيسي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، العراق، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.

● ابن كيران

١٩٤- شرح ابن كيران على توحيد ابن عاشر، مطبعة التوفيق الأدبية.

● البيهقي (أحمد بن الحسين، ت ٤٥٨ هـ)

١٩٥- السنن الكبرى، دار صادر، بيروت.

● اللاهيجي (عبد الرزاق بن علي بن الحسين، ت ١٠٥١هـ)

١٩٦- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، طهران، ١٢٩٩هـ .

● اللكنوي (محمد بن عبد الحي، ت ١٣٠٤هـ)

١٩٧- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ .

● اللوكري (أبو العباس فضل بن محمد)

١٩٨- بيان الحق بضمان الصدق، تحقيق: د. السيد إبراهيم دياجي، المعهد العالي للفكر والحضارة الإسلامية، طهران، ١٣٧٣هـ .

● الماتريدي (أبو منصور محمد بن محمد، ت ٣٣٣ هـ)

١٩٩- كتاب التوحيد، تحقيق: د. فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية.

● ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت ٢٧٥هـ)

٢٠٠- سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة عيسى البابي الحلبي.

● المباركفوري (محمد بن عبد الرحمن المباركفوري)

٢٠١- تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، تصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

● مجمع اللغة العربية

٢٠٢- المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

● محسن الأمين

٢٠٣- أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت.

● المحلي (شمس الدين محمد بن أحمد، ت ٨٦٤هـ)

٢٠٤- شرح جمع الجوامع، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٥٦هـ .

● محمد إسماعيل

٢٠٥- حاشية على شوارق الإلهام، طبعت بهامش شوارق الإلهام.

● محمد بخيت المطيعي

٢٠٦- توفيق الرحمن للتوفيق بين ما قاله علماء الهيئة وبين ما جاء في الأحاديث الصحيحة وآيات القرآن، مطبعة السعادة، بمصر، الطبعة الأولى، ١٣٤١هـ .

٢٠٧- سلم الوصول لشرح نهاية السول، طبع بهامش نهاية السول، عالم الكتب، بيروت.

٢٠٨- القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة العبيد في علم التوحيد، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.

● محمد تقي مدرس رضوى

٢٠٩- العلامة الخواجة نصير الدين الطوسي حياته وآثاره، مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، إيران، الطبعة الأولى.

● محمد حسنين مخلوف

٢١٠- المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الثانية، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

● محمد رضا المظفر

٢١١- المنطق، دار التعارف، بيروت.

● د. محمد سعيد البوطي

٢١٢- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة.

● محمد صالح الزركان

٢١٣- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، دمشق.

● محمد يوسف الشيخ

٢١٤- محاضرات في فصول من كتاب المواقف، مطبعة الأزهر، ١٩٤٨م.

● د. محمود قاسم

٢١٥- في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

● ابن المرتضى (أحمد بن يحيى، ت ٨٤٠ هـ)

٢١٦- طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنه ديفلد، دار مكتبة الحياة، بيروت.

٢١٧- القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق: د. ألبير نصري، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥م.

● مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج، ت ٢٦١ هـ)

٢١٨- صحيح مسلم، المطبوع مع شرح النووي، المطبعة المصرية ومكتبتها.

● ابن المطهر (جمال الدين الحسن بن يوسف الحلي، ت ٧٢٦هـ)

٢١٩- كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، تحقيق: حسن مكي العاملي، دار الصفوة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٢٢٠- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، أو كشف المراد قسم الإلهيات، تحقيق وتعليق: جعفر السبحاني، مكتبة التوحيد، إيران، الطبعة الأولى.

٢٢١- منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، تحقيق: عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء للتحقيقات والبحوث الإسلامية، إيران، الطبعة الأولى.

٢٢٢- نهاية المرام، تحقيق: فاضل عرفان، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ .

● ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم، ت ٧١١ هـ)

٢٢٣- لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.

● د. ميرفت السيد عوض ود. مصطفى كمال

٢٢٤- علم الفلك العام، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى.

● ابن النجار (محمد بن أحمد الفتوحي، ت ٩٧٢هـ)

٢٢٥- الكوكب المنير في شرح مختصر التحرير، تحقيق: د. نزيه حماد ود. محمد الزحيلي، مكتبة العبيكان، الرياض.

● النجراني (مختار بن محمود المجالي)

٢٢٦- الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق: د. السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

● النسائي (أحمد بن علي بن شعيب، ت ٣٠٣هـ)

٢٢٧- خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، مطبعة التقدم العلمية، مصر، ١٣٤٨هـ .

٢٢٨- سنن النسائي، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٤٨هـ .

● النسفي (أبو المعين ميمون بن محمد، ت ٥٠٨هـ)

٢٢٩- بحر الكلام، تحقيق د. ولي الدين محمد الفرفور، مكتبة دار الفرفور، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢٣٠- تبصرة الأدلة، تحقيق: كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م.

● أبو نعيم (أحمد بن عبد الله الأصفهاني، ت ٤٣٠ هـ)

٢٣١- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت.

● النووي (محيي الدين بن شرف، ت ٦٧٦هـ)

٢٣٢- شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية ومكتبتها.

● هبة الدين الشهرستاني

٢٣٣- الهيئة والإسلام، مطبعة الآداب، بغداد، ١٣٢٨هـ .

● ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام)

٢٣٤- السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٧٥هـ .

● الهندي (علاء الدين المتقي بن حسام الدين)

٢٣٥- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، المطبوع بهامش مسند الإمام أحمد، دار صادر، بيروت.

● الهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، ت ٨٠٧ هـ)

٢٣٦- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٦٧.

● اليافعي (عبد الله بن أسعد بن علي، ت ٧٦٨هـ)

٢٣٧- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ ، ١٩٩٣م.

● ياقوت (ياقوت بن عبد الله الحموي، ت ٦٢٢ هـ)

٢٣٨- معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

● يوسف سركيس

٢٣٩- معجم المطبوعات العربية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

* ثانياً: المخطوطات:

● الآمدي

١ - أبكار الأفكار، مكتبة آيا صوفيا بتركيا، برقم (٢١٦٥)، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ١ توحيد.

● الأصفهاني

٢ ـ شرح فصول النسفي، دار الكتب المصرية، برقم: ٣٢ منطق م، رقم الميكروفيلم: ٥٢٨٢٠.

٣ ـ شرح عروض الساوي، مكتبة بشير أغا، تركيا، برقم: ٥٣٩، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ١٢ عروض.

● التستري (بدر الدين محمد بن أسعد، ت ٧٣٢هـ)

٤ ـ شرح تجريد العقائد، مكتبة تشستر بيتي، بإيرلندا، برقم (٣٦٩٠).

● الجرجاني

٥ ـ حاشية الجرجاني على تشييد القواعد، مكتبة تشستر بيتي، بإيرلندا، برقم (٤٣١٠).

● الرازي

٦ ـ الملخص في المنطق والحكمة، مكتبة مجلس شورى، إيران، برقم: ٨٢٧، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ٣٢٨ إيران.

● الكاتبي

٧ ـ شرح المحصل المسمى بالمفصل في شرح المحصل، مكتبة كوبريلي، تركيا، برقم: ٨٣٢، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ٢٥٥ فلسفة.

● ابن هلال (أحمد بن عمر بن علي، ت ٧٩٥هـ)

٨ ـ ناصر العين في شرح ناظر العين، مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، برقم: ٩٥ منطق، وله صورة في معهد المخطوطات العربية، برقم: ٢٦٤ بعثة السعودية.

* ثالثاً: الرسائل الجامعية:

- إبراهيم الهويمل

١ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١٠هـ .

- ثائر علي الحلاق

٢ - الآراء الكلامية لصفي الدين الهندي مع تحقيق الرسالة التسعينية في الأصول الدينية، رسالة ماجستير، دار العلوم، القاهرة، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م.

- الزهراء بنت محمد التويجري

٣ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠هـ .

- عبد المنعم الحواس

٤ - أنوار الحقائق الربانية في تفسير الآيات القرآنية للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة دكتوراه، جامعة محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٠ هـ .

- محمد أحمد محمد علي

٥ - بيان معاني البديع للأصفهاني، دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.

** ** **

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
التصور والتصديق كل منهما ضروري ومكتسب	٧٧٤
العلم يتوقف على الانطباع	٧٧٥
لا يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا النفس الناطقة بالعقل الفعال	٧٧٨
تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم به	٧٨٠
العلم عرض	٧٨٤
العلم إما فعلي أو انفعالي أو غيرهما	٧٨٨
أقسام العلم الضروري	٧٨٩
العلم: واجب وممكن	٧٩١
العلم تابع للمعلوم	٧٩٢
العلم متوقف على الاستعداد	٧٩٣
المناسبة بين العلم والإدراك	٧٩٤
العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول	٧٩٥
مراتب العلم	٧٩٦
كيفية العلم بذي السبب	٧٩٧
تعريف العقل	٧٩٨
إطلاقات العقل	٧٩٩
مبحث الاعتقاد والسهو وغيرهما	٨٠٠
إطلاقات الاعتقاد	٨٠١
تعريف السهو	٨٠٢
تعريف الشك	٨٠٢

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة
طريق معرفة صدق النبي	١٠٣٩
تعريف المعجزة	١٠٣٩
تعريف الإرهاص	١٠٤٠
الكرامات جائزة	١٠٤١
جواز الإرهاص	١٠٤٤
جواز ظهور المعجزة على العكس	١٠٤٥
البعثة واجبة في كل وقت	١٠٤٦
هل تجب الشريعة للنبي المبعوث؟	١٠٤٧
إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ	١٠٤٧
إعجاز القرآن	١٠٤٩
سبب إعجاز القرآن	١٠٤٩
رد قول اليهود بأن شريعة موسى مؤبدة	١٠٥٠
عموم نبوة النبي ﷺ	١٠٥٣
الأنبياء أفضل من الملائكة	١٠٥٤
المقصد الخامس: في الإمامة	١٠٥٥
تعريف الإمامة	١٠٥٥
حكم نصب الإمام	١٠٥٥
عصمة الإمام	١٠٥٩
العصمة لا تنافي القدرة	١٠٦٣
إمامة المفضول	١٠٦٤

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة



التنفيذ الطباعي:



تجليد: شركة فؤاد البعينو للتجليد ش.م.م.

BINDING: FOUAD BAAYNO BOOKBINDERY S.A.R.L.